

Adriana Schetz

Umysł i ciało wedle Thomasa Nagela

Każda istota, która ma jakieś stany mentalne, tzn. taka, która pragnie, wątpi, odbiera wrażenia zmysłowe itd., z pewnością w jakiś sposób doświadcza świata. Można powiedzieć, że istnieje punkt widzenia albo perspektywa, z której odbiera ona rzeczywistość. Pojęcie perspektywy zakłada pojęcie świadomości. Ilekroć bowiem myślimy o czymś punkcie widzenia, tylekroć przyjmujemy milcząco, że ktoś, kogo jest to punkt widzenia, ma pewne stany mentalne, do których może się odnosić. Tę możliwość niejako wglądu w swoje prywatne stany mentalne z jednoczesną możliwością skierowania uwagi na doświadczany przedmiot nazywa się świadomością. Wrażenie kolistości związane z mówieniem o świadomości, gdy wychodzi się od pojęcia doświadczenia i na nim kończy, jest słuszne, aczkolwiek nie jest błędem hermeneutycznym. W przypadku świadomości mamy bowiem do czynienia z częstym przenikaniem się pewnych procesów mentalnych, co nie wyklucza następowania ich po sobie. Chodzi o to, że zajmowanie określonej perspektywy pokrywa się z doświadczeniem (jako doświadczeniem w pewien sposób świata), tj. zakłada skierowanie podmiotu doświadczenia na przedmioty świata zewnętrznego oraz na własne stany mentalne („przedmioty umysłu”). Gdy zapytać, o jakim rodzaju „skierowania podmiotu” mowa, okazuje się, że chodzi o wyszukiwanie, zauważanie czegoś. W tradycji filozofii greckiej na oznaczenie takiej czynności używano terminu *aisthesis*, czyli po prostu „doświadczenie”. Koło hermeneutyczne wydaje się więc nieuniknione.

Aby nie popaść w trudności tego rodzaju, często przyjmuje się, że pojęcie świadomości jest pojęciem pierwotnym, tzn. definiuje się je jedynie w kontekście systemu, w którym występuje, a do którego jest przyjęte na mocy konwencji jako niezdefiniowane. W filozofii pojęcie świadomości występuje obok pojęcia umysłu, a nawet więcej – jest przez nie na ogół zakładane. Przez umysł rozumie się bowiem zazwyczaj to, co jest zdolne do świadomego poznania i refleksji. Nawet ci, którzy zasadniczo dla filozofii umysłu zagadnienia widzą w czymś innym niż w fakcie występowania w fizycznym świecie świadomości, nie muszą zaprzeczać,

że u podłoża wszelkich procesów i zjawisk określanych mianem życia umysłowego leży właśnie świadomość. Głębokie przeświadczenie o fakcie odrębności ontycznej procesów mentalnych od procesów fizycznych zachodzących w mózgu, niemające nic wspólnego z przekonaniami religijnymi, wydaje się powstawać na skutek takiego, a nie innego charakteru naszych pojęć. Pojęcie tego, co jest mentalne, ma bowiem pewne własności, których odmawia się pojęciu tego, co jest fizyczne. Na przykład bez trudu integruje się ono z pojęciami wypracowanymi na gruncie psychologii. Pojęcie stanu fizycznego nie posiada takiej zdolności. Użycie, powiedzmy, pojęcia (mentalnego) doznawania chłodu i pojęcia (fizycznego) określonych zmian na pewnym obszarze sieci neuronów w celu wyjaśnienia pewnego zjawiska pokazuje, na czym polega niewspółmierność kategorialna obu takich pojęć. Zawsze bowiem, gdy mówimy np. o doznawaniu chłodu, mamy na myśli to, jakie odczucia w nas wywołuje pewien stan fizyczny. Gdy natomiast opisujemy pewien stan fizyczny, abstrahujemy od subiektywnej perspektywy doznań.

„Niesforność” świadomości, wyrażająca się w trudnościach z jej opisaniem i wyjaśnieniem mechanizmów jej wyłonienia się z „tworzywa” obecnego w świecie fizycznym, jest przyczyną dzielenia przez niektórych filozofów problemów związanych ze zjawiskiem świadomości na tzw. trudne, czy głębokie, i łatwe. David Chalmers¹ na przykład do problemów łatwych zalicza zagadnienie dyspozycji do dyskryminacji bodźców, kontrolowania zachowań oraz monitorowanie stanów wewnętrznych itp. Mianem problemu głębokiego określa zaś to, że nie potrafimy zrozumieć, jak to jest możliwe, że zorganizowane fizycznie istoty mogą mieć subiektywne doświadczenia. Trudnym czy głębokim problemem, na jaki napotykamy, analizując fenomen umysłu, jest fakt, iż jest coś takiego jak bycie danym podmiotem doświadczenia, a my nie potrafimy tego faktu wyjaśnić w oparciu o wiedzę z zakresu psychologii, neurofizjologii, biologii czy fizyki. Zawsze bowiem, gdy opisujemy i wyjaśniamy pracę mózgu w kategoriach fizycznych, mówimy o określonych zmianach w gospodarce chemiczno-elektrycznej mózgu, jego budowie i powiązaniu jego funkcjonowania z innymi organami i gruczołami itp. Nie mówimy jednak nic na temat mechanizmu subiektywnego doznawania w takim kształcie, w jakim ono faktycznie przebiega.

Bez wątpienia tym, co sprawia, że umysł staje się czymś filozoficznie fascynującym, jest właśnie fakt świadomości rozumiany w tym drugim, głębokim sensie.

Trudno określić związek, jaki zachodzi między świadomością a procesami przebiegającymi w fizycznie zorganizowanym świecie (w skrócie problem umysł-ciało). Można nawet odnieść wrażenie, że szczegółowe i dogłębne wyjaśnienie tego zjawiska jest w zasadzie niewykonalne, tzn. że nie jest to kwestia jedynie

¹ *Consciousness and its Place in Nature*, w: S. Stich, T.A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2003, s. 102–42.

trudności technicznych (związanych z naszą niewiedzą czy brakiem narzędzi badawczych), ale realny *metafizyczny* problem.

Jednym z ujęć, w ramach którego podejmuje się próbę rozwiązania kwestii umysł–ciało, jest tzw. identycznościowa teoria umysłu. Jej przedstawicielem był Thomas Nagel we wczesnym etapie, tj. w latach 60., swoich dociekań nad naturą umysłu. Nawet wtedy jednak dostrzegał zagadkowość świadomości. Nieco później, w latach 70., wyraźnie odszedł od fizykalizmu, rozumianego bardziej jako pewien pogląd na naturę rzeczywistości aniżeli „program” badawczy, i zaczął mówić o dwóch niesprowadzalnych do siebie własnościach: fizycznej i mentalnej – oraz podkreślał od tej pory stanowczo nieredukowalność problemu świadomości do innych kwestii. W ostatniej fazie dociekań, od końca lat 80., odszedł od obu tych rozwiązań na rzecz stanowiska zbliżonego do teorii podwójnego aspektu Benedykta Spinozy.

W pierwszym paragrafie niniejszego artykułu omówię stanowisko fizykalistyczne w kształcie, jaki nadał mu Nagel w artykule *Physicalism*². W drugim paragrafie skupię się na pojęciu identyczności teoretycznej odgrywającej istotną rolę w fizykalistycznej koncepcji umysłu prezentowanej przez Nagela. W paragrafie trzecim przejdę do omówienia tej fazy dociekań Nagela, w której jest mowa o dualizmie własności. Zasadniczo poglądy te wyłożone są w artykule Nagela *What Is It Like to Be a Bat?*³. W czwartym paragrafie zatrzymam się przy ostatnio przyjmowanym przez autora stanowisku, wskazując na pewne trudności i zarzuty kierowane w stosunku do przyjmowanego przez niego i kluczowego w jego koncepcji pojęcia umysłu, wrażenia zmysłowego czy też doznania. Kończącą konkluzją jest twierdzenie, że najczęściej formułowany, m.in. przez A. Moore’a, zarzut negujący zasadność mniemania o nieredukcyjnym charakterze doznań jest, w konfrontacji z szerszymi poglądami Nagela, nie do utrzymania.

