

Stanisław JUDYCKI

## MEANDRY FILOZOFII ŚWIADOMOŚCI

Ukazujące się w polskim przekładzie trzecie wydanie książki Karen Gloy nosi tytuł *Wprowadzenie do filozofii świadomości*<sup>1</sup>. Oryginał niemiecki nie zawiera jednak w tytule określenia „wprowadzenie”: *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*. Książkę Gloy trudno uznać za rodzaj wprowadzenia, nie należy ona do tekstów łatwych w recepcji, a jej treść wymaga niekiedy dodatkowego komentarza, praca pisana jest bowiem językiem fachowym, przy założeniu, że wiele określeń i problemów jest po prostu zrozumiałych. Pod tym względem nie jest ona jednolita: mniej zaawansowane są na przykład części dotyczące definicji świadomości, problemu duszy i ciała czy też odróżnienia: świadomość–samoświadomość, podczas gdy rozdziały omawiające koncepcje świadomości obecne w filozofii Platona, Arystotelesa, Kanta czy Fichtego na-

pisane zostały zbyt żargonowo i z tego powodu są po prostu trudne. Wykorzystanie tego tekstu wymagać więc będzie od prowadzącego zajęcia dla studentów wiedzy własnej, niezależnej od książki Gloy.

Nie byłoby sprawiedliwe powiedzieć, że omawiana książka jest jednostronna, ale trzeba podkreślić, że jeżeli w ogóle można ją potraktować jako wprowadzenie, to jest to wprowadzenie do nie-analitycznej filozofii świadomości. Mimo bowiem że autorka wspomina o filozofii dotyczącej świadomości rozwijanej po drugiej wojnie światowej w obrębie anglosaskiej filozofii analitycznej, to jednak głównym przedmiotem jej zainteresowania jest kontynentalna filozofia świadomości (oczywiście o ile podział na filozofię analityczną i kontynentalną w ogóle ma jeszcze jakiś sens). Ostatnie kilkanaście lat w Polsce to okres silnego oddziaływania anglojęzycznej filozofii analitycznej, przy jednoczesnym zepchnięciu na drugi plan tego, co działo się w tym czasie w dziedzinie filozofii niemiecko- i francuskojęzycznej. Gdy na książkę Gloy spojrzymy w tym właśnie aspekcie, to można powiedzieć, że przynosi ona – co jest nieco paradoksalne – „powiew” nowej problematyki, gdyż autorka omawia tak dawne postaci, jak Kant czy Fichte. Już jednak w tym miejscu można zgłosić pewną pretensję, a mianowicie Gloy wspomina wprawdzie o dyskusjach wywołanych w swoim cza-

<sup>1</sup> Karen Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, tłum. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, ss. 311 (wyd. niem. K. Gloy, *Bewusstseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewusstseins und Selbstbewusstseins*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau-München 2004).

Karen Gloy (ur. 1941 r.) jest emerytowanym profesorem Uniwersytetu w Lucernie i specjalizuje się w filozofii niemieckiego idealizmu oraz w filozofii nauk przyrodniczych.

sie książką Ernsta Tugendhata *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*<sup>2</sup>, jak również o znanym tekście Dietera Henricha *Fichtes ursprüngliche Einsicht*<sup>3</sup> i o pracach na temat świadomości Konrada Cramera oraz Ulricha Pothasta, ale poświęca im niewiele miejsca i w rezultacie novum, które po drugiej wojnie światowej do problemu świadomości wniosła filozofia niemiecka, nie zostaje w książce Gloy należycie wyeksponowane. Jest w niej oczywiście mowa również o fenomenologii, ale i tu, jak sądzę, charakterystyka specyfiki fenomenologicznego podejścia do świadomości jest zbyt uboga. Patrząc więc na całość książki, można powiedzieć, że analityczne teorie świadomości prawie nie znajdują w niej miejsca, a spośród nie-analitycznych uwzględniono wyłącznie poglądy wielkich postaci dziejów filozofii.

