

MICHAŁ GŁOWALA
Uniwersytet Wrocławski

Umysł i definicja życia: przyczynek arystotelesowski

W artykule *Życie i umysł. Dwie strony tego samego zjawiska?* Krzysztof Chodasewicz rozważa różne sposoby, na jakie, w ramach różnych definicji i koncepcji życia, dałoby się rozumieć „silny związek między życiem a umysłowością”. Choć sugestia takiego silnego związku należy do tradycji witalizmu, autorowi chodzi przede wszystkim o takie próby powiązania życia i umysłu, które „nie mają fundamentu witalistycznego”, ponieważ witalizm wydaje się nie do pogodzenia z nowoczesną biologią¹. Autor dodaje: „rozważania tego artykułu nie są zamknięte i mam nadzieję, że zainspirują kontynuatorów”². Z takiej inspiracji chciałbym więc rozważyć tu pokrótce, właśnie w kontekście i w świetle badań Krzysztofa Chodasewicza, pewien specjalny rodzaj mocnego związku między życiem a umysłowością. Jest on specyficzny dla arystotelizmu, choć nie wydaje mi się, by miał jakiś mocny związek z ideami „witalizmu” (jakkolwiek by ten ostatni rozumieć). Krótko mówiąc, ograniczanie arystotelizmu do „witalizmu” wydaje się w ogóle bezzasadne³; sądzę raczej, że arystotelizm oferuje bardzo wiele w kwestiach związanych z definicją życia i jego wieloraką realizacją⁴. Związek życia i umysłu, który chciałbym tu przedstawić, pozostaje właśnie w bezpośredniej łączności z problematyką *definicji* życia oraz *wielorakiej realizacji* życia podejmowaną przez Krzysztofa Chodasewicza. W szerszym

¹ K. Chodasewicz, *Życie i umysł. Dwie strony tego samego zjawiska?*, rękopis.

² *Ibidem*, przypis 14.

³ Nie wnika tu w to, czy i w jakim sensie dałoby się określić arystotelików mianem witalistów; w jakiej mierze dla rozważanych tutaj spraw nie jest to kwestia zasadnicza. W sprawie witalizmu zob. np. K. Chodasewicz, *Emergenca w biologii — redukcjonizm versus organicyzm*, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 2 (2014), s. 381–401.

⁴ Podkreślają to niektórzy autorzy współcześni. Mark Bedau (*An Aristotelian Account of Minimal Chemical Life*, „Astrobiolgy” 10 (2010), s. 1011–1020) kontrastuje na przykład kartezjańskie i arystotelesowskie podejście do kwestii definiowania życia, optując za tym drugim i obwiniając to pierwsze za przynajmniej niektóre kontrowersje dotyczące natury życia. To jednak, na ile tego rodzaju pochwały arystotelizmu trafnie rozpoznają jego rzeczywistą naturę i zalety, jest osobną i dyskusyjną kwestią.

kontekście natomiast wszystkie tu wskazane kwestie mają bezpośredni związek z pewnym kluczowym wątkiem tradycyjnej metafizyki, w ramach którego życie traktuje się jako podstawowy przykład *istnienia*; do wątku tego wracam pod koniec artykułu.

Przedstawione uwagi dzielą się na trzy części: w pierwszej wskazuję, na czym wspomniany arystotelesowski mocny związek życia i umysłu polega, i przedstawiam argument na jego rzecz; w drugiej podejmuję w tym kontekście kwestię definicji życia; w trzeciej problematykę wielorakiej realizacji życia. W podsumowaniu natomiast odnoszę się do wspomnianego wątku metafizycznego.

1. Umysł i życie: arystotelesowski antybiologizm

Arystotelesowska idea mocnego związku między umysłem i życiem jest na tyle prosta i narzucająca się, że może się wydać trywialna: polega ona na tym, że same czynności umysłowe (a w szczególności różne akty rozumu, na przykład wnioskowanie) *jako takie* wprost są pewną formą bądź przejawem życia, w podobnym sensie jak na przykład rozmnażanie czy metabolizm (oczywiście nie wszystkim istotom żywym przypisujemy czynności umysłowe: do tej zasadniczej sprawy wracam w części drugiej)⁵. Mówiąc, że czynności umysłowe są pewną formą życia *jako takie* mam na myśli to, że są one formami życia *wcale nie* przez to, że są w jakiś sposób związane z procesami biologicznymi; niezależnie od tego, czy jakiś tego rodzaju związek zachodzi, czy też nie, czynności umysłowe *jako czynności umysłowe właśnie* są pewną formą życia. Co więcej, różne konkretne style czy tryby myślenia są pod tym względem porównywalne do różnych konkretnych mechanizmów metabolizmu. W podobny sposób można twierdzić, że również odczucia, postrzeżenia, emocje czy dobrowolne poruszanie się są *jako takie* pewnymi formami życia; niezależnie od tego, czy i w jaki sposób są one powiązane z pewnymi procesami biochemicznymi, jako takie i bezpośrednio stanowią one pewien przejaw życia. Jak powiada Arystoteles: „»życie« ma większą ilość znaczeń; cokolwiek posiada życie bodaj w jednym z nich, mówimy o nim, że »żyje«. Życiem jest na przykład rozum, zmysł, ruch z miejsca na miejsce i jego zatrzymanie; dalej ruch w sensie odżywiania oraz rośnięcie i umniejszanie”⁶.

Z tej perspektywy aktywność umysłu (a w szczególności rozumu) należy do puli pierwotnie rozpoznawalnych przejawów życia. Różnorodność tej puli — puli pierwotnie rozpoznawalnych przejawów życia — jest *prima facie* uderzająca, a potwierdzają ją dodatkowe zaskakujące odkrycia empiryczne⁷. Rzecz w tym, że zdaniem arystotelików częścią tej pierwotnie danej puli przejawów bądź form życia są

⁵ Zwrotu „czynności umysłowe” używam tu w szerokim sensie obejmującym percepcję, odczucia, wyobrażenia, pamięć i przypominanie sobie, akty rozumowe (jak formułowanie pytań i argumentów) czy akty woli (na przykład decyzje); zwrot „akty rozumu” stosuję tylko w odniesieniu do wąskiej grupy czynności umysłowych.

⁶ Arystoteles, *O duszy*, 413a21–25, tłum. P. Siwek, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

⁷ Chodzi np. o bakterie arsenowe z jeziora Mono w Kalifornii, dla których arsen nie jest trujący, lecz odgrywa rolę porównywalną do roli fosforu w innych istotach żywych (K. Chodasewicz, *Życie i umysł*, s. 10; *idem, Wieloraka realizacja i życie*, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 1 (2013), s. 129).

także rozmaite formy aktywności umysłowej, i to jako takie. Tym, co łączy wszystkie te aktywności, jest pewien rys autonomiczności sprawstwa bądź *inicjatywy* w działaniu (przeciwstawnej po prostu biernej reakcji na bodźce).