1. Co to znaczy być fizykalistą?

We wczesnym etapie formowania się poglądów Nagela na problem relacji umysł–ciało definiuje on fizykalizm, jako „tezę, że osoba ze wszelkimi swoimi mentalnymi atrybutami nie jest niczym innym niż jej ciało ze wszelkimi jego fizycznymi atrybutami”⁴. Innymi słowy, fizykalizm rozpatrywany jako stanowisko z zakresu problematyki filozofii umysłu przyjmuje, że między tym, co mentalne

² W: „The Philosophical Review”, July 1965, nr 3. Przedrukowany w: D.M. Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Indianapolis/Cambridge: Heckett Publishing Company, Inc., 1987. Przedruk zawiera dodatek w postaci posłowie napisanego przez Nagela w 1968 roku.

³ W: „Philosophical Review”, October 1974. Przekł. polski: *Jak to jest być nietoperzem?*, w: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997a, s. 203–219.

⁴ Nagel 1987, s. 96.

(czy psychiczne), a tym, co fizyczne, zachodzi identyczność. Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu, co Nagel rozumie przez identyczność. Otóż wyróżnia on cztery możliwe typy fizykalizmu, nie rozstrzygając, czy faktycznie ktoś reprezentuje te stanowiska. (1) Bardzo silny fizykalizm mógłby przyjmować, że zachodzi generalna identyczność pomiędzy każdym stanem mentalnym i jego fizycznym odpowiednikiem. Wydaje się zatem, że mowa o identyczności egzemplarycznej. (2) Słabszy punkt widzenia mógłby opierać się na przekonaniu, że w przypadku stosownych stanów mentalnych można mówić o zachodzeniu pewnej generalnej identyczności między ich egzemplarzami a odpowiednimi fizycznymi stanami mózgu (szczególnie w przypadku wrażeń zmysłowych) oraz identyczności na poziomie typów, gdy w grę wchodzi wszelkie pozostałe stany mentalne (np. postawy propozycyjne takie jak pragnienia, przekonania itp.). (3) Jeszcze słabsze stanowisko fizykalistyczne mogłoby zakładać, że nie ma potrzeby postulowania jakiegokolwiek identyczności pomiędzy *stanami* mentalnymi a fizycznymi, ponieważ żaden stan fizyczny nie jest, nawet wzięty jako typ, identyczny z żadnym stanem mentalnym. (4) Najśłabszy możliwy fizykalizm nie przyjmowałby zachodzenia żadnych identyczności, nawet partykularnych. Na przykład epifenomenalizm pozostawałby w zgodzie z tak określonym przez Nagela stanowiskiem.

Nagel jest skłonny przychylić się do rozwiązań wypracowanych na gruncie słabych wersji fizykalizmu, szczególnie w ramach (3). Jest to jednak dość osobliwe stanowisko, skoro przy założeniu, że pomiędzy stanem mentalnym i stanem fizycznym nie musi zachodzić ani typiczna, ani egzemplaryczna identyczność, przyjmuje się, że ma to być jednak jakaś odmiana fizykalizmu⁵. Nagel pisze:

proponuję utożsamić osobę i jej wrażenia zmysłowe z faktem pozostawiania jej ciała w pewnym fizycznym stanie lub faktem podlegania określonemu procesowi fizycznemu⁶.

Następnie dodaje on, że jest to możliwe:

zważywszy, że oba określenia owej identyczności są tego samego typu logicznego, mianowicie (wyrażając to w neutralnej terminologii) posiadania przez podmiot pewnego atrybutu. Podmioty są osobami i ich ciałami [...], atrybuty są stanami mentalnymi, zdarzeniami itd., oraz tym, co fizyczne⁷.

Zatem podmiot czy osobę i jej stany mentalne Nagel opisuje w kategoriach bądź to pewnego stanu fizycznego, bądź to podlegania jakiemuś procesowi fizycznemu ciała tego podmiotu. Wyjaśnienia wymaga jednak stwierdzenie, że identyczność psychofizyczna jest tego rodzaju co posiadanie pewnego atrybutu przez pod-

⁵ Choć jest to oczywiście łatwiejsze do pomyślenia niż to, jak (4) może być stanowiskiem fizykalistycznym.

⁶ Nagel 1987, s. 98.

⁷ Tamże.

miot doświadczający stanów mentalnych. Może to być *prima facie* niezrozumiałe, wymaga więc pewnego komentarza.

Otóż sprawa stanie się bardziej jasna, gdy przyjrzymy się temu, jak Nagel tłumaczy fakt odczuwania bólu przez dany podmiot. Niewątpliwie doświadczanie bólu jest stanem mentalnym. Stanowi temu towarzyszą z pewnością zmiany w gospodarce elektrycznej mózgu podmiotu doświadczającego go. Mimo to nie chcemy twierdzić, że odczuwanie przez ów podmiot bólu jest spowodowane relacją pomiędzy podmiotem a bólem. Oznaczałoby to bowiem istnienie bólu samego w sobie, tzn. bólu istniejącego niezależnie od tego, czy jest on przez kogoś odczuwany, czy też nie. Nagel stwierdza bardzo wyraźnie, że ból istnieje tylko wtedy i tam, gdzie zachodzi dana zmiana fizyczna w układzie nerwowym. I tym ból właśnie jest – zdarzeniem fizycznym. Zatem identyczność między stanem mentalnym odczuwania bólu a stanem fizycznym polegającym na takiej a takiej zmianie napięcia elektrycznego na danym obszarze neuronów jest tego rodzaju co posiadanie przez podmiot doświadczający bólu atrybutu bycia w takim, a nie innym stanie fizycznym. Można sądzić, choć Nagel nie stwierdza tego wprost, że mówi on o identyczności atrybutów w sensie wyrażen predykatywnych takich jak (1) „jest w stanie mentalnym M1” oraz (2) „jest w stanie fizycznym F1”. Za taką interpretacją przemawia fakt, iż Nagel twierdzi, że sformułowania odnoszące się do członów relacji identyczności, które możemy tu przedstawić następująco (wyrażenia podkreślone): „Osoba O *jest w stanie mentalnym M1* wtedy i tylko wtedy, gdy osoba O *jest w stanie fizycznym F1*”, przynależą do tego samego typu logicznego. Kategoria typu logicznego, o którą tu chodzi, scharakteryzowana jest przez autora opisowo. Stwierdza on mianowicie, jak to już zostało pokazane, że jest to kategoria „posiadania przez podmiot pewnego atrybutu”. Zatem fakt bycia atrybutem danej osoby O przesądza o identyczności sfery mentalnej ze sferą fizyczną. Skoro bowiem na określenie owych sfer używa się predykatów tej samej kategorii, to zdarzenia fizyczne i zdarzenia mentalne muszą być *co najmniej* tego samego typu. Pojęcie bólu opisuje więc stan podmiotu jako jednego (tzn. zunifikowanego) bytu, a nie jakiejś relacji pomiędzy osobą i bólem jako dwiema odrębnymi rzeczami⁸.

Odnosząc tę sytuację do wszelkich stanów mentalnych, formułuje on uogólnienie, zgodnie z którym: kiedy stwierdzamy, że osoba ma wrażenie zmysłowe o pewnym opisie *B*, nie przyjmujemy tym samym, że istnieje pewne *x* i pewne *y*, takie, że *x* jest osobą i *y* jest wrażeniem zmysłowym oraz *B(y)*, i *x* ma *y*⁹. Stwierdzamy raczej „istnienie tylko jednej rzeczy, *x*, takiej, że *x* jest osobą i, co więcej,

⁸ Wyjaśniającym dopowiedzeniem może tu być następujące stwierdzenie Nagela: „Istnieć w przypadku bólu, znaczy odczuwać go w przypadku ludzi”, co oddaje precyzyjniej zdanie wyrażone w liczbie mnogiej: „For pains to exist is for people to have them” (por. Nagel, tamże).

