

Jacek Hołowka

Byty mentalne

Słowa kluczowe: redukcjonizm, fizykalizm, eliminatywizm, funkcjonalizm, przetłumaczalność

Willard Van Orman Quine przez całe życie starał się uwolnić od rozważania zjawisk psychicznych. Czasem przyjmował ich istnienie, ale usuwał je z pełnego, naukowego opisu świata, czasem twierdził, że zjawiska te są poznawczym złudzeniem wytworzonym przez archaiczną mitologię. Niekiedy szedł na kompromis i mówił, że nie ma to większego znaczenia, czy zjawiska psychiczne istnieją, czy nie. Powody, dla których pragnął usunąć myśli, pragnienia i uczucia z naukowo pojętej filozofii, były niejednorodne i w sumie niezbyt przekonujące. Postaram się wykazać, że stosowana przez Quine'a argumentacja miała raczej charakter agitacji niż wyczerpującego wyjaśnienia.

Quine pisał na przykład, że zdarzenia mentalne nie istnieją, ponieważ stanowią co najwyżej „zasłonę dymną”, za którą toczy się prawdziwe życie, czyli zachodzą realne zjawiska fizyczne, to znaczy procesy mózgowo leżące u podstaw stanów świadomości.

[N]ie ma argumentów przeciwko interpretowaniu bólu jako stanu organizmu fizycznego. Gdy odrzuci się byty mentalne jako byty właśnie, znika żelazna kurtyna między tym, co prywatne, i tym, co publiczne; pozostaje zaledwie zasłona dymna, sprawa zmiennych stopni prywatności zdarzeń w świecie fizycznym. (*Granice*: 93)

Ból mamy prawo utożsamiać z pewnym stanem fizjologicznym i jeśli dojdzie do sporu na temat tego, czy pacjenta po amputacji stopy może boleć paluch, czy nie, to rację ma anatom, który twierdzi, że takiego bólu pacjent czuć nie może, ponieważ nie ma palucha. Ból fantomowy jest złudzeniem bez względu na to, jak jest dokuczliwy, ponieważ sam pacjent musi przyznać, że źle interpretuje swe doznania. Może co najwyżej powiedzieć, że podrażnieniu ulegają nerwy, które niegdyś wiodły do palucha, lecz ta funkcja fizjologiczna (nie dość, że przykra

dla jej odbiorcy) nie ma żadnej wartości korekcyjnej, adaptacyjnej ani ewolucyjnej. Stanowi pewien defekt w działaniu systemu nerwowego, który niepotrzebnie przekazuje mylne dane. Gdy dochodzi do kontrowersji między realizmem a fenomenalizmem, racje ma zawsze pierwsze z tych stanowisk – uważa Quine – a drugie jest tak dalece błędne, że nie zasługuje w ogóle na poważne traktowanie w nauce. Zresztą nie tylko ból fantomowy, ale każde inne zjawisko psychiczne jest efektem błędnie zaobserwowanych i źle zarejestrowanych zjawisk fizycznych. Zamiast odczuwać stany fizyczne swojego organizmu, próbujemy skoncentrować swą uwagę na stanach podmiotowych, na jakościach, czyli *qualiach*, związanych z tymi stanami. To narcystyczne skupienie na sobie prowadzi do niepewnych ustaleń, niedających wiedzy ani o świecie, ani o własnym organizmie.