Zakończenie pracy brzmi dość dziwnie, gdy Gloy pisze: „Jeśli spojrzymy teraz na historię teorii świadomości, to ukazuje się nam ogólnie negatywny rezultat. [...] Obecny stan badań ma faktycznie taki charakter, że nie ma przekonującego opisu świadomości, który zarazem można by określić jako spójny sam w sobie” (s. 291). Autorka kończy więc swoje rozważania dość pesymistycznie i w pewnym, aczkolwiek istotnym aspekcie niezrozumiale, bo czy w odniesieniu do jakiegokolwiek zagadnienia filozoficznego, czy w odniesieniu do jakiegokolwiek przedmiotu, którym zajmowała się filozofia, dysponujemy przekonującym jego opisem, który można by określić jako spójny sam w sobie? Czy natura świadomości jest tu zatem wyjątkiem?

<sup>2</sup> Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

<sup>3</sup> Zob. D. H e i n r i c h, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: *Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer*, red. D. Heinrich i in., Klostermann, Frankfurt am Main 1966, s. 188-232.

Chciałbym teraz przejść do pierwszej poważniejszej uwagi dotyczącej pracy Gloy. Czasami autorka pisze tak, jakby w filozofii świadomości chodziło o wyjaśnienie świadomości, a dzieje się to szczególnie wtedy, gdy mówi o redukcyjnych teoriach świadomości (za jedną z nich uznaje materializm). Nie ma jednak w jej tekście żadnych rozważań na temat samego pojęcia wyjaśniania, takie zaś rozważania bardzo by się przydały, gdyż wyrażona na końcu opinia byłaby wtedy mniej pesymistyczna. Autorka na przykład mogłaby stwierdzić, że nie dysponujemy wprawdzie wyjaśnieniem świadomości w sensie wyjaśnienia redukcyjnego, lecz nie znaczy to, że nie dysponujemy na przykład wyjaśnieniem w znaczeniu podania zasadniczych składników wyjaśnianego przedmiotu, wydaje się bowiem, że analizy przeprowadzone przez fenomenologów niezmiernie wiele wniosły w tej dziedzinie. Trzeba byłoby raczej powiedzieć, że nie dysponujemy ostatecznym wyjaśnieniem świadomości, a tego rodzaju wyjaśnienie autorka książki często ma na myśli. Nadal aktualne pozostaje przy tym pytanie, jak miałyby wyglądać takie ostateczne wyjaśnienie.

Druga kwestia sprowadza się do pytania, czym mógłby być ów „przekonujący opis świadomości”, o którym mówi Gloy: czy w jakiegokolwiek teorii, w tym również w teorii filozoficznej, chodzi o to, aby kogoś przekonać (opisów różnych aspektów świadomości ludzkiej przecież nie brakuje). Autorka grzeszy chyba pewną beztróską metodologiczną, gdy terminów „opis” i „wyjaśnianie” używa bez bliższego sprecyzowania ich rozumienia, co u czytelnika, zwłaszcza tego filozoficznie mniej wykształconego, musi wywołać istotną konfuzję.

Książka podzielona jest na dwie części: w części pierwszej, zatytułowanej „Teorie świadomości i samoświadomości”, autorka omawia różne aspekty filozofii świadomości z punktu widzenia systematyczne-

go, natomiast w części drugiej „Historia teorii świadomości i samoświadomości” przedstawia i krytykuje teorie świadomości Platona (z dialogu *Charmides*), Arystotelesa, Immanuela Kanta, Johanna G. Fichtego, Paula Natorpa (i razem z nim Heinricha Rickerta), Davida Hume’a i Edmunda Husserla (przy tej okazji zostają omówione poglądy Franza Brentana) oraz dwie teorie z obszaru filozofii francuskiej: Jeana-Paula Sartre’a i Jacques’a Lacana. W pierwszej, systematycznej części omówione zostały takie kwestie, jak definicje świadomości, problem duszy i ciała oraz rozróżnienie świadomości i samoświadomości. Jak z tego widać, materiał historyczny i czysto rzeczowy uwzględniony przez Gloy jest bardzo bogaty i ktoś, kto przeczyta tę książkę, na pewno zdobędzie wiele informacji na temat tego, jak w dziejach filozofii podchodziło do tak zwanego problemu świadomości. Czy jednak czytelnik książki Gloy będzie mógł po jej lekturze zrozumieć ten problem w aspekcie dyskusji przeprowadzonych w ostatnich kilkudziesięciu latach? Na pytanie to trzeba odpowiedzieć raczej negatywnie, gdyż właśnie owe dyskusje zostały pominięte.