Z perspektywy współczesnej właśnie obecność rozumu na przytoczonej arystotelesowskiej liście przejawów życia (a tym bardziej na pierwszym miejscu tej listy) wydaje się dziwna. Odżywianie, rośnięcie i umniejszanie — a szerzej: metabolizm — wydają się dziś powiązane z życiem w sposób o wiele bardziej pierwotny i bezpośredni aniżeli rozum. Porównywalne do arystotelesowskiej współczesne listy przejawów życia rozumu właśnie nie wymieniają, nawet jeśli zawierają jakiś rodzaj odczuć czy wrażliwości na bodźce⁸; pomysł, że dowodzenie lematu przekątniowego Cantora jest powiązane z życiem w sposób równie pierwotny, jak oddychanie, ze współczesnej perspektywy uderza swą ekstrawagancją.

Stanowisko, w myśl którego *tylko* czynności badane bezpośrednio przez nauki biologiczne są w sposób bezpośredni i pierwotny powiązane z życiem, określiłbym (na użytek niniejszych rozważań) mianem *biologizmu życia* (BŻ)⁹. Z kolei stanowisko, w myśl którego aktywność umysłu jest również, i to jako taka, podstawową formą czy przejawem życia, określam na użytek niniejszych rozważań mianem *arystotelesowskiego antybiologizmu* (AB).

Teza BŻ jest blisko spokrewniona z tezą, którą Krzysztof Chodasewicz formuluje za Józefem Bremerem, że „badanie fenomenu życia jest zasadniczo możliwe całkowicie z perspektywy trzeciej osoby” — oczywiście w odróżnieniu od badania fenomenu umysłu¹⁰. Na gruncie AB, rzecz jasna, badanie życia nie jest możliwe całkowicie z perspektywy trzecioosobowej (a w każdym razie nie zachodzi wspomniany kontrast między życiem a umysłem), ponieważ umysł należy do istoty pewnych rodzajów życia.

Kontrast między AB a biologizmem życia można przedstawić również następująco. Przyjmijmy, że życiem pewnego bytu ożywionego *a* jest dokładnie to, co odróżnia *a* od bytów nieożywionych bądź nieżywych; w wypadku ożywionych bytów posiadających umysł zwolennik AB będzie twierdził, że także umysł bądź jego aktywność należy wprost do życia *a*; zwolennik BŻ natomiast będzie sądził, że życie *a* obejmuje rozmaite procesy biochemiczne zachodzące w *a*, ale już nie (a przynajmniej nie bezpośrednio) aktywność umysłową *a*.

⁸ Zob. np. K. Chodasewicz, *Definiować czy nie? Współczesne kontrowersje na temat potrzeby i sposobu definiowania życia*, „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 63 (2014), s. 501. Rozważana tam lista, pochodząca od Sagana (z hasła w *The New Encyclopedia Britannica*), obejmuje odżywianie się, metabolizm, oddychanie, poruszanie się, wzrost, reprodukcję i wrażliwość na bodźce zewnętrzne.

⁹ Ogólne pojęcie biologizmu może oczywiście budzić rozmaite wątpliwości, w szczególności związane z tym, czy powinno ono być zrelatywizowane do obecnego stanu nauk biologicznych (pod kątem ich standardowych przedmiotów bądź metod); podobną wątpliwość budzi np. ogólne pojęcie naturalizmu (zob. np. P. van Inwagen, *What is naturalism? What is analytical philosophy?*, [w:] *Analytic Philosophy without Naturalism*, A. Corradini, S. Galvan, E.J. Lowe (eds.), London-New York 2006, s. 79–80). Sądzę jednak, że na użytek niniejszych rozważań można pozostać przy wstępnie uchwytnym intuicyjnym sensie „biologizmu”.

¹⁰ K. Chodasewicz, *Życie i umysł*, s. 6; J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem świadomości*, Warszawa 2005, s. 142.

Pewien rodzaj sceptycyzmu względem BŻ jest charakterystyczny również dla autorów, którzy sądzą, że pewne rysy procesów fizjologicznych, specyficzne dla obecnych form życia na Ziemi (nawet dla wszystkich obecnych form życia na ziemi), mogą być powiązane z życiem tylko akcydentalnie; istota życia jest natomiast czymś bardziej ogólnym i abstrakcyjnym, dającym się ująć na przykład w kategoriach cybernetyki; ograniczanie się do obecnych form życia na Ziemi to wadliwe zawężenie puli przejawów i form życia¹¹. Z różnych względów jednak AB w sposób bardziej radykalny odrzuca biologizm życia, aniżeli wspomniani autorzy; nie utrzymują oni bowiem wprost, że pula przejawów życia powinna być rozszerzona akurat o umysł czy jego aktywności (a raczej, dla przykładu, o formy życia, które mogłyby istnieć na innych planetach czy też o domniemane pierwotne formy życia na Ziemi); ponadto zaś — wracam do tego wątku w części drugiej — zmierzają oni do zwykle, w odróżnieniu od arystotelików, do podania minimalnego zestawu warunków koniecznych i wystarczających do uznania czegoś za istotę żywą.

Zasadnicze pytanie jest teraz następujące: czy da się argumentować na rzecz arystotelesowskiego antybiologizmu? Czy spór między biologizmem życia a arystotelesowskim antybiologizmem może być rozstrzygany w sposób merytoryczny? Mogłoby się wydawać, że dwie okoliczności wykluczają możliwość merytorycznej obrony AB.

Po pierwsze, narzuca się następująca wątpliwość: czy rozstrzygnięcie tego sporu nie zależy wprost od decyzji terminologicznych bądź od tego, jaką definicję życia przyjmujemy? Czy ktoś, kto obstaje przy arystotelesowskim antybiologizmie i upiera się, że wnioskowanie jest związane z życiem równie ściśle jak oddychanie, nie posługuje się po prostu innym pojęciem życia, a w związku z tym kontrowersja nie ma w ogóle charakteru merytorycznego, lecz jedynie werbalny?¹² Ta wątpliwość, przynajmniej w wersji ogólnej, jest jawnie przesadna: wybór aparatury pojęciowej czy ustalenie definicji nie jest wyłącznie kwestią arbitralnych decyzji¹³.

Druga wątpliwość mogłaby wydać się poważniejsza; jest mianowicie jasne, że arystotelesowski antybiologizm obstaje przy bardziej potocznym pojęciu życia, podczas gdy biologizm życia przy zawężonym pojęciu życia stosowalnym w naukach biologicznych; jest też jasne, że każda systematycznie umotywowana definicja życia będzie w jakiś sposób odbiegała od potocznej wersji tego, co chcemy zdefiniować¹⁴. Ktoś mógłby więc zapytać, czy wąskie pojęcie życia, do którego odwołuje się biologizm życia, nie odchodzi od potocznego pojęcia życia właśnie w taki sposób, który jest merytorycznie uzasadniony praktyką nauk biologicznych, pomijając po prostu te aspekty pojęcia potocznego, które nie poddają się pewnym

¹¹ Zob. np. B. Korzeniewski, *Cybernetic Formulation of the Definition of Life*, „Journal of Theoretical Biology” 209 (2001), s. 275–276; w nieco podobnym duchu wypowiada się także A. Gecow, starając się scharakteryzować życie za pomocą „kompleksowego systemu pojęć umocowanego poza obszarem specyficznym dla życia” — w szczególności abstrakcyjnego pojęcia informacji (*Informacja, formalna celowość i spontaniczność w definicji życia (I odcinek szkicu dedukcyjnej teorii życia)*), „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 1 (2013), s. 108–109).