⁹ Tenże, s. 99.

zachodzi $C(x)$, gdzie C jest atrybutem «ma wrażenie zmysłowe o opisie B »¹⁰. Jest to rodzaj antyrelacyjnego rozumienia faktu posiadania przez podmiot wrażeń zmysłowych.

Kłopot z tego rodzaju utożsamieniami polega na tym, że wydają się one pozostawać w konflikcie z powszechnie akceptowanym prawem Leibniza, w myśl którego, jeżeli dwa przedmioty są identyczne, mają one wówczas wspólne wszelkie nieintensjonalne i niemodalne własności. Tymczasem jeden z zarzutów przeciwko fizykalizmowi opiera się na założeniu, że stany mentalne, takie jak np. wrażenia zmysłowe czy ból, mają takie własności, których nie przypisuje się stanom fizycznym. Nikt przecież nie twierdzi, że fakt zachodzenia wyładowań elektrycznych na obszarze takiej a takiej struktury neuronów w czasie $T1$ ma identyczne własności jak moje myślenie w czasie $T1$ np. o zapachu kwiatów magnolii. Tego rodzaju „nieodpowiedniość” zachodzi także w drugą stronę. Rozpatrywane samo w sobie wrażenie zmysłowe zapachu magnolii nie ma własności np. bycia jedną z wielu struktur neuronalnych mózgu itp. Sugestie Nagela idą jednak w jeszcze innym kierunku. Stwierdza on, że pomiędzy stanami fizycznymi i stanami mentalnymi zachodzi inny rodzaj identyczności aniżeli np. pomiędzy faktem, że ktoś został kopnięty przez jedynego konia w Berkeley, i faktem, że ktoś został kopnięty przez największego ssaka w Berkeley. Nadto Nagel powinien umieć także wykazać, że jego stanowisko nie jest związane z ideą typicznej identyczności, gdyż – jak było to powiedziane wcześniej – odrzuca on fizykalizm w wersji wskazującej na powiązania z taką ideą.

2. Identyczność teoretyczna

Identyczność pomiędzy faktami tego typu jak zdarzenia w Berkeley Nagel określa mianem identyczności *ściślej* w odróżnieniu od tzw. identyczności *teoretycznej* zachodzącej np. pomiędzy faktem wrzenia wody i faktem określonej aktywności molekuł H_2O czy wreszcie pomiędzy stanami mentalnymi i stanami fizycznymi¹¹. O identyczności teoretycznej mówi się w przypadku, gdy stwierdzimy, że „dwa wyrażenia powinny wspólnie posiadać lub utracić wszystkie te atrybuty, które mogą być niezależnie przypisywane do każdego z nich indywidualnie – z zastrzeżeniem, że nic na mocy tego kryterium nie jest identyczne z dwoma rzeczami, które na mocy właśnie tego kryterium są różne”¹². Wyrażając tę ideę nieco jaśniej, można powiedzieć, że warunek identyczności teoretycznej w przypadku stanów mentalnych i stanów fizycznych stwierdza, że każdy z atrybutów

¹⁰ Tamże. Opis B to prawdopodobnie nic innego jak deskrypcja zawierająca pojęcia mentalne.

¹¹ Tenże, s. 102–105. W dodatku z 1968 roku do *Physicalism* Nagel wyznaje, że obecnie uważa, iż identyczność teoretyczna jest tą samą identycznością co ścisła. Co więcej, sposób, w jaki teraz definiuje on identyczność teoretyczną, nie natrafia na trudności związane z prawem Leibniza.

¹² Tenże 1987, s. 103.

przypisywanych stanom mentalnym jest zarazem atrybutem stanów fizycznych (i *vice versa*). Podobnie w razie utraty jakiegokolwiek atrybutu przypisywanego stanom mentalnym stany fizyczne będące z nimi tożsame również tracą takie atrybuty (i *vice versa*). Ponadto warunek ten decyduje, że nic, np. stan mentalny *A*, nie jest identyczne ze stanem fizycznym *B* i stanem fizycznym *C*, jeżeli pomiędzy *B* i *C* nie zachodzi identyczność teoretyczna¹³.

Kryterium to może być także rozumiane, jak podkreśla Nagel, jako warunek identyczności *generalnej*. Tłumaczy to następująco. Pewne atrybuty, takie jak np. bycie gorącym, nie mogą być istotnie przypisywane jakiemuś samemu w sobie zbiorowi molekuł, ponieważ takie przypisywanie jest uzależnione od tego, że było ono wcześniej dokonane w odniesieniu do czegoś zupełnie innego rodzaju, mianowicie np. porcji wody, z którą zbiór molekuł jest identyczny. Jeśli więc orzekamy o czymś: „jest gorące”, robimy to dlatego, że możemy wcześniej o tym orzec: „jest danym zbiorem molekuł”. Podobnie własność posiadania osiemdziesięciu trzech trylionów elementów nie jest przypisywana niezależnie pewnej porcji wody, gdyż wiąże się z tym, że może być to własność posiadana przez zbiór molekuł H_2O . Istnieje zatem, stwierdza Nagel, klasa atrybutów, która może być przypisana obu określeniom – „wodzie” i „ H_2O ”, gdyż identyczność pomiędzy daną porcją wody a daną liczbą molekuł odpowiada identyczności na poziomie ogólnego prawa mówiącego, że H_2O jest złożone z jakiejś liczby molekuł.

Aby teraz uporać się z problemem niebezpieczeństwa podważenia prawa Leibniza, należałoby określić relację pomiędzy identycznością teoretyczną zachodzącą między rzeczami a identycznością teoretyczną zachodzącą między atrybutami rzeczy. Chociaż Nagel nie wydaje się mieć na tym etapie ewolucji poglądów ostatecznie wyrobionego zdania na temat takiej relacji, stwierdza jednak, że:

każdy atrybut wody wydaje się być teoretycznie identyczny z pewnym atrybutem molekuł, ale nie *vice versa*. To może być jeden (asymetryczny) warunek dla identyczności teoretycznej rzeczy. Nie jest jednak jasne, czy identyczność rzeczy musi zawsze być tak blisko związana z identycznością ich atrybutów¹⁴.

Przykładem sytuacji podpadającej pod to stwierdzenie jest np. to, że własność bycia płynem, określona lepkość, przejrzystość dla oka itp. są wyjaśniane przez sprowadzenie ich w przypadku wody do stosownej struktury, jaką tworzą molekuły dwóch atomów wodoru i jednego atomu tlenu. Nie jest jednak tak, że aby dowiedzieć się czegokolwiek istotnego na temat związku H_2O , powinniśmy odwoływać się do własności przypisywanych wodzie.

Gdyby uznać, że warunek asymetrycznej identyczności jest prawdziwy dla relacji pomiędzy stanami mentalnymi i stanami fizycznymi, oznaczałoby to, że jako nieprawdopodobne jawi się stanowisko pokrewne propozycji J.J.C. Smarta i Maksa

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 105.

Blacka. Mianowicie Nagel stwierdza, że istnieje możliwość orzekania identyczności o dwóch przedmiotach, zjawiskach czy procesach tylko wtedy, gdy zachodzi *co najmniej* asymetryczny warunek ich identyczności. Smart i Black twierdzą natomiast, że chociaż same w sobie procesy mentalne miałyby być ściśle identyczne z procesami fizycznymi, to taka identyczność nie dotyczyłaby własności owych procesów¹⁵. Zgoda Smarta na takie postawienie sprawy oddala go jednak od określania identyczności psychofizycznej w terminach identyczności typicznej, a zbliża w kierunku identyczności egzemplarycznej w momencie, w którym podkreśla on neutralny, z punktu widzenia analiz teoretycznych, charakter własności mentalnych¹⁶. Jego zdaniem, gdy ktoś wskazuje np. na jakieś swoje doznanie widzenia żółtopomarańczowego powidoku, *de facto* przypisuje sobie to, co daje się wyrazić następująco:

*Dzieje się coś, co jest podobne do tego, co się dzieje wtedy, gdy mam otwarte oczy, jestem świadomy i istnieje pomarańcza, naprzeciw mnie, oświetlona odpowiednim światłem, tj. dzieje się to, czego doświadczam, gdy rzeczywiście widzę pomarańczę*¹⁷.