Gloy posługuje się kilkoma zasadniczymi schematami i pytaniami, na które według niej powinna móc odpowiedzieć każda adekwatna filozoficzna teoria świadomości. Pierwszy z tych schematów to wspomniane już przeciwstawienie redukcyjnych i nieredukcyjnych teorii świadomości. Teorie redukcyjne – ich przykładem mogą być różne odmiany materializmu – Gloy eliminuje z góry jako odpowiedzi na pytanie o naturę (istotę) świadomości, a to ze względu na nieustannie powtarzany w literaturze zarzut, że nie ma przejścia od procesów mózgowych, a ogólniej – od procesów materialnych, do świadomości. Nie ma takiego przejścia i nigdy się ono nie pojawi z powodu radykalnej heterogeniczności obu sfer. W przekonaniu Gloy zwolennicy stanowisk redukcyjnis-

tycznych nie trafiają w to, o co chodzi w problemie świadomości, nigdy też żadna (materialistyczna) redukcja nie będzie mogła zostać skutecznie przeprowadzona.

Trzeba podkreślić, że w tej części swoich wywodów Gloy w zbyt małym stopniu uwzględnia tradycję analityczną z jej „zamiłowaniem” do materializmu i redukcjonizmu, toteż zwolennicy tego rodzaju rozwiązań nie oddaliby tak łatwo pola autorce, gdyby powiedziała, że świadomość nigdy nie będzie mogła być wyjaśniona czysto fizycznie, a więc redukcyjnie. Dla Paula i Patricii Churchlandów (którzy uchodzą dziś za głównych reprezentantów tak zwanego materializmu eliminacyjnego) nie byłoby tak oczywiste to, że przyszła nauka nie wyjaśni świadomości w ten sposób, że poda jej nomologiczny opis w terminach czysto fizycznych. Zwolennicy współczesnego materializmu liczą na to, że w przyszłości nauka, a dokładniej mówiąc, tak zwana neuronauka, oprócz podania opisu świadomości (który według Gloy ma być przekonujący i spójny) i wskazania na przyczyny procesów świadomych wyjaśni świadomość, formułując prawa łączące sferę świadomą ze sferą tego, co fizyczne (neuralne). Czy wtedy świadomość i samoświadomość zostałyby wyjaśnione? Tego rodzaju istotnych rozważań zupełnie brakuje w omawianej książce.

Gdy jednak pominiemy redukcjonizm, to według Gloy adekwatna filozoficzna teoria świadomości musi tak wyjaśnić świadomość, aby nie powstał ciąg w nieskończoność. Otóż wszystkim ważnym historycznie stanowiskom Gloy zarzuca, że popełniły właśnie błąd ciągu w nieskończoność. (Niestety nie pisze jednak, jak miałyby wyglądać, choćby tylko w zarysie, owo nieredukcyjne i czysto strukturalne wyjaśnienie świadomości, które jednocześnie nie prowadziłoby do błędu nieskończoności eksplanacyjnej). Autorka uważa uwzględnienie tego warunku za najważniejsze w próbie wyjaśnienia problemu