¹² K. Chodasewicz, *Życie i umysł*, s. 20.

¹³ Zob. *ibidem*; oraz K. Chodasewicz, *Definiować czy nie?*, s. 502–504.

¹⁴ K. Chodasewicz, *Definiować czy nie?*, s. 504.

rygorom poznawczym właściwym tym naukom; i czy tego rodzaju pominięcie nie jest właśnie merytorycznym argumentem na rzecz biologizmu życia?

Otóż wbrew tym wątpliwościom sądzę, że istnieje rozstrzygający argument na rzecz arystotelesowskiego antybiologizmu, a przeciwko biologizmowi życia; niech mi wolno będzie ten właśnie argument tu przedstawić i rozważyć dość szczegółowo zarzuty przeciw temu argumentowi.

Podstawowa idea jest następująca: gdyby życie nie było powiązane w sposób pierwotny i bezpośredni z umysłem, również *śmierć* nie byłaby z nim w sposób pierwotny i bezpośredni powiązana; tak jednak nie jest — do istoty śmierci istoty mającej umysł należy bowiem to, co dokładnie czyni ona z umysłem umierającego; śmierć takiej istoty *polega* także na czymś, co w śmierci dzieje się z jej umysłem (cokolwiek dokładnie by to było)¹⁵.

Ktoś mógłby skontrolować ten argument w sposób następujący: to, co dzieje się z umysłem umierającego, jest po prostu *skutkiem* — jednym z wielu różnorodnych skutków — samej śmierci (podczas gdy sama jej istota jest czysto biologiczna). Otóż poznanie tego skutku (podobnie jak i innych skutków) w oczywisty sposób poszerza nasze rozumienie fenomenu śmierci. Ale nie znaczy to, że sama śmierć *polega* na wywołaniu tego skutku bądź że skutek ów bądź jego wywołanie należą do samej istoty śmierci. W podobny sposób, ktoś mógłby dodać, wniknięcie w prawne czy moralne skutki czyjejs śmierci poszerza nasze zrozumienie fenomenu śmierci; ale nie znaczy to wcale, że śmierć *polega* na wywoływaniu tych skutków bądź że skutki te należą do samej istoty śmierci; są one raczej czymś względem samej istoty śmierci zewnętrznym. Śmierć, dla przykładu, rodzi pewne skutki dla prawa własności; ale skutki te nie należą do samej istoty śmierci: śmierć na nich nie polega; i podobnie, mógłby ktoś utrzymywać, śmierć rodzi pewne skutki dla umysłu, ale nie znaczy to wcale, że należą one do samej istoty śmierci. To opis biologiczny, do umysłu się nieodwołujący (mógłby ktoś rzec), ujmuje samą *istotę* śmierci — w odróżnieniu od różnorodnych jej skutków, które poszerzają naszą wiedzę o śmierci, ale do istoty samej śmierci nie należą. Czym innym jest bowiem sama istota śmierci — to, na czymś śmierć sama *polega*, czym innym zaś *przyczynowa rola*, jaką ona odgrywa (w szczególności w jakiejś konkretnej kulturze prawnej czy moralnej). Można by nazwać takie stanowisko biologizmem śmierci: uznaje on właśnie, że sama istota śmierci jest czysto biologiczna¹⁶.

Oczywiście gdy rozważamy to, co czyjaś śmierć czyni z umysłem kogoś innego, kto pozostał przy życiu, jej wpływ na umysł jest pewnym skutkiem zewnętrznym względem samej istoty owej śmierci; *cudza* śmierć *nie polega* na wpływaniu w jakiś sposób na mój umysł, polega raczej na tym, co dzieje się z samym tym kimś. Czy jednak to, co czyni *własna* śmierć z umysłem tego, kogo jest to śmierć, również jest skutkiem zewnętrznym wobec samej (czysto biologicznej) istoty jego śmierci?

¹⁵ Argument ten zakłada, że rozstrzygnięcia dotyczące natury życia pociągają za sobą pewne wnioski dotyczące natury śmierci, i w świetle tych wniosków mogą być również oceniane; wydaje mi się, że tego rodzaju związek między życiem a śmiercią jest nierozzerwalny.

¹⁶ Na marginesie: biologizm śmierci może w naturalny sposób iść w parze z pewnymi skrajnymi wersjami platońskiego spirytualizmu czy kartezjańskiego dualizmu; może też iść w parze z różnymi teoriami wędrowki dusz.

Do rozstrzygnięcia tej kwestii zwróćmy najpierw uwagę, że w wypadku pewnych schorzeń czy urazów jest właśnie tak, że istota danego schorzenia czy urazu jest czysto biologiczna, natomiast jej (taki czy inny) wpływ na umysł podmiotu jest czymś względem tej istoty zewnętrznym; przykładowo, istota zapalenia płuc jest czymś czysto biologicznym; i choć zapalenie płuc może mieć różnoraki wpływ na umysł, wpływ ten nie należy do istoty zapalenia płuc, lecz jest właśnie czymś względem owej istoty zewnętrznym; podobnie z paraliżem ręki o takiej czy innej etiologii: może on mieć wpływ na umysł, ale istota paraliżu jest czysto biologiczna¹⁷. Czy śmierć jest pod tym względem podobna do zapalenia płuc, czy paraliżu, tak że jej istota jest czysto biologiczna, a ewentualny wpływ na umysł wobec samej tej biologicznej istoty zewnętrzny? Sądzę, że zachodzi tu jednak uderzający kontrast między śmiercią a zapaleniem płuc czy paraliżem: o ile zapalenie płuc czy paraliż *polegają* na pewnej zmianie fizjologicznej w tkance, zaburzeniu w *aktywności* podmiotu (przy czym ta fizjologiczna zmiana może *skądinąd* mieć pewien wpływ na inne aspekty aktywności tegoż podmiotu), o tyle śmierć *polega* na czymś znacznie bardziej radykalnym: jest mianowicie *zniszczeniem* samego podmiotu czy ośrodka aktywności. Innymi słowy: wiemy po prostu z góry, że śmierć jest pod tym dokładnie względem czymś znacznie bardziej radykalnym aniżeli zapalenie płuc czy paraliż; o ile te ostatnie polegają na pewnych zmianach w aktywności podmiotu, które skądinąd mogą wpływać na inne jego aktywności, o tyle śmierć *polega* właśnie na zniszczeniu samego tego ośrodka czy podmiotu aktywności. Gdybym zachorował, zachowywałbym się inaczej, a ta odmienność mogłaby też mieć wpływ na mój umysł; ale gdybym umarł, *nie byłoby mnie*. Gdybym miał sparaliżowaną rękę, nie mógłbym nią poruszać ze względu na pewną zmianę fizjologiczną w mojej ręce; ale gdybym umarł, nie mógłbym poruszać ręką nie ze względu na pewną zmianę fizjologiczną w ręce, ale dlatego, że nie byłoby mnie: dlatego, że *nie miałby kto* nią poruszać.