Redukcjonizm na niby

Nasz system percepcyjny pozwala nam zdać sobie sprawę z tego, co nas otacza, czyli pełni funkcję reprezentacyjną w stosunku do świata. Czasem może też здаwać sprawę z tego, co dzieje się z naszym organizmem – i wtedy jest reprezentatywny dla tego dość małego wycinka świata fizycznego. Warto zwrócić uwagę, że nie mamy zdolności wybierania między tymi dwiema funkcjami reprezentacji. Pewne przekazy nerwowe mówią nam o naszym ciele, inne o dalszym świecie. Jeśli jaskrawe światło uderzy mnie w oczy, to odczuwam je jako oślepienie, a nie jako informację o źródle światła. Natomiast jeśli patrzę na pstrokatą kurę, to nie zdaję sobie sprawy z tego, co dzieje się na powierzchni siatkówki, ale rejestruję stojącego przede mną ptaka. Informacji przekazywanych przez bodźce zmysłowe nie umiemy kontrolować, ponieważ działanie zmysłów jest zjawiskiem naturalnym i biologicznym, a nie poznawczym i racjonalnym. Jeśli czujemy strach, ból lub przyjemność, to nie są to stany ściśle zlokalizowane lub zawierające informację na temat swych przyczyn. Na przykład u dentysty czasem nie umiemy powiedzieć, który ząb nas boli. Gdy siedzę przed grającą orkiestrą, widzę muzyków i słyszę poszczególne instrumenty, to nie rejestruję tego, co się dzieje z błoną bębenkową w moim uchu, ani tego, co się dzieje na siatkówce w gałce ocznej. W naturalnym nastawieniu skupiam się na tym, co słyszę, a nie na tym, jak słyszę. Zaczynam myśleć o tym, jak to się dzieje, że słyszę, dopiero gdy mam jakieś problemy ze słuchem; to znaczy, gdy słyszę tak, jakbym był w wodzie, albo wszystkie dźwięki wydają mi się zbyt ciche. Słuch i wzrok nie wystrzają się na żądanie. Skupienie na percepcjach nie poprawia mechanizmów fizjologicznych i nie zapewnia adekwatności reprezentacji. Możemy zatem powiedzieć za Quine'em, że o stanie świata wokół nas dowiadujemy się na podstawie pobudzeń rejestrowanych na powierzchni ciała i że na charakter tych pobudzeń mamy bardzo ograniczony wpływ. W efekcie filozoficzna dociekliwość w odniesieniu do doznań jest niebezpiecznym przedsięwzięciem. Quine prowadzi nas do wniosku (choć o ile wiem, nigdzie go

wprost nie wypowiada), że gdy w codziennym życiu mylimy się na temat tego, co nas otacza, to popełniamy błąd zaledwie percepcyjny, natomiast gdy w docieklivy sposób zamierzamy badać swe postrzeżenia, to grożą nam różne systematyczne błędy. Pierwszy polega na tym, że na podstawie samych pobudzeń staramy się odgadnąć, jak działa oko i ucho, mózg i nerwy, umysł i świadomość, drugi polega na tym, że na podstawie pobudzeń chcemy lepiej poznać ich mentalną treść i charakter, trzeci polega na tym, że przez próbę wyostrenia zmysłów liczymy na nieomyłne poznanie świata. To wszystko jest niemożliwe. Introspekcja nie uczy fizjologii, skupienie nie ujawnia, czym są znaczenia i przekonania, doskonalenie zmysłów nie uwalnia nas od pierwszoosobowego punktu widzenia.

Quine słusznie zwraca uwagę, że doznań wewnętrznych nie mamy czym postrzegać i możemy je tylko rejestrować. Interpretowanie doznań jako stanów mentalnych, które mogą podlegać badaniu, wyostreniu lub sprecyzowaniu, jest próbą znalezienia w nich jakichś właściwości, które nie są dla nas poznawczo dostępne. Możemy świat opisywać albo jako sumę osobistych wrażeń, albo jako zbiór przedmiotów zewnętrznych, i między tymi dwoma rodzajami informacji możemy doszukiwać się korelacji, ale nie związków przyczynowych i trwałych zależności. W tym sensie – jak mówi Quine – język fizyki jest niewspółmierny z językiem psychologii.

Zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi, ale klasyfikacja wprowadzona przez język mentalny jest niewspółmierna z klasyfikacją wyrażalną w języku fizjologii [...]. Stary dualizm ciało–umysł zostaje więc przekształcony w dualizm pojęć lub języka. W dalszym ciągu niczego nie można tu zredukować, teraz jednak widzimy wreszcie, na czym stoimy i z czym musimy sobie poradzić. (*Różności*: 218)