świadomości. Za pomocą zarzutu błędu ciągu w nieskończoność rozprawia się z Kantem, Fichtem, Natorpem, Brentaną, Husserlem, Sartre'em oraz Lacanem. Mówiąc najkrócej, wskazuje, że każda próba mówienia o składnikach świadomości, jakimi są na przykład obecne w niej przeżycia czy akty, a nawet każda próba mówienia o tak zwanym strumieniu świadomości, zakłada samą świadomość jako to, co uświadamia sobie owe poszczególne przeżycia, akty lub jako to, co sprawia, że strumień, jako pewien zbiór „przedmiotów”, jest właśnie strumieniem świadomości. Zawsze więc – według Gloy – pozostaje świadomość, która czyni wszystkie „rzeczy” w niej się pojawiające właśnie rzeczami świadomymi, a samej tej świadomości nie da się znowu ująć jako czegoś złożonego z przeżyć, aktów, nie da się jej potraktować jako strumienia. Jeszcze inaczej rzecz ujmując: każda obiektywizacja świadomości zakłada w tym właśnie sensie „absolutną świadomość”, a tego rodzaju świadomość nigdy nie poddaje się żadnej dalszej obiektywizacji.

Według Gloy nikt, kto nie rozwiąże tego problemu, nie może zasługiwać na miano prawdziwego teoretyka świadomości. Tu jednak łatwo można wysunąć zarzut, że zarówno świadomość, jak i samoświadomość są bytami pierwotnymi i że jako takie nie podlegają dalszemu wyjaśnianiu ani rozumieniu, a zwłaszcza rozumieniu przez tego rodzaju skończone umysły, którymi dysponujemy jako ludzie. Być może świadomość jest czymś tak pierwotnym, jak pramateria, lub też została stworzona przez Boga i jako taka nie podlega żadnemu wyjaśnianiu, ani w aspekcie redukcyjnym, ani w preferowanym przez Gloy aspekcie strukturalnym. W tym ostatnim wypadku niewyjaśnialność świadomości ze względu na jej pierwotność objawia się ciągiem w nieskończoność. Autorka jednak nie bierze tych możliwości pod uwagę i zarzutem ciągu w nieskończoność „bi-

czuje” bez litości wszystkie ważne historycznie teorie świadomości. Niestety, znowu ujawnia się tu dość naiwne i niezreflektowane (tak!) posługiwanie się przez autorkę wprowadzenia do filozofii świadomości i samoświadomości terminem „wyjaśnianie”.

Trzeci zasadniczy schemat, który Gloy stosuje do różnych historycznych postaci teorii świadomości, to: „model refleksyjny i model nierefleksyjny”. Otóż według modeli refleksyjnych świadomość (jak również samoświadomość na każdym jej poziomie) ma być uświadamiana dzięki następnemu poziomowi refleksji, kierującemu się do poziomu poprzedniego, co oczywiście prowadzi do ciągu w nieskończoność i do wniosku, że ani świadomość, ani samoświadomość nigdy nie mogłyby zaistnieć – co z kolei przeczy faktom: sądzimy mianowicie, że mamy świadomość, że jesteśmy istotami świadomymi i samoświadomymi.

Model nierefleksyjny świadomości natomiast to taki, w którym wszystkie jej akty i stany nie są uświadamiane z każdorazowo wyższego poziomu refleksji, lecz są uświadamiane dzięki tak zwanej świadomości towarzyszącej, niebędącej żadnym osobnym aktem refleksji; w tym przypadku problem ciągu w nieskończoność nie powstaje. Model ten jest znany od dawna i był wykorzystywany przez różnych teoretyków do rozwiązania problemu regresu. Posługiwanie się tym modelem łączy się jednak z koniecznością przyjęcia, że niezreflektowana świadomość towarzysząca jest przejrzysta dla siebie samej. Wydaje się, że w końcowych partiach książki autorka jakby zaczyna to dostrzegać, lecz ciągle nie uznaje, że jest to dobre wyjście, gdyż nieustannie „miesza” z nim potrzebę jeszcze jakiegoś – tak zwanego ostatecznego – wyjaśnienia świadomości, i to wyjaśnienia nie redukcyjnego, lecz czysto strukturalnego. Nie bierze jednak pod uwagę żadnych hipotez o swoi-

stym odwiecznym istnieniu świadomości lub o jej stworzeniu przez Boga. Z tego powodu jej praca kończy się pesymistycznie.