Nie znaczy to wcale, że owo zniszczenie podmiotu musi być *zupełne*, musi być jego *unicestwieniem*; w każdym razie jednak, aby coś było *śmiercią*, musi być *zniszczeniem* podmiotu czy ośrodka aktywności, a nie po prostu pewnym zaburzeniem czy paraliżem owej aktywności, które miewają rozmaity wpływ na rozmaite inne sfery aktywności¹⁸. Pytanie, czy coś z tego podmiotu bądź ośrodka aktywności może przetrwać śmierć, a nawet w pewien sposób kontynuować aktywność tegoż podmiotu, jest nietrywialne; ale jest to właśnie pytanie o to, co z podmiotu czy ośrodka aktywności może *przetrwać zniszczenie* tego podmiotu.

Ze stanowiska biologizmu śmierci ktoś mógłby na to odpowiedzieć tak: oczywiście śmierć jest, w odróżnieniu od paraliżu czy innych zaburzeń fizjologicznych, zniszcze-

¹⁷ Zwróćmy uwagę, że chodzi tu zarówno o taki wpływ zapalenia płuc na umysł, który zakłada, że zapalenie płuc staje się *przedmiotem* aktów umysłu, jak i taki, który tego wcale nie zakłada.

¹⁸ To, że śmierć, czymkolwiek byłaby, musi być właśnie taką *radykalną* zmianą, przejawia się także w tym, że istnieją autorzy (na przykład Empedokles czy Leibniz), którzy utrzymują, że śmierć w ogóle w świecie nie zachodzi, a to, co się śmiercią wydaje, wcale w rzeczywistości nią nie jest; sens tych twierdzeń jest jasny właśnie dzięki temu, że śmierć rozumie się jako zmianę radykalną w wyżej wskazany sposób. Sądzę oczywiście, że autorzy, którzy są zdania, że śmierci w ogóle nie ma, myślą się w najbardziej zasadniczy sposób.

niem samego podmiotu czy ośrodka aktywności; ale owym ośrodkiem aktywności, o który tu chodzi, jest po prostu organizm: jest to więc czysto biologiczny ośrodek aktywności. Śmierć więc, mimo że jest zniszczeniem ośrodka aktywności, jest zniszczeniem czysto biologicznego ośrodka aktywności, i o tyle jest czymś czysto biologicznym. Czymś innym zaś jest *psychologiczny* ośrodek bądź podmiot aktywności; ze stanowiska biologizmu śmierci więc mógłby ktoś w dalszym ciągu utrzymywać, że istota śmierci jest czysto biologiczna, ponieważ polega ona na zniszczeniu czysto biologicznego ośrodka aktywności; jej wpływ na psychologiczny ośrodek aktywności jest natomiast czymś względem samej istoty śmierci zewnętrznym.

Sednem tego kontrargumentu jest z jednej strony odróżnienie *czysto biologicznego* ośrodka bądź podmiotu aktywności od *psychologicznego* ośrodka bądź podmiotu aktywności; śmierć jest tu traktowana jako zniszczenie tego pierwszego, które skądinąd może wpływać na ten drugi; powiedzenie, że w wyniku śmierci nie ma tego, kto poruszał swoją ręką, miałoby w tym ujęciu znaczyć, że nie ma *organizmu*, który poruszał swoją ręką. Z drugiej strony kontrargument ten wymaga postulowania specjalnego mechanizmu łączącego te dwa odrębne ośrodki aktywności: gdy poruszam swą ręką w zwykły sposób, miałoby to polegać na tym, że mój psychiczny ośrodek aktywności uruchamia w pewien sposób (z wykorzystaniem tego specjalnego mechanizmu) pewien odrębny, czysto biologiczny ośrodek aktywności i sprawia, że mój organizm porusza swą ręką; częścią tego mechanizmu musiałby być sposób, w jaki na bieżąco *odczuwam* ruch, i położenie swojej ręki, którą w zwykły sposób poruszam.

Sądzę jednak, że w kontrargumentie tym co najmniej problematyczne jest zarówno odróżnienie wspomnianych dwóch ośrodków aktywności, jak i postulowanie domniemanego mechanizmu wpływu jednego na drugi. Zwróćmy uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, nie ulega wątpliwości, że zarówno zdanie: „mój organizm porusza swoją ręką”, jak i zdanie „sprawiam, że mój organizm porusza swoją ręką” są zdecydowanie bardziej niejasne aniżeli zdanie „poruszam swoją ręką”, które miałyby wyjaśniać. Po drugie, wyjaśnienie związku między tymi dwoma domniemanymi podmiotami aktywności musiałoby uwzględniać kontrast, jaki zachodzi między sprawianiem, że mój organizm porusza swoją ręką, a sprawianiem, że pies w zaprzęgu, którym kieruję, porusza swoimi nogami. Kontrast ten jest uderzający: w szczególności *czuję* rękę, którą poruszam, w taki sposób, w jaki nigdy nie czuję nóg psa w zaprzęgu; *doświadczam wysiłku* w ręce, którą poruszam, w taki sposób, w jaki nigdy nie doświadczam wysiłku w nogach psa w zaprzęgu. Nie sądzę, aby jakkolwiek teoria odróżniająca dwa ośrodki aktywności i postulująca między nimi jakieś sprzężenie mogła temu kontrastowi uczynić zadość. Pierwotnym sposobem wyrażenia tego kontrastu jest bowiem to, że swoją ręką poruszam w sposób bezpośredni, ponieważ jest ona częścią *mnie*, czyli częścią ośrodka aktywności, którym właśnie ja jestem; co więcej, wydaje się zasadniczo niemożliwe, abym poruszał ręką kogoś innego w taki sposób, w jaki poruszam swoją ręką (chyba że ręką kogoś innego stałaby się *częścią mnie*)¹⁹.

¹⁹ W sposób szkicowy poruszam tu oczywiście bardzo wiele zagadnień związanych z analizą dobrowolnego ruchu własnego ciała, która skądinąd jest obecnie przedmiotem bardzo zaawansowanych

Skoro nie da się w naszkicowany tu sposób odróżnić dwóch odrębnych ośrodków aktywności, biologicznego i psychicznego, śmierć będąca zniszczeniem ośrodka aktywności polega także na czymś, co dzieje się z samym umysłem umierającego. W szczególności paraliż ręki może mieć istotę czysto biologiczną, a jej wpływ na umysł może być zewnętrzny względem samej tej istoty; śmierć jednak nie polega po prostu na biologicznym zaburzeniu, które uniemożliwia poruszanie ręką; polega raczej, jak już była mowa, na tym, że nie ma już tego, kto ową ręką poruszał: a jeśli polega ona na czymś takim właśnie, polega ona też na czymś, co dzieje się z umysłem tego kogoś. Skoro nie ma już tego, kto poruszał ręką, coś musiało stać się z jego umysłem.

Nie twierdzą tu bynajmniej, że śmierć polega na unicestwieniu jego umysłu; *nie* twierdzą wcale, że skoro nie ma tego, kto poruszał ręką, nie ma też jego umysłu. Twierdzą tu jedynie, że śmierć musi polegać również na czymś, co dzieje się z umysłem; tylko wtedy bowiem polega ona na tym, że nie ma tego, kto porusza ręką — a nie po prostu na jakiejś przeszkodzie w poruszaniu ręką. Zrozumienie istoty śmierci polega na zrozumieniu także tego, co dokładnie śmierć czyni z umysłem umierającego²⁰.