Choć stanowisko wyrażane przez Quine'a jest jasne i przekonujące, to użyty przez niego język jest celowo kolokwialny, a konkluzja nieprecyzyjna: „teraz widzimy wreszcie, na czym stoimy i z czym musimy sobie poradzić”. Nie sądzę, by było jasne, jak tu można sobie w ogóle poradzić. To prawda, że zmysły informują nas o fizycznym charakterze zewnętrznego świata, a nie o psychicznym charakterze naszych doznań. Prawdą jest też, że nie istnieje empiryczna metoda bezpośredniego badania zjawisk psychicznych. Bez względu na to, jak nas one interesują, nie mamy organów do poznawania zjawisk psychicznych i nie mamy wiarygodnego języka do informowania siebie wzajem o ewentualnych odkryciach dokonanych w świecie psychicznym. A ponieważ źródłem wiedzy o świecie są wyłącznie wrażenia zmysłowe, to musimy się zgodzić z Quine'em, że nie mamy wiedzy o przedmiotach mentalnych. Jednak – wbrew Quine'owi – z tego spostrzeżenia nie mamy prawa wyciągnąć wniosku, że opis psychiczny jest zawsze niewiarygodny albo że zjawiska psychiczne w ogóle nie istnieją. One tylko są czymś, co nie da się wyjaśnić przy pomocy fizycznych praw – i w tym sensie nie należą do świata badanego empirycznie. Ponadto nie posiadamy języ-

ka, który w pełni zdawałby sprawę z tego, co czujemy i czego doznajemy. Opis stanów wewnętrznych nie musi być jednak niezrozumiały lub fałszywy. Może być co najwyżej mało precyzyjny i metaforyczny. Gdy jednak gotowi jesteśmy zapłacić tę cenę, to mamy prawo przyjąć, że poza światem fizycznym istnieją „światy wewnętrzne”, „pierwszoosobowe punkty widzenia”, „prywatne doznania”, „przedmioty mentalne znane tylko ich posiadaczom”, „wiedza bezpośrednia”, „*qualia* lub dane zmysłowe”, „doznania chronione protokołem uprzywilejowanego dostępu”. Wcale nie musimy godzić się na to, że wszystkie stany psychiczne są niezrozumiałymi stanami fizycznymi, nienależącymi do świata realnego, stanowiącymi jakąś zasłonę dymną otaczającą jego fragmenty. Mogą być unikalną i fragmentaryczną kopią świata, specyficzną dla każdej jednostki i związaną z jej świadomym życiem, zbudowaną z wyobrażeń, pojęć i osobistych reakcji, jakoś podtrzymywaną przez jej fizjologiczne funkcje i dla niej tylko dostępną.

Taki opis jest oczywiście chropawy i może bardziej niezadarny niż kolokwializm Quine’a; ale jest przynajmniej dość konsekwentny. Stara się ukazać względną autonomię zjawisk psychicznych w świecie fizycznym. Natomiast Quine czuje się zmuszony do użycia chropawego języka, bo musi lawirować między dwiema skrajnościami, z których żadnej nie chce zdecydowanie wybrać. Mógłby powiedzieć, że zjawiska psychiczne nie istnieją. Na to się jednak nie decyduje, bo musiałby zaprzeczyć istnieniu postrzeżeń, uczuć i przekonań. Mógłby, z drugiej strony, powiedzieć, że zjawiska psychiczne istnieją i dają się badać tak jak w zasadzie wszystko na świecie – jak gwiazdy przez astronomię, społeczeństwo przez socjologię, związki chemiczne przez chemię, cząstki elementarne przez fizykę i przeszłość przez historię. Przy tym założeniu zjawiskami psychicznymi zajmuje się psychologia. Tylko tego Quine też nie chce powiedzieć. Jego zdaniem psychologia nie ma realnego przedmiotu badań, bo zjawiska psychiczne są „ukrytymi w zasłonie dymnej” zjawiskami fizycznymi, zatem badać je powinna fizyka, a nie psychologia. Wszyscy jednak wiemy, że fizyka badać ich nie potrafi.

Co zatem pozostaje? Dopóki nie zdobędziemy się na dobrą teorię fizyczną czy fizjologiczną, która wyjaśni powstawanie zjawisk świadomych, pozostaje nam tylko rejestrowanie i porządkowanie zjawisk psychicznych bez prób określenia ich pochodzenia i wyjaśnienia. Możemy co najwyżej korelować je ze zjawiskami fizycznymi bez prób wyjaśnienia ich związku.