Taka charakterystyka sprawia wrażenie neutralnej względem kategorii języka mentalistycznego i języka fizykalnego. Mówi się tu, iż „dzieje się coś”, ale nie rozstrzyga co. Takie posunięcie jest zdaniem Smarta jak najbardziej na miejscu, co więcej – pozwala na obronę idei identyczności psychofizycznej.

Nagel przyznaje wprawdzie, że prawo Leibniza nie wskazuje jednoznacznie na konieczność utożsamiania ze sobą własności przedmiotów, o których orzeka się identyczność, jednak nie opiera swojej koncepcji związku psychofizycznego ani na idei identyczności typów, ani na idei identyczności egzemplarzy¹⁸. Przeciwnie, mówi on o identyczności na poziomie opisów stanu, w którym znajduje się doświadczający podmiot. Otóż zgodnie z intuicjami Nagela:

możliwość [zachodzenia identyczności teoretycznej] ma oczywiście znaczenie dla fizykalizmu. Można być w stanie zdefiniować słabe kryterium identyczności teoretycznej, które jest spełniane [...] i to w rezultacie może nadawać sens utożsamieniu osób z ich ciałami, co nie zależy od odkrycia jakiegoś jednostkowego, fizycznego odpowiednika dla każdego zdarzenia lub warunku psychologicznego¹⁹.

¹⁵ J.J.C. Smart, *Sensations and Brain Processes*, w: *Philosophy of Mind* 1962. Przedruk w: D.M. Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. Inc., 1987.

¹⁶ C. McGinn, *How Not to Solve the Mind-Body Problem*, w: C. Gillett, B. Loewer (eds.), *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 284–286.

¹⁷ Smart, *Sensations and Brain Processes*, (przedruk), s. 61.

¹⁸ Samuel Guttenplan wskazuje na przykład, że prawo Leibniza daje się odczytać w mniej restryktywny sposób, tzn. tak, że pozostawia możliwość podtrzymania koncepcji identyczności umysłu i ciała bazującej na pojęciu identyczności typicznej. Por. w tej sprawie: Guttenplan, hasło: *Leibniz's Law*, w: tenże (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind. Blackwell Companions to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1994, s. 431–432.

¹⁹ Nagel 1987, s. 105–106.

3. Dualizm własności

Artykuł *Jak to jest być nietoperzem?*, wydany w 1974 roku, jest z pewnością przełomowy w kształtowaniu się poglądów Nagela na kwestię relacji psychofizycznej. Wyraźnie odchodzi on bowiem w nim od wcześniej prezentowanego stanowiska fizykalistycznego na rzecz tezy, zgodnie z którą:

wyduje się nieprawdopodobne, by można było myśleć o jakiejś fizykalnej teorii umysłu, jeśli się nie poświęci większej niż dotąd uwagi ogólnemu zagadnieniu tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Bez tego w ogóle nie potrafimy postawić problemu umysł–ciało w taki sposób, żeby od niego nie uciec²⁰.

Zanim jednak zostaną omówione poglądy zaprezentowane w tym artykule, warto zaznaczyć, że nieco wcześniej, tzn. w 1971 roku, w tekście *Rozszczepienie mózgu i jedność świadomości*²¹ Nagel, wyraźnie zarzucając inklinacje fizykalistyczne, poszukiwał odpowiedzi na pytanie: jaki czynnik decyduje o tym, że dany umysł jest umysłem tego, a nie innego podmiotu? W przypadku świadomego umysłu pytanie to przybiera następującą formę: co gwarantuje jedność (dla danego podmiotu) świadomości?²² Interesujące rozważania, opierające się w dużej mierze na wiedzy o przypadkach rozszczepienia mózgu, doprowadzają go ostatecznie do konkluzji, że nie istnieje żadna „mocna” podstawa indywidualizacji nawet w obrębie dziedziny stanów mentalnych tej samej osoby.

Rozważania zawarte w artykule z 1974 roku mają zdecydowanie bardziej optymistyczny wydźwięk. Można także odnieść wrażenie, że traktowane jednak nadal jako kontynuacja „poszukiwań” czynnika indywidualizującego odkrywają pewne możliwości, których Nagel nie dostrzegał wcześniej. Zauważa on mianowicie, że gwarantem indywidualności umysłu jest fakt leżący u podstawy możliwości postawienia pytania, jak to jest być danym umysłem. W celu unaocznienia tej tezy wykorzystuje on eksperyment myślowy przywołujący radykalnie od nas różną formę umysłu (a ściśle – doznań), czyli umysł nietoperza. Choć analiza mogłaby opierać się na faktach dotyczących każdego umysłu, który nie jest naszym własnym (a więc dotyczyć także po prostu umysłu drugiego człowieka), mówienie o doznaniach nietoperza jest bardzo obrazowe ze względu na specyfikę postrzegania charakterystyczną dla tego ssaka. Nie jest ona jednak zarazem na

²⁰ Nagel 1997a, s. 219.

²¹ Przekład polski w: *Pytania ostateczne*, 1997b s. 183–202.

²² W związku z takim odczytaniem motywów podejmowanych przez Nagela zagadnień ze wspomnianych artykułów trzeba mieć na uwadze fakt, że mówienie o elemencie łączącym dane stany mentalne w umysł pewnego podmiotu jest tu zarazem wskazywaniem na element jednostkujący ten umysł (tzn. element sprawiający, że jest to umysł tego, a nie innego podmiotu). Wówczas element gwarantujący „jedność” jest zarazem elementem gwarantującym „indywidualizację” umysłu. To, co czyni subiektywne stany umysłu elementami tej samej dziedziny, jest tym samym, co czyni je indywidualnymi stanami mentalnymi danego podmiotu.

tylę od naszego postrzegania odmienną, by zaciemniać stawiany przez Nagelą problem.

Autor nie twierdzi, jakoby subiektywność doznań była kwestią ich prywatności, a więc niekomunikowalności tego, czego doświadczamy jako stanowiącego nasze własne życie mentalne²³. Sugestia idzie wyraźnie w kierunku mocnego zaakcentowania nieredukowalności subiektywnej perspektywy doświadczania czy doznawania rzeczywistości do obiektywnej perspektywy naukowej oraz subiektywnych perspektyw doznań innym podmiotów. Owa nieredukowalność miałaby dotyczyć tak porządku eksplantacyjnego, jak i metafizycznego. Rozumując w tym duchu, należałoby zatem wykluczyć możliwość wyjaśnienia istnienia np. qualiów przez odwołanie się do określonych struktur mózgowych oraz ich własności fizycznych. Ponadto trzeba by wykluczyć także możliwość, że stany mentalne (np. qualia, postawy propozycyjalne itp.) są w sensie ścisłym *de facto* stanami fizycznymi.

Z pewnością wymaga odpowiedzi pytanie, co Nagel rozumie pod pojęciem subiektywnej perspektywy czy też, inaczej rzecz ujmując, perspektywy podmiotowej. Według niego mianowicie:

punkt widzenia, o który tu chodzi, nie jest punktem widzenia dostępnym tylko danej jednostce. Stanowi raczej pewien *typ* [podkr. autora].

I jak pisze dalej:

w pewnym sensie fakty dotyczące doznań są doskonale obiektywne – można wiedzieć lub mówić o jakości doznań innej osoby²⁴.

Zarazem można jednak stwierdzić także, że są to fakty, używając stylistyki Nagla, „doskonale subiektywne”. Jest tak dlatego, że choć możemy przypisać komuś obiektywnie dane doświadczenie, gdy jesteśmy podobni do tego podmiotu na tyle, abyśmy byli w stanie „przyjąć”, tzn. racjonalnie zrekonstruować, jego punkt widzenia (chodzi bowiem o to, że musimy być w stanie zrozumieć zdania, w których przypisujemy zarówno sobie, jak i innej osobie np. pojęcie bólu), to „doskonale subiektywność” stanów mentalnych polega jednak na tym, że są one związane z podmiotem, który ich doświadcza.