W podobny sposób można argumentować przeciw wspomnianej wyżej tezie (powiązanej ściśle z biologizmem życia), że fenomen życia da się zbadać wyczerpująco z perspektywy trzecioosobowej. Otóż gdyby to właśnie dało się zrobić, dałoby się wyczerpująco zbadać z perspektywy trzecioosobowej fenomen *śmierci*. Sądzą jednak, że to ostatnie nie jest możliwe: fenomen śmierci nie da się wyczerpująco zbadać z perspektywy trzecioosobowej. Jest tak dlatego, że do zrozumienia, czym jest śmierć istoty w jakikolwiek sposób świadomej, istotne jest także to, co dokładnie śmierć ta czyni ze świadomością tej istoty. Niezależnie od tego, do jakich szczegółowych rozstrzygnięć mielibyśmy tu dojść w wypadku ludzi czy zwierząt, zrozumienie istoty śmierci zakłada także zrozumienie, co śmierć czyni ze świadomością umierającego.

Ktoś mógłby skontrolować powyższe, rozróżniając śmierć i doświadczenie śmierci i twierdząc, że śmierć, w odróżnieniu od doświadczenia śmierci, może być badana właśnie w zupełności z perspektywy trzecioosobowej: jej istota jest bowiem czysto biologiczna, podczas gdy samo doświadczenie śmierci jest czymś względem samej

rozważań; według Hugh McCanna stanowi główny i podstawowy problem teorii działania w ogóle (zob. *Interview with Hugh J. McCann, Texas A&M University*, [w:] *Conversations on Human Action and Practical Rationality*, C. Mauro, S. Miguens, S. Cadilha (eds.), Newcastle upon Tyne 2013, s. 51); nie sposób wnikać tu w szczegóły tych kwestii. Wydaje mi się jednak, że nawet szkic, który tu przedstawiam, wystarczy, aby pokazać przynajmniej, że biologizm śmierci jest stanowiskiem *prima facie* niewiarygodnym.

²⁰ Ujęcie śmierci, którego tu bronię i które, jak mi się wydaje, daje się w sposób konkluzywny bronić w oparciu o podstawowe intuicje dotyczące śmierci, różni się od obu rozpowszechnionych w filozofii analitycznej ujęć śmierci: „śmierci jako kresu istnienia osoby” i „śmierci jako kresu istnienia organizmu” (w sprawie ich krótkiej prezentacji zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 74–86); w szczególności więc twierdzą, z jednej strony, że śmierć człowieka nie *polega* wyłącznie na kresie istnienia organizmu, lecz również na pewnym jego wpływie na umysł; z drugiej strony natomiast twierdzą, że śmierć *osoby* i śmierć *ciała* są z sobą logicznie powiązane, choć zarazem nie twierdzą, aby śmierć osoby była jej całkowitym unicestwieniem.

śmierci zewnętrznym. Oczywiście manewru takiego można dokonać w wypadku doświadczenia *cudzej* śmierci: jest ono czymś zewnętrznym względem samej tej cudzej śmierci. Sądzę jednak, że manewru takiego nie da się dokonać w wypadku doświadczenia *własnej* śmierci; w tym wypadku doświadczenie śmierci jest częścią samej śmierci; częścią samej śmierci jest to, co robi ona z doświadczeniem umierającego, z jego pierwszoosobową perspektywą. Jak była bowiem mowa, przestaje wówczas istnieć ktoś, kto odczuwa swoje ciało, na przykład swoją rękę, *od wewnątrz*, z tej właśnie osobliwej perspektywy; w pewnym sensie sama ta perspektywa znika (dla kontrastu: w przypadku znieczulenia nie tyle znika sama perspektywa, ile raczej, przez pewien czas, nic z tej perspektywy nie widać. Umysł *traci* tę perspektywę i ta właśnie utrata jest czymś, na czym śmierć właśnie polega; zrozumienie samej istoty śmierci polega także na zrozumieniu, czym dla samego umysłu jest utrata owej perspektywy oraz czy i w jakiej formie umysł może utratę tej perspektywy przetrwać²¹. Dlatego właśnie śmierć nie daje się badać w zupełności z perspektywy trzecioosobowej; a jeśli tak, to i życie nie daje się badać w zupełności z perspektywy trzecioosobowej²².

Ową argumentację przeciw biologizmowi śmierci podsumowałbym tak: gdyby istota śmierci była czysto biologiczna, jak utrzymuje biologizm śmierci, doniosłość i podniosłość śmierci byłaby taka sama, jak doniosłość i podniosłość choroby, paraliżu czy znieczulenia; rzecz w tym jednak, że *nie* jest ona taka sama. Ktoś mógłby oczywiście próbować dezawuować doniosłość i podniosłość śmierci: ale jeśli dezawuujemy doniosłość i podniosłość śmierci, trudno powiedzieć, co jeszcze moglibyśmy w ogóle traktować poważnie.

2. Umysł i życie: definicja życia

Zasadniczy problem, jaki nasuwa arystotelesowski antybiologizm, polega na tym, że utrzymuje on, że umysł jest w sposób istotny i bezpośredni powiązany z życiem, a zarazem *nie* twierdzi wcale, że wszystkie istoty żywe mają umysł;

²¹ Chrześcijańscy arystotelicy sądzą, że umysł zwierzęcia jest zasadniczo ze swej natury ograniczony do tej właśnie wewnętrznej perspektywy, przejawiającej się w odczuciu własnego ciała i w percepcji z perspektywy zajmowanej przez to ciało; dla umysłu zwierzęcego, czymkolwiek by nie był, inna perspektywa jest zasadniczo niedostępna. Dlatego właśnie utrata tej perspektywy jest w wypadku umysłu zwierzęcego równoznaczna z unicestwieniem samego tego umysłu, który do tej perspektywy jest ograniczony. Inaczej jednak rzecz się przedstawia w wypadku umysłu ludzkiego, który jest zasadniczo zdolny do przyjmowania różnorodnych perspektyw, w tym do różnorodnego wykraczania poza perspektywę odczucia własnego ciała i percepcji z jego właśnie punktu widzenia (jak powiada Spaemann: „rozum jest taką zdolnością człowieka, która pozwala nam patrzeć na siebie od zewnątrz, widzieć siebie w pewnym sensie oczyma innych czy też [...] widzieć, że istnieje taka perspektywa spojrzenia na nas, która nie jest perspektywą tej istoty żyjącej, jaką my jesteśmy”; R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Lublin 1997, s. 112); można dodać: umysł ludzki może, dla przykładu, przyjąć nawet perspektywę cybernetyczną czy biologistyczną w rozważaniu pewnego problemu. W związku z tym utrata wewnętrznej perspektywy odczucia i percepcji nie jest wcale jednoznaczna z unicestwieniem tego umysłu.

²² Sprawa pierwszo- i trzecioosobowej perspektywy doświadczenia śmierci nasuwa oczywiście wiele bardzo trudnych zagadnień (ich szkic daje Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, s. 91–97).

przeciwnie, obstaje raczej, że pewne istoty żywe, na przykład rośliny, w żadnym sensie umysłu *nie mają*. To połączenie wprost kłóci się z intuicją, że istnieje pewne minimum wspólne wszystkim istotom żywym, pewien wspólny im *rdzeń*, który jest samą istotą życia i który powinien być ujęty w definicji wyłuszczonej wspólne warunki konieczne i wystarczające do uznania czegoś za istotę żywą; i że tylko to, co do tego wspólnego minimum i rdzenia należy, jest w sposób istotny i wewnętrzny z życiem powiązane.