Nadal obstajemy przy tym, że każde wystąpienie stanu mentalnego jest wystąpieniem pewnego fizycznego stanu ciała, lecz grupowanie tych pierwszych za pomocą predykatów mentalistycznych na ogół nie da się przełożyć na terminy fizjologiczne. Istnieje tu – by użyć żargonu – identyczność egzemplarzy, lecz nie ma identyczności typów. (*Od bodźca*: 129)

Odnoszę wrażenie, że jest to postawa mało konsekwentna. Psychologii przypisane jest prawo do klasyfikowania i porządkowania, ale nie prawo do tworzenia własnego języka i do budowania hipotetycznych wyjaśnień. Quine zakłada, że

psychologia powinna mówić językiem fizyki i fizjologii albo powinna milczeć. Jest to, moim zdaniem, nieusprawiedliwione ograniczenie. Tym bardziej, że jeszcze w latach pięćdziesiątych Quine był zdania, że sprowadzanie jednej teorii do innej to błąd motywowany dogmatem redukcjonizmu. W jakimś stopniu chronieni jesteśmy przed konsekwencjami tego błędu, ponieważ fizyka i fizjologia są zbyt niezdarne, by opisać stany psychiczne. Lecz w przyszłości tendencje redukcjonistyczne mogą się nasilać i zamiast poprzestawać na „identyczności egzemplarzy”, będziemy mieli do dyspozycji „identyczność typów”. Być może otrzymamy w pełni naukowy opis zjawisk psychicznych wykonany w języku fizyki i fizjologii. Co wtedy stanie się z tezą, że redukcjonowanie jednej nauki do innej jest z zasady niewykonalne? Czy znajdziemy jakiś sposób na przetłumaczenie przynajmniej części opisów psychicznych na fizyczne?

W tej sprawie Quine wyraża chwiejne przekonania. Z jednej strony nie wycofuje się z twierdzenia, że redukcjonizm jest niemożliwy, z drugiej strony wyraża nadzieję, że w przyszłości psychologia zostanie sprowadzona do fizyki lub przynajmniej jakaś jej część podda się redukcji, a pełne sprowadzenie psychologii do fizjologii będzie nie tyle niewykonalne, co „niezbyt realistyczne”, czyli okaże się przedsięwzięciem o niskiej użyteczności.

Przekonanie o istnieniu klasy wszystkich stanów, które są myśleniem o Ostatnim Twierdzeniu Fermata, i z których każdy daje się scharakteryzować w terminach czysto fizjologicznych, wydaje się niezbyt realistyczne, nawet jeśli klasa taka miałaby być specyficzna dla indywidualnej osoby. W tej sprawie trzeba zapewne pogodzić się z psychofizycznym dualizmem predykatów, pozostając jednak przy naszym mało wymagającym monizmie substancji. (*Od bodźca*: 128)

Teza o małej użyteczności poznawczej redukcjonizmu nie budzi zastrzeżeń. Już dziś badanie podstaw fizycznych stanów obliczeniowych komputera jest wykonalne, ale bezużyteczne. Wydrukowanie tabliczki mnożenia w tabeli 10 na 10 może być wykonane na wiele różnych sposobów, przy wykorzystaniu rozmaitych języków komputerowych, różnych procesorów i różnych obszarów pamięci w komputerze. Teoretycznie można więc ustalić, jakie zdarzenia fizyczne leżą u podstaw działań obliczeniowych. Istnieje tu pewna analogia do fizjologii. Obliczenia arytmetyczne można sprowadzić do sekwencji kroków składających się na realizację algorytmu. Dawne programy komputerowe, takie jak Basic, pracowały w dwóch trybach. Wykonywały zadanie obliczeniowe – na przykład drukowały tabliczkę mnożenia – lub na żądanie pokazywały na ekranie wszystkie kroki podejmowane w trakcie realizacji algorytmu. Oba tryby działały dość wolno, ale pozwalały zredukować zadanie matematyczne do sekwencji rozkazów. Nic nie stało na przeszkodzie, by po wydrukowaniu tabelki program wyliczył także numery komórek pamięci wykorzystanych przy realizacji poszczególnych rozkazów. Dzisiejsze programy są o wiele szybsze, ale w zasadzie mogłyby działać w podobny sposób. Mogłyby śledzić wszystkie swe ruchy i następnie zdać sprawę

z wykorzystania wszystkich elementów komputera. Jednak takie schodzenie na niższy poziom opisu w sensie poznawczym nie daje nic ciekawego. Ciąg liczb odpowiadający numerom wykorzystanych komórek pamięci nie ujawnia celu, dla którego program pracuje. Lawinowo wydłuża opis działania komputera, ale niewiele wnosi dla wyjaśnienia zadań wykonywanych przez komputer. Z życiem psychicznym może być podobnie.