Jesteśmy zatem w stanie ująć jakość doznań innej osoby (czy w ogóle innego umysłu). Wygląda więc na to, że nawet takie stany mentalne jak qualia mają swoją treść, którą potrafimy wyrazić obiektywnie. Z drugiej jednak strony ów obiektywny aspekt danego stanu mentalnego nie wyczerpuje wszystkich elementów, które dopiero razem wzięte tworzą w całości stan mentalny tego i tylko tego umysłu. Innymi słowy, obiektywnie ujmowana treść stanów mentalnych nie jest czynnikiem jednostkującym umysły. Jakość zmysłowa w postaci wrażenia chłodu, ciepła, bieli

²³ Tamże, s. 210.

²⁴ Tamże.

czy cegokolwiek innego może charakteryzować stany mojego umysłu, umysłu Thomasa Nagela, a nawet umysłu mojej kotki. Tym, co pozwoli zindywidualizować umysły na mój i tylko mój, Thomasa Nagela i tylko Thomasa Nagela, mojej kotki i tylko mojej kotki, itd., jest subiektywność jakości zmysłowej stanowiącej treść stanów mentalnych. Przy czym należy podkreślić, że zdaniem Nagela tak pojęta subiektywna jakość zmysłowa jest tożsama z doznaniem. Natomiast doznanie rozumiane *sensu stricte* w pełni wyczerpuje się w fakcie bycia doznaniem określonego podmiotu.

Można odnieść wrażenie, że przyjmowane przez Nagela pojęcie doznania nie zakłada możliwości przypisywania jakimkolwiek „elementom” doznań obiektywnych aspektów. Gdy bowiem charakteryzuje on specyfikę doznania, pisze:

trudno zrozumieć, na czym mógłby polegać *obiektywny* [podkr. autora] charakter doznań poza szczególnym punktem widzenia, z którego ujmuje je ich podmiot. Ostatecznie coś by zostało do powiedzenia o tym, jak to jest być nietoperzem, gdyby się usunęło punkt widzenia nietoperza? Jeśli jednak doświadczenie nie ma poza swym subiektywnym charakterem jakiejś natury obiektywnej, którą można by ujmować z wielu różnych punktów widzenia, to jak można by przypuścić, że Marsjanin badający mój mózg mógłby obserwować procesy fizyczne, które byłyby moimi procesami mentalnymi (tak, jak mógłby obserwować procesy fizyczne, które są błyskawicami), tyle że z jakiegoś innego punktu widzenia? A też jak mógłby je z innego punktu widzenia obserwować fizjolog należący do rodzaju ludzkiego?²⁵

Trzeba podkreślić, że subiektywny punkt widzenia to specyficzny typ doświadczenia rzeczywistości. Nie chodzi więc ani o prywatność doznań, ani o specyfikę gatunkową. Jest rzeczą zrozumiałą, że inaczej odbierają rzeczywistość ludzie, inaczej nietoperze, a jeszcze inaczej, powiedzmy, pszczoły. Nagel podkreśla subiektywny dla *danego podmiotu* doznającego charakter fenomenów mentalnych, który daje się określić za pomocą pewnej wspólnej wszelkim umysłom cechy. Mianowicie właśnie tego, że jest on subiektywny. Porzucenie takiego punktu widzenia na rzecz wyłącznie obiektywnych aspektów zjawisk mentalnych będzie związane z nieodwracalnym stopniowym oddalaniem się od rzeczywistej natury fenomenów mentalnych²⁶. Zagadnienie subiektywności zjawisk mentalnych nie jest jednak kwestią epistemologiczną. Nagelowi nie chodzi o to, że nie mogę wiedzieć, jak to jest być np. nietoperzem. Mówi on raczej o tym, że podczas gdy obiektywne cechy zjawisk mentalnych odnoszą się do rzeczywistości wspólnej tak np. człowiekowi, jak i np. nietoperzowi, subiektywne punkty widzenia nie stanowią elementu takiej wspólnej rzeczywistości.

²⁵ Tamże, s. 212.

²⁶ Porzucenie perspektywy subiektywnej można rozpocząć od ograniczenia badań nad pierwszoosobowymi stanami mentalnymi danego podmiotu do samych intersubiektywnych aspektów doznań, odrzucając jednak tym samym to, co stanowi o naturze fenomenów mentalnych, mianowicie to, że są one zawsze doznaniem wyłącznie dla danego podmiotu. Por. tamże.

Rzeczą niezwykle ważną w kontekście zagadnienia subiektywności perspektywy, z której każdy świadomy podmiot doświadcza świata, jest określenie tego, czym właściwie są tak pojęte subiektywne stany mentalne oraz jaka dokładnie własność odpowiada za ich subiektywność. Przeanalizujmy w tym celu następującą sytuację, która być może pozwoli zrozumieć intuicje Nagela. Wyobraźmy sobie, że spotykam osobę od urodzenia niewidomą. Pytam ją zatem, jak to jest być niewidomym. Może ona odpowiedzieć, że stan taki polega na posługiwaniu się pewną odmianą echolokacji (gdzie dźwięk wytwarzany za pomocą uderzeń łaski o podłoże odbija się od przedmiotów znajdujących się w pobliżu i docierając do ucha, pozwala na lokalizację owych przedmiotów), że osoba taka ma specyficzne przekonania na temat świata, tzn. że np. kolorem czerwonym dla tej osoby są wszystkie te „rzeczy”, które kojarzy ona sobie z dźwiękiem trąbki, itp. Jednak tego rodzaju stany mogą mieć ja i jeszcze setka innych osób, które posługują się sprawnie zmysłem widzenia. Wydaje się bowiem rzeczą możliwą do nauczania posługiwanie się „echolokacją” (rozumianą w sensie wskazanym powyżej) oraz kojarzenie barw z dźwiękami. Poszukując zatem specyficznego dla tej osoby punktu widzenia, należy pytać dalej: a jak to jest dla ciebie posługiwać się „echolokacją” oraz kojarzyć barwę czerwoną z dźwiękiem trąbki? Osoba ta może odpowiedzieć, że gdy uderza łaską w podłoże, słyszy charakterystyczny odgłos wskazujący, iż w pobliżu znajduje się duża przeszkoda. Natomiast kojarząc czerwień z dźwiękiem trąbki, przywołuje ona nawyk, którego została nauczona przez opiekunów. Nadal jednak nie wiemy, co to znaczy być tą osobą. Każdy bowiem z nas może mieć podobne stany mentalne. Pytamy więc dalej i po pewnym czasie uzyskamy zapewne od pytanej osoby następującą odpowiedź: Być mną, znaczy doświadczać tak, jak ja doświadczam. Jednakże taka konstatacja w zasadzie nie jest żadną odpowiedzią na zadane pytanie. Można wszakże postawić następujący problem: a co to znaczy doświadczać tak, jak ty doświadczasz?

Wydaje się zatem, że ustalenie tego nie może polegać na wskazywaniu obiektywnych własności doświadczenia. Nie pozwala to bowiem na ustalenie różnicującego czynnika subiektywnego. Co w takim razie stanowi o subiektywności świadomości? Wyobraźmy sobie inną fikcyjną sytuację. Przyjmijmy, że żyjemy w epoce, w której udało się skonstruować urządzenie pozwalające na wymazanie wszelkich świadomych stanów mentalnych danego podmiotu i zastąpieniu ich świadomymi treściami innej osoby. Chcąc zatem dowiedzieć się, jak to jest być osobą od dziecka niewidomą (albo choćby jak to jest być moją siostrą), poddaję się zabiegowi wymazania moich stanów świadomych, a następnie przetransportowania treści świadomości tej wybranej osoby. Jeśli była to osoba niewidoma, wiem teraz, jak to jest doświadczać „echolokacji”, kojarzyć czerwień z dźwiękiem trąbki, itp. Czy jednak wiem w ten sposób coś więcej, aniżeli wiedziałam z relacji werbalnych niewidomej osoby, zanim skorzystałam z pomocy owego niezwyklego urządzenia? Można powiedzieć, że owszem. Wiem teraz, niejako *pierwszo-*

osobowo, jak to jest doświadczać danych stanów. Kłopot jednak w tym, że właśnie dotarliśmy do ściany. Wiem, jak to jest doświadczać np. „echolokacji” *przeze mnie*. Wiem, co to *dla mnie* znaczy być osobą kojarzącą czerwien z dźwiękiem trąbki. Jednakże moje doświadczenie nie jest doświadczeniem żadnego innego podmiotu w tym sensie, że gdy ja doświadczam, to nie doświadcza ktoś inny. Ktoś mógłby jednak zaoponować, twierdząc, że specyfika danego subiektywnego punktu widzenia polega tylko na tym, że jest on *lokalnie* ograniczony do tego a tego podmiotu. Można nawet ustalić współrzędne określające taką lokalizację. Nie jest możliwe, aby dwie osoby posiadały identyczne perspektywy pierwszoosobowe, gdyż nie mogą one zajmować identycznego położenia w przestrzeni.