W rzeczy samej Arystoteles stwierdza wprost, że *nie da się*, z racji ściśle merytorycznych, podać ogólnej definicji życia, która, podając minimum warunków koniecznych i wystarczających do bycia żywym, ujmowałaby sam *rdzeń* życia, wspólny wszystkim istotom żywym. Zarazem jednak nie jest to po prostu jałowa i nieinteresująca deklaracja braku zainteresowania definicjami ogólnymi; Arystoteles twierdzi bowiem, że różne rodzaje istot żywych bądź życia *układają się w pewien szereg* i że zrozumienie natury życia nie polega na uchwyceniu pewnych rysów wspólnych wszystkich elementów tego szeregu, lecz raczej na uchwyceniu *zasady następstwa* w tym szeregu²³. Co więcej, Arystoteles sądzi, że ściśle podobne problemy z definiowaniem i ściśle podobny rodzaj możliwej definicji znamy już skądinąd, mianowicie z matematyki (w wypadku szeregu wielokątów); ogólne pojęcie istoty żywej jest więc pod pewnymi względami podobne do ogólnego pojęcia *n-kąta*²⁴. Chodzi więc nie tyle o to, aby zarzucić w ogóle pomysł definiowania życia, ile raczej zwrócić uwagę, że z racji ściśle merytorycznych definicja życia będzie miała pewną specyficzną postać, która zresztą jest nam skądinąd znana. Z punktu widzenia ogólnej problematyki i metodologii definicji jest to oczywiście poważna i ciekawa sugestia, a nie po prostu namowa do rezygnacji z prób zdefiniowania życia. Ta właśnie sugestia, jak mi się wydaje, stanowi sedno Arystotelesowskiego wkładu do problemu definiowania życia.

W tym właśnie kontekście Arystoteles stwierdza, że elementy wcześniejsze w szeregu w pewien sposób zawierają się zawsze w elementach późniejszych²⁵. Stwierdzenie to ma dwa podstawowe aspekty. Po pierwsze, w pewien sposób element pierwszy szeregu jest obecny w następujących po nim; w pewnym sensie więc jest im wspólny. Bynajmniej jednak nie jest tak, że uchwycenie tego pierwszego i w pewien sposób wspólnego elementu prowadzi nas do wspólnego rysu zasadniczego wszystkich elementów szeregu, wspólnego im wszystkim *minimum*, który taki właśnie rys stanowi; tym, co jest zasadnicze dla szeregu, jest raczej właśnie specyficzna dla niego *zasada następstwa*, a nie po prostu element pierwszy. Po drugie, owa zasada następstwa wskazuje, w jaki dokładnie sposób element poprzedni jest włączany do elementów następnych; dałoby się też ogólnie powiedzieć, że następnik nie jest po prostu poprzednikiem z dodaniem czegoś więcej, lecz raczej pewną nową całością, w którą poprzednik jest w pewien specyficzny sposób włączony.

²³ Arystoteles, *O duszy*, 414b20–415a13. Historyczny przegląd problematyki uporządkowanych serii w tym właśnie kontekście u Arystotelesa daje D.M. Balme, *Genus, Species and Ordered Series in Aristotle*, „Phronesis” 7 (1962), s. 67–90. Ściśle rzecz biorąc, we wskazanym miejscu Arystoteles nie rozważa życia w całej ogólności, lecz jedynie życie istot cielesnych bądź mających pewien aspekt fizyczny.

²⁴ Arystoteles, *O duszy*, 414b20–415a1.

²⁵ *Ibidem*, 414b28–31.

Można zilustrować to podanym przez Arystotelesa przykładem szeregu wielokątów (n -kątów). Trójkąt jest pierwszym elementem w owym szeregu i jest, jak powiada Arystoteles, w pewien sposób obecny w kolejnych wielokątach. Oczywiście nie jest tak, że czworokąt da się rozłożyć na dwie części, z których jedną jest trójkąt, a drugą czwarty dodany kąt; i podobnie pięciokąt nie składa się z czworokąta i jeszcze jednego kąta. Nie jest też tak, że trójkątność stanowi niejako wspólny rdzeń wszystkich wielokątów w szeregu; analiza trójkątności nie mówi nam wszak nic szczególnie istotnego o wielokątności w ogóle. Jest oczywiście tak, że własność posiadania (przynajmniej) trzech kątów jest wspólna dla wszystkich wielokątów w szeregu. Ta wspólna własność jednak nie należy do wspólnego rdzenia wszystkich wielokątów w szeregu; jej zrozumienie nie jest kluczem do zrozumienia wielokątności (co więcej, jej zrozumienie nie jest nawet kluczem do zrozumienia istoty trójkąta); jest tak dlatego, że każdy dodany kąt w zasadniczy sposób modyfikuje trzy kąty; w pewnym sensie da się powiedzieć, że posiadanie trzech kątów jest czymś innym dla trójkąta, czymś innym zaś dla czworokąta, a czymś jeszcze innym dla pięciokąta. Każdy z wielokątów stanowi pewną zwartą całość, której aspektem jest posiadanie (przynajmniej) trzech kątów, i owa zwarta całość w pewien sposób modyfikuje własność posiadania trzech kątów. O istocie wielokąta stanowi raczej to, w jaki dokładnie sposób kolejny n -ty kąt modyfikuje pozostałe $n-1$ kątów, stanowiąc o odmienności n -kąta od $n-1$ -kąta.

Kieruje to uwagę w stronę definicji indukcyjnych (lub przynajmniej niektórych przypadków definicji indukcyjnych). Dla przykładu — to oczywiście tylko szkicowa sugestia — von Neumanna mnogościowa definicja liczb naturalnych nie ujmuje wcale jakiegoś minimum wspólnego dla wszystkich liczb naturalnych, i wcale do tego nie zmierza; nawet jeśli takim minimum wspólnym wszystkim liczbom jest w jakimś sensie zbiór pusty czy zero, nie są one przecież tym właśnie, co przede wszystkim chce ująć definicja indukcyjna; nie są one jakimś wspólnym rdzeniem wszystkich liczb naturalnych, który powinien być ujęty w definicji. Definicja von Neumanna wskazuje raczej pewną zasadę konstrukcji takiego uporządkowanego szeregu, a dokładniej: przejścia do *następnego* elementu w takim szeregu. Ujmuje więc pewien specjalny sposób, w jaki poprzednik jest włączany do następnika²⁶.