Ostatnim schematem myślowym stosowanym przez Gloy jest przeciwstawienie egologicznych i nieegologicznych teorii świadomości. Jest to sprawa najbardziej „gorąca” w książce, co jednak daje się tylko odczuć, bo choć autorka zbytnio nie eksponuje różnych wariantów krytyki egologicznych teorii świadomości, to jednak trudno nie zauważyć, że jej sympatie znajdują się po stronie koncepcji nieegologicznych. Kwestia ta rzutuje szczególnie na zagadnienie relacji między pojęciem „ja” a pojęciem duszy. Strukturalna analiza świadomości, którą Gloy przeciwstawia ujęciom redukcyjnym, jest według niej jedynym właściwym podejściem do problemu świadomości. Ma to być podejście nie wyłącznie nieredukcyjne, lecz także takie, w którym świadomość należy wyjaśnić poprzez nią samą. Co to jednak znaczy, czytelnik niestety się nie dowiaduje. Chodzi tu prawdopodobnie o wyjaśnienie w sposób podjęty niegdyś przez Fichtego, w którym jedyną możliwością uniknięcia ciągu w nieskończoność jest przyjęcie, że świadomość ustanawia (niem. *Setzung*) samą siebie. Sam Fichte w późnej fazie swojej twórczości zauważył jednak, że jest to dość szalona idea i zaczął odwoływać się do absolutu, a więc jego poglądy sytuowałyby się wśród stanowisk, których Gloy nie akceptuje. W rezultacie jej analizy popadają w impas: wszystkie czysto strukturalne i nieredukcyjne teorie świadomości okazują się nieefektywne, gdyż świadomości nie da się wyjaśnić poprzez nią samą, jedyna zaś próba (próba Fichtego), okazała się niewykonalna, lokując koncepcję autora w (dogmatycznej) metafizyce absolutu jako źródle (podstawie) świadomości ludzkiej.

Egologiczne teorie świadomości przyjmują, że świadomość ludzka (problemu

świadomości zwierzęcej Gloy niestety nie próbuje analizować) jest odniesiona do bieguna, który nazywamy „ja”. Wszystkie przeżycia świadome wykazują taką, można powiedzieć – egologiczną, orientację: niekiedy jest ona tylko mglista, często jednak jest bardzo wyraźna, jak w aktach podejmowania ważnych decyzji, w sytuacjach poczucia winy czy świadomości zasługi. Owo „ja” miałyby być czymś różnym od poszczególnych przeżyć, to nie one same są przecież świadome, lecz k t o s jest ich świadomy. W odniesieniu do egologicznej interpretacji świadomości i samoświadomości Gloy formułuje zarzut, że „ja” jest czymś być może mitycznym, że jest produktem jedności samego strumienia świadomości, efektem jedności przeżyć – mniej więcej tak, jak fizyczny łańcuch jest pewną jednością, lecz faktycznie nie istnieje nic innego niż powiązane ze sobą ogniwa. Nie ma więc czegoś, co niejako osobno nadawałoby łańcuchowi jedność. W tym kontekście Gloy pochwała nieegologiczną koncepcję świadomości z pierwszego wydania *Badań logicznych*<sup>4</sup> Husserla, gani natomiast jego późniejsze stanowisko, z którego nie wycofał się do końca życia, gdzie „ja” zostało przeciwstawione strumieniowi przeżyć świadomych. Chwali też Sartre’a za to, że u niego „ja” jest wytworem swoistej obiektywizacji, a nie jakimś osobnym bytem.