Nie jest chyba wielkim zaskoczeniem fakt, że taka riposta zupełnie nie trafia w sedno problemu ze stanami subiektywnymi świadomości. Przyjęcie bowiem idei, którą ze sobą taka wizja niesie, oznaczałoby zgodę na to, że fenomenalne stany świadomości, bo tym w istocie są doznania, nie są niczym innym aniżeli wszelkie inne stany przypisywane podmiotowi. Wówczas wracamy do fizykalistycznego stanowiska Nagela z okresu artykułu *Physicalism* i przyznajemy, że posiadanie fenomenu mentalnego, jakim jest np. wrażenie chłodu, to to samo co posiadanie ręki albo prawa jazdy. Nie to natomiast stanowi o istocie fenomenów mentalnych. Idea wrażenia chłodu, która odziera owo wrażenie z jej subiektywnego i wyłącznego dla danego podmiotu aspektu, powoduje, że dochodzi się do absurdalnych konkluzji, mianowicie, że może istnieć coś takiego jak chłód, ból itp. nieodczuwane przez nikogo.

Kwestia polega na tym, że nie rozumiemy tego, iż dane wyrażenie mentalne, np. „ból”, i dane wyrażenie fizykalne, np. „aktywność neuronu C”, mogłyby mieć to samo odniesienie²⁷. Gdy bowiem posługujemy się tym pierwszym określeniem, mamy na myśli pewne doznanie. Użycie określenia „aktywność neuronu C” wiąże się natomiast ze wskazaniem stosownej aktywności pewnego neuronu. Problem z niewspółmiernością odniesień terminów mentalnych i fizycznych nie wywołuje jednak, zdaniem Nagela, potrzeby odrzucenia fizykalizmu jako stanowiska błędnego. Stwierdza on jedynie, że:

prawdziwsze byłoby stwierdzenie, że fizykalizm jest stanowiskiem, którego nie możemy zrozumieć, jak dotąd w ogóle nie pojmujemy, jak mogłoby ono być prawdziwe²⁸.

Gdzie indziej pisze on nawet, że:

ostatnio zapanował wyraźny optymizm zarówno wśród filozofów, jak wśród badaczy systemu nerwowego w sprawie widoków na dokonanie zasadniczych odkryć w przedmiocie neurofizjologicznych podstaw umysłu. Tezy mające uzasadnić ten optymizm są nad-

²⁷ W sposób ciekawy i rozbudowany Nagel opisuje problem referencji terminów mentalnych w swoim najnowszym artykule pt. *The Psychophysical Nexus*, w: P. Boghossian, C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A Priori*, Oxford: Clarendon Press, 2000, s. 433–471.

²⁸ Tamże, s. 115.

zwyczaj abstrakcyjne i ogólne. Ze swej strony chcę przedstawić pewne racje na rzecz pesymizmu. Ten rodzaj samorozumienia może napotkać granice, których na ogół się nie przewiduje; osobowa, mentalistyczna koncepcja istoty ludzkiej może opierać się takiemu zestrojeniu jej z rozumieniem istot ludzkich jako systemów fizycznych, które byłoby konieczne, aby otrzymać cokolwiek, o czym dałoby się powiedzieć, że jest rozumieniem fizycznej podstawy umysłu²⁹.

Jeśli zatem nie chcemy rezygnować z mówienia o umyśle (tj. z mentalistycznej koncepcji istot, którym do tej pory byliśmy skłonni przypisywać stany mentalne) i zarazem chcemy podejmować próby poszukiwania jego fizycznego wyjaśnienia, to zdaniem Nagela nie zajdziemy daleko. Istnieje własność odpowiadająca referencji terminów mentalnych i istnieje własność odpowiadająca referencji terminów fizycznych. Między innymi eksperymenty z rozszczepieniem mózgu pokazują, że dane empiryczne (przez te eksperymenty dostarczane) nie pomagają w redukcji stanów mentalnych do fizycznych procesów zachodzących w mózgu. Fakt, iż obie rozszczepione półkule mózgowe mogą „posiadać” niezależne od siebie ośrodki świadomości, przemawia jedynie na rzecz tezy, iż jednej istocie możemy przypisywać posiadanie wielu umysłów. Może również prowadzić do wniosku, że mówienie o liczbie umysłów w obrębie jednego podmiotu nie ma sensu. W wersji skrajnej może nawet skłaniać do przekonania, że nie istnieje nic takiego jak jeden podmiot doznający rzeczywistości. Dane te nie tłumaczą jednak tego, jak subiektywna jakość doznaniowa „wyłania” się z fizycznego tworzywa mózgu. Pokazują co najwyżej istnienie dwóch niesprowadzalnych do siebie własności: mentalnych i fizycznych.

4. Teoria podwójnego aspektu

W trzecim etapie kształtowania się poglądów Nagela na naturę związku psychofizycznego następuje zerwanie z ideami fizykalizmu, którego dalekie echa porbrzmiewały jeszcze w drugiej fazie. Teraz autor świadomy nieredukowalności aspektu mentalnego do obiektywnych cech rzeczywistości fizycznej całkowicie odrzuca fizykalizm. Pisze on nawet: „fizykalizm jest nie do przyjęcia”, choć jednocześnie zastrzega, że „wyraża [fizykalizm] jednak w zniekształcony i nieadekwatny sposób pewną potężną potrzebę”³⁰. Potrzeba, o której mówi, wiąże się z poszukiwaniem takiego sposobu myślenia o rzeczywistości, który obejmowałby jej każdy aspekt „a nie tylko atomy i planety”³¹. Taki opis uwzględniałby nie tylko obiektywność fizyczną, ale także subiektywność zjawisk mentalnych oraz pe-

²⁹ Nagel 1997b, s. 183.

³⁰ Tenże, przekł. polski, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997c, s. 22.

³¹ Tamże.

wien istotny składnik rzeczywistości. Mianowicie *obiektywność mentalną* (czy, ściśle biorąc, obiektywność świadomych fenomenów mentalnych).

Innymi słowy, świadome stany mentalne charakteryzują się tym, że są obiektywne, ponieważ przynależą do rzeczywistości niezależnej od jednostkowych punktów widzenia, i zarazem są subiektywne, ponieważ przynależą do określonego i niepowtarzalnego punktu widzenia jednostki „zanurzonej w świecie”. Ich aspekt subiektywny jest nieredukowalny do żadnego innego punktu widzenia. Nie może także zostać ujęty obiektywnie, czyli znikąd, gdyż wówczas przestałby być (świadomym) doznaniem. W związku z tak pojętą specyfiką doznań Nagel pisze:

właśnie zjawisko świadomości rzuca najgroźniejsze wyzwanie pogładowi, zgodnie z którym fizykalna obiektywność opisuje ogólną formę rzeczywistości. W odpowiedzi nie chcę całkowicie odrzucić idei obiektywności. Zamierzam raczej zasugerować, że zjawiska fizyczne nie są jedyną możliwą interpretacją tego pojęcia³².

W jakim więc sensie doznania są obiektywne, a w jakim nieredukowalnie subiektywne?