Zarówno wspomniany przez Arystotelesa szereg wielokątów, jak i von Neumanna konstrukcja liczb naturalnych, mogą być oczywiście tylko pewnymi modelami, które należałoby brać *cum grano salis*. To, gdzie dokładnie załamywałyby się ewentualne podobieństwa, a gdzie dokładnie byłyby one mocne i dosłowne, jest oczywiście kwestią nietrywialną i zapewne sporną. Wydaje mi się jednak, że zasadniczy wydzźwięk zastosowania tych modeli do problematyki definicji życia jest następujący. Istoty żywe tworzą uporządkowany z istoty szereg różnych typów *ośrodków aktywności*. W szeregu tym istnieje element minimalny, charakteryzujący się pewnym minimum funkcji życiowych: minimum życiowego ośrodka

²⁶ W sprawie definicji von Neumanna zob. np. T. Batóg, *Podstawy logiki*, Poznań 1994, s. 333–338. Przykład von Neumanna konstrukcji liczb naturalnych odgrywa też, co istotne, ważną rolę w pewnych współczesnych wykładniach sporów wokół idei i liczb w kręgu Platonijskim (zob. np. G.E.M. Anscombe, *The Early Theory of Forms*, [w:] *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. 1. *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford 1981, s. 17–18); te zaś spory ewidentnie wiążą się z arystotelesowskim przykładem serii wielokątów.

aktywności. W pewien sposób ten element minimalny, owo minimum życiowego ośrodka aktywności, włączany jest do kolejnych elementów szeregu. Nie jest jednak tak, że analiza owego minimum aktywności życiowej odkrywa sam rdzeń życia, wspólny dla wszystkich ośrodków aktywności życiowej. Ta właśnie intuicja jest w wypadku życia zawodna, z racji ściśle merytorycznych, podobnie jak z racji ściśle merytorycznych zawodna jest w wypadku trójkątności i szeregu wielokątów czy zbioru pustego i konstrukcji liczb naturalnych von Neumanna. Wydaje się, że biologizm życia jest wytworem tej właśnie zawodnej intuicji: ogranicza on bowiem istotę życia do pewnego wspólnego wszystkim istotom żywym minimum. Tymczasem, podobnie jak w wypadku szeregu wielokątów czy konstrukcji von Neumanna, sednem jest raczej zasada następstwa w szeregu, czyli w szczególności sposób, w jaki poprzednik jest włączany do następnika. W szczególności więc, dla zrozumienia istoty życia istotne byłoby zrozumienie sposobu, w jaki biologiczny ośrodek aktywności włączany jest do wyższego ośrodka aktywności (mającego funkcje psychiczne). Jak starałem się pokazać w punkcie pierwszym, w istocie mającej funkcje psychiczne nie da się wyodrębnić dwóch osobnych ośrodków bądź podmiotów aktywności: jednego czysto biologicznego, a drugiego psychicznego; funkcje psychiczne i czysto biologiczne są w nim raczej aspektami *jednego ośrodka aktywności* — podobnie jak w czworokącie nie da się wyodrębnić dwóch figur, trójkąta i jednokąta (lub też trójkąta i dodanego doń jednego kąta), lecz raczej trzy kąty stanowią w nim pewien aspekt jednej figury o specyficznej naturze, którą jest czworokąt.

Z tej perspektywy więc kluczem do zrozumienia istoty życia byłoby uchwycenie tego, w jaki sposób czysto biologiczny ośrodek aktywności jest *włączany* do ośrodka aktywności wyższego rzędu — w tym sensie, że pewne mechanizmy właściwe ośrodkowi aktywności niższego rzędu stają się pewnymi aspektami działania wyższego ośrodka aktywności. Przykładowo więc, kluczem do zrozumienia istoty życia byłoby uchwycenie różnicy między sposobem, w jaki mogą dobrowolnie posługiwać się *zewnątrznym* i *odrębnym* ośrodkiem aktywności niższego rzędu (na przykład sterując psim zaprzęgiem), czyli sposobem, w jaki mogą posłużyć się fizjologicznymi mechanizmami napinania mięśni innej istoty żywej, a sposobem, w jaki posługują się *własnymi* mechanizmami fizjologicznymi napinania mięśni; w tym drugim wypadku fizjologiczne mechanizmy napinania mięśni, inaczej niż w wypadku drugim, stają się bowiem częścią bądź aspektem *ośrodka aktywności dobrowolnej*. Uchwycenie sposobu, w jaki fizjologiczny mechanizm napinania mięśni staje się częścią bądź aspektem *ośrodka aktywności dobrowolnej*, byłoby analogonem uchwycenia sposobu, w jaki, w konstrukcji von Neumanna, elementy poprzednie są włączane do następnika: w konstrukcji von Neumanna sposób ten stanowi o istocie liczb naturalnych, tu natomiast stanowi o istocie *życia*.

Praktycznie rzecz ujmując, oznacza to, że problematyka istoty i definicji życia jest *bezpośrednio* związana z problematyką sposobu, w jaki istoty żywe *poruszają własnym ciałem* i kontrastem między tym sposobem a sposobem, w jaki mogą one

wprawiać w ruch *inne istoty żywe*²⁷. Zatarcie tego kontrastu jest zapoznaniem samej istoty życia, zrozumienie go — jest zrozumieniem istoty życia.

Z tej wreszcie perspektywy biologizm życia podobny jest do stanowiska, w myśl którego istotą i rdzeniem wszystkich liczb naturalnych w konstrukcji von Neumanna byłby zbiór pusty; bądź stanowiska, w myśl którego istotą wszystkich wielokątów byłaby trójkątność.

3. Umysł i życie: wieloraka realizacja

Na koniec krótko o tym, jak arystotelesowski związek między umysłem a życiem wiąże się z problematyką wielorakiej realizacji życia²⁸. Zarysowane w punkcie drugim arystotelesowskie stanowisko w kwestii istoty życia sugeruje bowiem, że w pewnym ważnym i godnym odnotowania sensie życie jest wielorako realizowane. Chodzi tu jednak nie tyle o ten sens wielorakiej realizacji, który współcześnie najbardziej się narzuca — o różne realizacje pewnej cechy funkcjonalnej w różnych materiałach czy strukturach (jak to ma miejsce w argumentach z konwergencji czy neuroplastyczności bądź z arbitralności kodu DNA²⁹) — a w związku z tym o różne realizacje życia zdefiniowanego w sposób czysto funkcjonalny; chodzi raczej o to, że różne elementy w szeregu uporządkowanym mogą na różne sposoby realizować podobne skądinąd własności. Przykładowo więc, własność posiadania (przynajmniej) trzech kątów realizuje się na różne sposoby w trójkącie, czworokącie i pięciokącie; naddane kąty zasadniczo modyfikują sposób, w jaki dana figura posiada przynajmniej trzy kąty. W podobny sposób można utrzymywać, że zdolność napinania mięśni, niezależnie od kwestii konwergencji i neuroplastyczności, realizuje się na różne sposoby w winniczku i w skrzypku-wirtuozie (i byłoby tak nawet wtedy, gdyby od strony mechanizmów fizjologicznych zdolności te wyglądały podobnie). W podobnym także sensie (wracając do przykładu z artykułu *Życie i umysł* Krzysztofa Chodasewicza) rozpoznanie stanu otoczenia konieczne do wystąpienia ujemnych i dodatnich sprzężeń zwrotnych może realizować się na różne sposoby (różniące się właśnie z uwagi na całość ośrodka aktywności, którego są pewnymi niesamodzielnymi aspektami), przy czym w niektórych wypadkach byłoby to coś, co tylko w bardzo uogólnionym sensie daje się określić mianem rozpoznania.