Jeśli chodzi o inne zarzuty pod adresem teorii egologicznych, to również i tu Gloy stosuje zarzut nieskończonego regresu, bo albo „ja” jest czymś nieświadomym, co przecież nie może wchodzić w rachubę, albo jest czymś świadomym, a wtedy potrzebowałoby następnego „ja”, aby mogło sobie siebie uświadomić. W tym miejscu autorka jakby zapomina, że „ja” może być dane sobie samemu tak, jak dana jest

<sup>4</sup> Zob. E. H u s s e r l, *Logische Untersuchungen*, t. 1-2, Max Niemeyer, Halle am Saale 1900-1901.

sobie samej świadomość towarzysząca, a mianowicie jest ono przejrzyste dla samego siebie; jest – jeśli można tak powiedzieć – „świadomością samą” i to mimo tego, że nie może się dla siebie zobiektywizować. Jest ono także czymś trwającym w czasie i jako takie podlega orzekaniu, choć nie mamy jego (indywidualnego i pełnego) pojęcia, a o jego własnościach nie możemy się dowiedzieć za pomocą naoczności zmysłowej. O jego głębokich (habitualnych) własnościach możemy zaś mówić tylko na podstawie tego, co ujawnia się w działaniu.

W ten sposób docieramy do styku metafizyki substancjalnie pojętego „ja” (duszy) ze strukturalną teorią świadomości. Gloy jednak prowadzi analizy tak, aby tego styku nie ujawnić. Od czasu do czasu pojawia się postać Kartezjusza, który postawił „dziwną” tezę – tezę dziwną dla jej przeciwników – że doświadczenie wewnętrzne prezentuje nam naszą własną duszę jako niefizyczną substancję myślącą, lecz autorka nie traktuje tego jako trafnej teorii świadomości. Według wielu tradycyjnych ujęć (w tym już według Platona) to właśnie ta niefizyczna substancja, której doświadczamy wewnętrznie, będzie trwać po rozpadzie naszego ciała. Co ciekawe, w tym wypadku Gloy stoi po stronie tego sposobu odnośnienia się do Kartezjusza, który dominuje we współczesnej filozofii analitycznej, gdzie wyrażenie „kartezjańska teoria umysłu” stało się niemal synonimem dziwactwa, spekulacji i nienaukowości.

Wydaje się, że „trzecia droga”, którą chce iść Gloy, to znaczy droga neokantowska, zabrania jej podjęcia kwestii metafizyki „ja” i metafizyki duszy ludzkiej, choć z drugiej strony autorka nie chce, by jej neokantyzm był neokantyzmem „wulgarnym” lub w ogóle jakimkolwiek materializmem. Powstaje wszakże zasadne przypuszczenie, że owa „trzecia droga” jest jałowa eksplanacyjnie, bo z jednej strony domaga się jakiegoś czysto wewnętrznego

i absolutnego wyjaśnienia świadomości oraz samoświadomości, co wydaje się niemożliwe do uzyskania, z drugiej zaś wzdraga się przed hipotezami metafizycznymi, w których mówi się o nieśmiertelnej (i świadomej) duszy stworzonej przez Boga. Autorka zdaje sobie z tego wszystkiego sprawę, bo jakże mogłoby być inaczej, lecz jakby nie chce tych możliwości rozważać. Jeśli mówi o Platonie, to o jego dialogu *Charmides*, a był to dialog ulubiony przez neokantystów, w którym mowa jest o wiedzy o wiedzy i o wiedzy o sobie samych, lecz nie o Platońskiej metafizycznej teorii duszy. Jeśli mówi o Arystotelesie, to jednak nie o jego koncepcji tak zwanego intelektu czynnego, który według Stagiryty swoją naturą przekracza wszystko, co materialne, i w tym sensie jest świadomą siebie substancją duchową (choć kwestię jego indywidualności Arystoteles pozostawił nierozstrzygniętą). Nawet jednak stanowisko Kanta nie spotyka się z aprobatą Gloy, zapewne dlatego, że głosił on refleksyjną teorię świadomości, w której tak zwana formalna jedność samoświadomości była czymś zastanym. Kant również poważnie rozważał możliwość, że niejako za tą formalną jednością, a więc za tak zwanym „ja” transcendentalem, kryje się „ja” noumenalne, którym może być dusza jako niematerialna substancja myśląca. Jak wiadomo, całą tę kwestię Kant rozstrzygnął w duchu agnostycyzmu.