Otóż, aby odpowiedzieć na to pytanie, należy przywołać najpierw Nagelowskie odwołania do dobrze znanej we współczesnej filozofii argumentacji Ludwika Wittgensteina przeciwko istnieniu języka prywatnego³³. Mówiąc w dużym uproszczeniu, zgodnie z sugestiami Wittgensteina każda osoba, która twierdzi, że posługuje się wyrażeniami językowymi odnoszącymi się do przedmiotów dostępnych w poznaniu prywatnie, jest w błędzie. Dana praktyka jest bowiem praktyką językową, jeżeli spełnia dwa zasadnicze warunki. Po pierwsze jest praktyką społeczną, co zakłada istnienie co najmniej dwóch komunikujących się podmiotów. Po drugie jest to praktyka przebiegająca zgodnie ze stosownymi regułami postępowania. Posługiwanie się regułami implikuje możliwość ich złamania. Tymczasem osoba używająca prywatnego języka odwołuje się do siebie tylko znanych reguł. Może ich nie łamać, gdyż sama je wyznacza.

Zatem doznania ujęte w kategorii językowe, np. wtedy, gdy mówimy: „boli mnie”, „widzę czerwień”, „on słyszy wysoki dźwięk” itp., mają własności, które możemy zakomunikować werbalnie. Wszystko wskazuje więc na to, że istnieje *treść* składająca się na konkretne doznanie, obiektywnie ujmowalna w języku. Z drugiej jednak strony doznanie charakteryzuje się również byciem taką własnością lub posiadaniem takiej własności, która je indywidualizuje, sprawiając, że jest ono wyłączną, subiektywną, niekomunikowalną własnością danego podmiotu. Można na tej podstawie przypuszczać, że *treść* doznania jest podatna na obiektywizację, natomiast *akt doznawania* zachowuje swoją subiektywność i nie może zostać odarty z siebie samego, tzn. bycia aktem danego podmiotu. Tak jak nie istnieje ból, którego ktoś by nie odczuwał, tak też nie można wskazywać na

³² Tamże, s. 23.

³³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN, 1972.

egzystencję aktu doznawania, który nie byłby aktem doznawania czegoś przez kogoś.

Sprawa nabiera pewnej klarowności. Wydaje się, że Nagel mówiąc o możliwości obiektywnego przedstawienia doznań, ma na myśli ujęcie tego, co stanowi „przedmiot” naszego doznania. Przy czym niezwykle istotne jest to, że przedmiot nie jest tu rozumiany jako to, co wywołuje w podmiocie dane doznanie (np. pewne przedmioty fizyczne), ale samo przedstawienie czegoś, tzn. treść doznania. Gdy natomiast twierdzi, że doznania są nieredukowalnie subiektywne, najpewniej powiada, że akt doznawania jest nieoddzielalny od tego, kogo jest on aktem. Rozerwanie powiedzmy stanu doznawania czerwieni przez *X-a* na treść (tj. czerwień) i wyabstrahowany (ze stanu konkretnego podmiotu) akt doznawania niezależny od samego *X-a* trywializuje całe przedsięwzięcie Nagela. Sprawia, że książka *Widok znikąd* zostaje odczytana jako rozpaczliwa próba zajmowania się pewnymi tajemniczymi problemami formułowanymi w specyficznie wybranych terminach. Stąd wiele problemów, które Nagel ujawnia, przybiera, zdaniem np. Adriana W. Moore’a, formę pseudoproblemów. Często zresztą dyskusje ze stanowiskiem Nagela zaprezentowanym w tej książce przybierają właśnie formę zarzutu, iż poszukuje on jakiejś nadzwyczajnej, tzn. niewyraźnej, ale zarazem wykrywalnej własności indywidualizującej podmiotowo doznania.

A.W. Moore jest zdania, że nie istnieją żadne przekonujące racje do uznania istnienia takiej własności. Dystynkcja obiektywne–subiektywne jest związana z kwestią reprezentacji umysłowych, gdy reprezentacja jest pojęta jako złożenie z językowej lub niejęzykowej treści oraz typu, pod który podpada dana treść. Mówiąc ściślej, treść reprezentacji jest tym, jak mają się rzeczy, gdy reprezentacja ta jest prawdziwa. Typ reprezentacji jest natomiast rolą, jaką reprezentacja odgrywa w psychologii tego, kto ową reprezentację wytworzył, gdy jest on przekonany, że jest ona prawdziwa³⁴. Na przykład, jeżeli astronauta jest przekonany, że *Księżyc jest nie więcej niż pięćdziesiąt mil stąd*, treścią reprezentacji, którą sobie utworzył, jest to, że znajduje się on w tym czasie pięćdziesiąt mil od Księżyca. Typem wskazanej reprezentacji jest to, jak jest on dysponowany do działania w przypadku, gdy uzna ową reprezentację za prawdziwą (np. podejmie odpowiednie decyzje co do procedury lądowania na obiekcie oddalonym o pięćdziesiąt mil od jego statku kosmicznego). Osoba, która z kolei stwierdzi, że *on jest w tej chwili pięćdziesiąt mil od Księżyca*, dzieli z astronautą tę samą treść reprezentacji, aczkolwiek dysponuje innym jej typem. Będzie ona bowiem dysponowana do innego działania aniżeli wspomniany astronauta.

Treść każdej reprezentacji perspektywicznej jest konstytuowana przez jej typ oraz perspektywę czy, inaczej rzecz ujmując, punkt widzenia, z którego jest ona formułowana. Z pojęciem reprezentacji perspektywicznej Moore wiąże kategorię

³⁴ A. Moore, *Points of View*, Oxford: Clarendon Press, 1997, s. 10–14.

radikalnie perspektywicznej reprezentacji. Jest to reprezentacja formułowana z takiego punktu widzenia, że nie może istnieć inna reprezentacja tego samego typu, która nie byłaby sformułowana z tego samego punktu widzenia co wyjściowa. Jako przykład takiej reprezentacji wymienia on pojęcie m.in. rycerskości, którego użycie wymaga np. akceptacji określonego korpusu przekonań aksjologicznych. Natomiast *reprezentacja absolutna* byłaby reprezentacją taką, że każda inna reprezentacja tego samego typu musiałaby mieć tę samą treść. Moore nie podaje przykładu takiej reprezentacji.

Ważną rolę w definiowaniu przez Moore'a treści i typu reprezentacji odgrywa pojęcie *aprobaty* czy uznawania (*endorsement*) reprezentacji oraz ich *integracji*. Otóż reprezentacje można aprobować przez *proste powtórzenie* (*simple repetition*) bądź przez utworzenie sobie innej reprezentacji, która ma identyczną treść co wyjściowa, tj. tak jak we wspomnianym przypadku astronauty i obserwatora na Ziemi. Aprobata przez proste powtórzenie polega na utworzeniu sobie reprezentacji tego samego typu co reprezentacja wyjściowa. Reprezentacja absolutna może zostać zaaprobowana przez proste powtórzenie, podczas gdy reprezentacja perspektywiczna nie zawsze. Przez integrację dwóch reprezentacji Moore rozumie uformowanie trzeciej reprezentacji, której treść jest niejako „wypadkową” wyjściowych. Inaczej rzecz ujmując, gdy owa reprezentacja jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy obie wyjściowe reprezentacje są prawdziwe. Co więcej, reprezentacje utworzone z niezgodnych punktów widzenia nie mogą być zintegrowane za pomocą prostego powtórzenia.

Biorąc pod uwagę powyższe określenia, Moore ostatecznie definiuje reprezentację perspektywiczną jako taką, że istnieje pewna możliwa reprezentacja, z którą nie może zostać ona zintegrowana przez proste powiązanie (*simple addition*) z inną reprezentacją. Reprezentacja jest absolutna, gdy może zostać zintegrowana z inną możliwą reprezentacją na mocy prostego powiązania. Ostatnią kwestią wstępną jest określenie jeszcze tego, czym jest proste powiązanie. Otóż jest to wytworzenie nowej reprezentacji przez koniunkcję dwóch innych tego samego typu.