Jest to oczywiście bardzo specyficzny sens czy rodzaj wielorakiej realizacji czegoś. Zważywszy jednak na to, że samo pojęcie wielorakiej realizacji występujące

²⁷ Są oczywiście takie ujęcia życia, z którymi powyższe stoi w jaskrawej sprzeczności; np. A. Gecow twierdzi, że skoro młotek powstał i istnieje w ramach procesu życia, a poza nim istnieć praktycznie nie może, to powinien być uznany za żywy, mimo że „z naszego ludzkiego, subiektywnego punktu widzenia” jest martwy: „wszystkie elementy procesu życia są podobnie żywe”; „proces życia” uznaje się tam za coś pierwotnego, a różnicę między obiektem ożywionym a nieożywionym za rzecz wtórną i raczej nie zasadniczą (*Informacja, formalna celowość i spontaniczność*, s. 108). Wydaje mi się, że przeciwko takiemu ujęciu życia przemawia to, że nie daje ono adekwatnego ujęcia indywidualnej śmierci.

²⁸ Zob. K. Chodasewicz, *Wieloraka realizacja i życie*, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne” 1 (2013), s. 114–134.

²⁹ *Ibidem*, s. 124–140.

we współczesnych dyskusjach jest ewidentnie wieloznaczne³⁰, ten sens wart jest chyba przywołania. Przede wszystkim jednak wymaga on przywołania dlatego, że jest bezpośrednio powiązany z samą problematyką istoty życia.

4. Podsumowanie: życie i istnienie

W tradycji arystotelesowskiej życie jest traktowane jako podstawowy rodzaj i główny przykład czegoś zdecydowanie bardziej ogólnego i metafizycznie fundamentalnego, mianowicie *istnienia*. Jak powiada Arystoteles, „istnieć dla istot żywych to to samo, co żyć” (w wersji łacińskiej: *vivere viventibus est esse*)³¹; Akwinata przytacza tę maksymę Arystotelesa przynajmniej jedenaście razy. Ta okoliczność ma w tradycji arystotelesowskiej fundamentalne znaczenie, zarówno jeśli chodzi o analizy istnienia, jak i o analizy życia.

Jeśli chodzi o sprawę pierwszą, kieruje ona uwagę ku tak zwanemu witalnemu odcieniowi czasowników *einai* czy *istnieć* (gdy mówimy o kimś, że istnieje, mamy na myśli, to, że żyje, a gdy mówimy, że już go nie ma, mamy na myśli to, że zmarł); każe też uznać, że ogólne pojęcie istnienia używane w metafizyce, przynajmniej w jednym z wielu ważnych sensów, powinno być traktowane jako *uogólnienie pojęcia życia*; w związku z tym każe też odróżnić pojęcie istnienia wyrażane kwantyfikatorem egzystencjalnym (lub konstrukcjami typu ‘*es gibt*’ czy ‘*there is*’) od tego pojęcia istnienia, które jest uogólnieniem pojęcia życia; używając tego właśnie drugiego sensu ‘istnienia’, mówimy, że pewne indywiduum zaczyna bądź przestaje istnieć³². Wszystko to są bowiem rozstrzygnięcia fundamentalne dla różnych działów metafizyki i ontologii.

Jeśli chodzi o sprawę drugą, czyli samą problematykę życia, skojarzenie życia z istnieniem skutecznie blokuje rozmaite formy i zastosowania biologizmu życia i śmierci; każe bowiem pamiętać, że moje życie to dokładnie tyle co moje istnienie.

Jest chyba okolicznością wielce znamioną, że ta właśnie tradycja kojarzenia życia i istnienia, którą symbolizuje maksyma *vivere viventibus est esse*, jest dziś zasadniczo zapomniana (choć oczywiście nie brakuje znakomitych wyjątków, jak P.T. Geach czy R. Spaemann). Skutki tego zapomnienia są ogromne zarówno dla filozofii biologii, jak i dla metafizyki czy ontologii. Z jednej strony w wielu dociekaniach nad istotą życia wydaje się dominować biologizm życia; z drugiej strony również metafizycy czy ontolodzy zajmujący się problematyką istnienia często

³⁰ W sprawie przeglądu rozmaitych wątpliwości zob. np. K. Chodasewicz, *Empiryczne racje argumentu z wielorakiej realizacji*, „Rocznik Kognitywistyczny” 1 (2007), s. 17–18; *idem*, *Wieloraka realizacja i życie*, s. 122–124.

³¹ Arystoteles, *O duszy*, 415b13.

³² Zob. np. G.E.M. Anscombe, P.T. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 117; P.T. Geach, *What Actually Exists?*, [w:] P.T. Geach, *God and the Soul*, London 1969, s. 65–74; P.T. Geach, *Form and Existence*, [w:] *ibidem*, s. 42–64; J. Wojtysiak, *Życie jako sposób istnienia (Ingardenowska koncepcja życia)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1–2 (1999), s. 17–25; R. Spaemann, *Über die Bedeutung der Worte ‘ist’, ‘existiert’ und ‘es gibt’*, „Philosophisches Jahrbuch” 117 (2010), s. 1–19; M. García, *Vivere viventibus est esse? The Relevance of Life for the Understanding of Existence*, „Philosophisches Jahrbuch” 119 (2012), s. 347–374; M. Głowala, *Istnienie i życie. Uwagi na marginesie zasady vivere viventibus est esse*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 149–164.

nie upominają się o ów bliski związek między życiem a istnieniem: nie traktują bowiem pojęcia istnienia jako uogólnienia pojęcia życia. To ostatnie dotyczy nie tylko filozofów skupiających się na kwantyfikatorskim sensie istnienia, jak autor *On What There Is*, ale także przynajmniej niektórych tomistów egzystencjalnych, którzy często wcale nie odwołują się do tego, że pojęcie istnienia, w zajmującym ich sensie, jest uogólnieniem pojęcia życia, i w tej właśnie perspektywie przede wszystkim powinno być objaśniane. Wszystko to, jak mi się wydaje, można traktować jako pewne przejawy zapoznania istoty życia; a jeśli Arystoteles ma rację, jest ono zgubne dla wielu dziedzin filozofii.

Mind and the definition of life: An Aristotelian contribution

Summary

In the paper I do three things: (i) I argue for the claim I call “Aristotelian Anti-Biologism”. This claim is that mental phenomena, and the activity of the power of reason in particular, are as such essential for life in the way in which, for example, metabolism or reproduction are essential for it; so I reject the claim (which I call “The Biologism of Life”) that only biological phenomena (as opposed to mental ones) are essential for life. The main line of argument is that if mental phenomena were not essential for life, they were not essential for death; but, pace “The Biologism of Death” (the claim that death consists in some pure biological phenomena), mental phenomena are essential for death; I discuss “The Biologism of Death” in some detail and I offer some arguments against it, focusing mainly on the analysis of the voluntary movement of the body (the rejection of “The Biologism of Death” does not amount to rejection of the immortality of the human soul). Then (ii) I focus in this context on Aristotle’s suggestion that the definition of life is similar to an inductive definition (it does not focus on common traits of living beings, but instead grasps the principle of succession in an ordered series of kinds of living beings). Here I offer some analogies between life and some details of von Neumann’s set-theoretical definition of natural numbers. Finally (iii) I focus on the issue of the multiple realizability of life.