Należy dodać, że w ogóle prezentacja poglądów Kanta w książce Gloy jest dość wybiórcza. Autorka prawie zupełnie pominęła analizę Kantowskich paralogizmów, czyli rozważań mających ukazać niemożliwość przejścia od danych doświadczenia wewnętrznego do wniosku o metafizycznym substracie ludzkiego życia umysłowego. Podobnie nieadekwatnie opisane jest fundamentalne dla Kanta w tym przypadku rozróżnienie pomiędzy „ja” empirycznym, transcendentalem a noumenalnym, a tym samym nie zostało w spo-

sób radykalny postawione pytanie Kanta, czy „ja” noumenalne jest substancją fizyczną (mózgiem), czy też jest substancją metafizyczną, a więc duszą w tradycyjnej metafizyce. Z kolei o Fichtem autorka pisze: „Ani przed Fichtem, ani po nim refleksja nad samoświadomością nie osiągnęła takiego poziomu, jaki uzyskała u niego” (s. 173), lecz na podstawie dalszej prezentacji jego poglądów nie tylko trudno się zorientować, o co Fichtemu chodziło, lecz przede wszystkim nie wiadomo, dlaczego osiągnął on taki poziom namysłu nad samoświadomością, jakiego nikt dotąd nie przekroczył. Paradoksalne, nie tylko dla nie-filozofów twierdzenie Fichteego, że świadomość nie jest odnoszeniem się do siebie samego, lecz że jest przede wszystkim wytwarzaniem siebie samego, nie zostaje w książce Gloy w żaden sposób analitycznie „obudowane”.

Neokantyści nie lubili fenomenologii i ten znany od dawna fakt znajduje odbicie także w tekście Gloy. Przedstawienie przez nią tego, czym jest fenomenologia, szczególnie w wydaniu Husserla, jest – moim zdaniem – nie tylko prawie zupełnie niezrozumiałe, lecz przede wszystkim nietrafne. Znajdujemy tam na przykład takie stwierdzenie: „Fenomenologia poczuwa się do wyjaśnienia siebie samego” (s. 233) (powinno być oczywiście „siebie samej”, co jest błędem tłumaczenia). Nie jest jednak prawdą, że celem fenomenologii było wyjaśnienie siebie samej, lecz chodziło w niej o bardzo dawną ideę – zapoczątkowaną przez Kartezjusza – (możliwie) bezzałożeniowego rozważenia wartości wszelkich ludzkich przekonań na temat świata. Do realizacji tego celu miał służyć sławny zabieg redukcji transcendentnej, który Husserl uważał za warunek konieczny uprawiania niedogmatycznej i radykalnie pojętej filozofii. Jest to wszakże coś innego niż wyjaśnienie siebie samej, przy czym znowu nie wiadomo, co Gloy rozumie przez wyjaśnienie. Dalej autorka stwierdza: „W fenomenologii chodzi o sprowadzenie przedmiotu do podmiotu” (s. 233) – a to zupełnie nie jest prawdą, ponieważ w fenomenologii Husserla (a tę chyba Gloy ma na myśli) chodziło o pokazanie korelacji między różnymi warstwami świadomości i różnymi warstwami świata. Przy okazji można zauważyć, że autorka bardzo często posługuje się terminem „podmiot”, lecz nigdzie nie analizuje, jak ma się pojęcie podmiotu do pojęcia świadomości, „ja” lub samoświadomości.

Mimo tych istotnych mankamentów, jak również mimo pominięcia bardzo bogatej anglosaskiej tradycji analitycznej, mimo fragmentów dość niejasno referujących poglądy różnych filozofów na świadomość, książka Gloy może spełnić pożyteczną rolę na polskim rynku filozoficznych publikacji, jednak przy zastrzeżeniu, że czytelnik albo będzie miał możliwość skorzystania z odpowiednich komentarzy, albo sam po jej lekturze zacznie dalej zgłębiać odnośną literaturę odnośną literaturę wielce zawikłaną filozoficznie i ideologicznie.