Po tych długich i nieco zawiłych uwagach definicyjno-porządkujących można przejść do sedna zarzutu Moore'a w stosunku do Nagelowskiego pojęcia subiektywnej jakości doznań, nieredukowalnej do treści obiektywnych czy jakiegokolwiek innej perspektywy. Przy powyższych rozróżnieniach nie ulega wątpliwości fakt, że Moore pojmuje ową jakość subiektywną jako rodzaj reprezentacji³⁵. Co więcej stwierdza on, iż jest skłonny tolerować przekonanie Nagela, że jest to reprezentacja, której prawdziwość konstytuują aspektywne fakty zakładające istnienie aspektywnych cech rzeczywistości. Zastrzega jednak, że:

możesz, jeśli tego sobie życzysz, stosować termin „aspektywny” do faktów czyniących owe reprezentacje prawdziwymi oraz do cech rzeczywistości ściśle związanych z tymi

³⁵ Tamże, s. 48–50.

faktami. Nie zamierzam toczyć bojów o etykiety. Jednakże odrzucam przekonanie, że takie fakty są kategorialnie różne od faktów jakiegoś innego rodzaju. Odrzucam równocześnie przekonanie, że nazywanie ich „aspektywnymi” w taki sposób konstytuuje jakikolwiek rodzaj obrony Mającego Pozory Słuszności Punktu Widzenia, nawet jeśli obrona ograniczała się do reprezentacji pewnego rodzaju³⁶.

Punktem wyjścia odrzucenia przez Moore’a istnienia subiektywnej jakości doznawania jest zatem mniemanie, iż choć sam termin „aspektywny” odnosi się do faktów różnego rodzaju, to stwierdzenie różnicy kategorialnej pomiędzy tymi faktami, które określamy jako aspektywne, stanowi, co najwyżej, *fason de parlé*. Jeśli zatem reprezentacja subiektywnej jakości doznaniowej jest prawdziwa na mocy zachodzenia stosownego faktu o charakterze aspektywnym tzn. subiektywnym, to jest to fakt tego samego rodzaju co każdy inny konstytuujący prawdziwość jakiejkolwiek reprezentacji. Mówienie, że są to fakty, a więc także reprezentacje, innej kategorii, nie zdaje sprawy z rzeczywistego stanu rzeczy. Nagel twierdząc, że subiektywna jakość doznaniowa np. karalucha jedzącego jajecznicę, jest czymś nieredukowalnym do innych punktów widzenia, np. mojej subiektywnej jakości doznaniowej, gdy jem jajecznicę, lub obiektywnego ujęcia znikąd; powiada, zgodnie z interpretacją Moore’a, że są to doznania innych kategorii, gdyż towarzyszą im reprezentacje innych kategorii. Takie stanowisko jest jednak, w świetle uwag na temat użycia terminu „aspektywny”, niedorzecznością.

Zarzut Moore’a już na pierwszy rzut oka wydaje się potwierdzać wyłącznie na gruncie jego własnych ustaleń językowych, zważywszy specyfikę jego rozumienia terminu „aspektywny”. Mimo wszystko dziwi fakt, że nie widzi on możliwości zasadnego głoszenia tezy o nieredukowalności perspektywy subiektywnej, skoro zdefiniował on reprezentację perspektywiczną czy aspektywną jako taką, że istnieje inna możliwa reprezentacja, z którą nie może ona być w sposób prosty zintegrowana. Można więc przypuszczać, że reprezentacje takie miałyby np. identyczne treści oraz typy, aczkolwiek różniłyby się one punktem widzenia, z którego zostały sformułowane. Twierdzenie Nagela na temat nieredukowalności doznań można by było przeformułować w taki sposób, że zgadzałyby się ono z tezą Moore’a. Reprezentacja odpowiadająca Nagelowskiemu doznaniu byłaby po prostu Moore’owską reprezentacją perspektywiczną. Nie jest zatem jasne, w jakim sensie Moore nie widzi możliwości mówienia o nieredukowalnych perspektywach podmiotowych.

Drugi zarzut Moore’a wymierzony przeciwko pojęciu subiektywnej jakości doznaniowej wskazuje, że Nagel postulując istnienie takiej jakości, miesza subiektywne sposoby widzenia rzeczy ze sposobami widzenia subiektywnych rzeczy. Inaczej mówiąc, chodzi o to, że zdaniem Moore’a Nagel dokonuje nieuprawnionego przejścia od subiektywnego sposobu doznawania czegoś do istnienia subiektyw-

³⁶ Tamże, s. 48.

nych doznań. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, zgodnie z przedstawionym zarzutem, moje subiektywne doznanie czerwieni jest czymś innym aniżeli fakt, iż istnieje moje doznanie czerwieni jako przedmiot owego aktu doznawania, gdy doznaję czerwieni. Używając stylistyki Moore'a, trzeba by powiedzieć, że perspektywiczne tworzenie reprezentacji nie jest równoznaczne z zaistnieniem perspektywicznej reprezentacji. Niefortunność albo wręcz absurdalność tego zarzutu nie wymaga raczej komentarza. Argument powinien być albo przeformułowany, albo odrzucony w całej rozciągłości. Przyjmując bowiem jego zasadność, stajemy się zwolennikami dziwnego poglądu, w myśl którego akt doznawania i jego przedmiot dają się od siebie oddzielić.

Stanowisko Nagela akceptujące ideę jedności aktu i treści doznań z jednoczesną możliwością wskazania dwóch ich aspektów: subiektywnego i obiektywnego – jest bardziej przekonujące. Nie znaczy to oczywiście, że jest ono pozbawione trudności. Daje jednak możliwość wyróżnienia niesprowadzalnych do siebie aspektów stanów umysłu bez jednoczesnego popadania w sprzeczności.

Bibliografia

- P. Boghossian, C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A Priori*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- D. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, w: S. Stich, T.A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, 2003, s. 102–142.
- V.C. Chappell (ed.), *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1962.
- C. Gillett, B. Loewer (eds.), *Physicalism and its Discontents*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1994. Blackwell Companions to Philosophy.
- C. McGinn, *How Not to Solve the Mind-Body Problem*, w: C. Gillett, B. Loewer (eds.), *Physicalism and its Discontents*, 2001, s. 284–286.
- A.W. Moore, *Points of View*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- T. Nagel, *Physicalism*, w: "Philosophical Review", July 1965, nr 3. Przedruk w: D.M. Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, 1987, s. 96–111.
- T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997a.
- T. Nagel, *Rozszczepienie mózgu i jedność świadomości*, w: *Pytania ostateczne*, 1997b, s. 183–202.
- T. Nagel, *What is It Like to Be a bat?*, w: *Philosophical Review*, October 1974, LXXXIII. Przekład polski: *Jak to jest być nietoperzem?*, w: *Pytania ostateczne*, s. 203–219.

- T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997c.
- T. Nagel, *The Psychophysical Nexus*, w: P. Boghossian, C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A Priori*, 2000, s. 433–471.
- D.M. Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1987.
- J.J.C. Smart, *Sensations and Brain Processes*, w: V.C. Chappell (ed.), *Philosophy of Mind*, 1962, s. 160–172. Przedruk w: D.M. Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem*, s. 53–66.
- S. Stich, T.A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden/Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN, 1972.

From Physicalism to Double Aspect Theory: The Development of Thomas Nagel's Philosophy

The paper discusses various stages of Thomas Nagel's philosophy. Initially Nagel defended a version of physicalism by maintaining that a human being is nothing over and above his or her body. At the same time he claimed that it is impossible to find a simple method of reduction of mental states to brain states. At a later time Nagel abandoned this view in favor of property dualism, which says that there are two kinds of mutually irreducible properties, physical and mental. More recently he has modified that position, too, by adopting a double aspect theory. Thus an image of human beings as fundamentally physical entities having in addition to physical properties also a number of irreducible mental feature has been replaced by an image of unified beings that have two closely related aspects, physical and mental. The author argues that in spite of all the changes Nagel's philosophy was always an attempt to answer the same question: What is responsible for the unique subjectivity of the human mind. It also seems that through all stages one aspect of Nagel's response remained unchanged: It is essential to distinguish between the stream of sensing, believing, desiring, etc., as opposed to the content of sensing, believing, desiring, etc.