Przyjmijmy za Quine'em, że opisywanie uczuć, myśli i postanowień przez psychologię jest tymczasowym uproszczeniem, że nie potrafimy przekonująco ująć bólu w kategoriach fizjologicznych, więc musimy poprzestać na grupowaniu przypadków występowania bólu w różne zbiory. Zakładamy, że nie ma znaczenia, jak nazwiemy te zbiory; ważne jest tylko, by zjawiska zaliczone do jednego zbioru były wzajem do siebie dostatecznie podobne. Bóle możemy charakteryzować jako ostre, tępe, pulsujące, ugniatające, osłepiające, paraliżujące, odbierające chęć do życia, doprowadzające do rozpacz. Psychologia jest niezbyt ścisła, jej kryteria są mało precyzyjne, i nie ma znaczenia, jakie zbiory zechcemy stworzyć. Nie zakładamy, że wybranym terminom odpowiadają jakieś jednolite zjawiska fizyczne czy fizjologiczne. Gdy jednak fizyka i fizjologia znacznie się rozwiną, to może się okazać, że ze względu na mechanizm powstawania bólu poszczególne kategorie powinny wyglądać inaczej. Być może zostanie ustalone, że, na przykład, skaleczenia butelką, oglądania męczących programów w telewizyjnych i usłyszenie niespodziewanego zgrzytu gwoździem po szkłe wywołuje w mózgu tę samą reakcję fizjologiczną. Zwolennik Quine'a zechce wtedy zaproponować, by ból wywoływany takimi doznaniem nazwać „bólem szklстым”. Co zrobimy z tą propozycją? Czy będziemy mieli obowiązek zrezygnować z wcześniejszej typologii bólu i będziemy musieli przyjąć, że istnieje „ból szklсты”, nawet jeśli w jego różnych odmianach nie dostrzegamy fenomenalnego podobieństwa? Czy będziemy uczyć dzieci w szkole, co to jest „ból szklсты” i jak go rozpoznawać? Czy zgodzimy się, że pewni ludzie „bólu szklстого” nie odczuwają, ponieważ mają jakąś wadę fizjologiczną i zgrzyt gwoździem po szkłe w ich przypadku fizjologicznie łączy się na przykład z czytaniem historycznych gazet, a nie z oglądaniem nudnej telewizji? Quine sugeruje, że tak powinniśmy zrobić, ale to jest, moim zdaniem, propozycja „redukcjonizmu na niby”. Wymaga ona nowego sposobu myślenia, żąda dostosowania własnych obserwacji do obserwacji naukowych, choć własne obserwacje są nam niezbędnie potrzebne w codziennym życiu, a obserwacje naukowe są mało istotne i nie poszerzają istotnie naszej wiedzy o świecie. Quine proponuje taką „redukcję na niby”, postulując, by doznanie bólu zastąpić mechanizmem jego powstawania.

Wszystko, cokolwiek chcielibyśmy powiedzieć o bólu, można przeformułować tak, by odnosiło się do mechanizmu bólu. Gdy „ $F(x)$ ” znaczy, że x jest tępym bólem, zreinterpretujemy x jako mechanizm nerwowy, a następnie odpowiednio zreinterpretujemy „ $F(x)$ ” jako: „ból, który x wytwarza, jest bólem tępym”. Mamy tu do czynienia po prostu z logiką funkcji pełnomocnictwa. (*Od bodźca*: 126)

Myślę, że jest to projekt nieprzekonujący. Przede wszystkim nie ma powodu, byśmy w opisie bólu opierali się tylko na mechanizmie jego powstawania. Nie musimy się godzić, że wolno nam stwierdzać, że coś nas boli, tylko pod warunkiem, że ktoś nam w szkole wyjaśnił, skąd się ból bierze. Ból poznajemy bezpośrednio, bez względu na to, czy znamy mechanizm jego powstawania, czy nie. Ból informuje nas o stanie naszego ciała lub naszego życia emocjonalnego i to, co przede wszystkim chcemy wiedzieć, gdy nas dopadnie, to jak można go opanować, i czy należy go traktować jako istotny symptom większego problemu, czy jako dolegliwość bez konsekwencji. W tej sprawie punkt widzenia fizjologa jest niewystarczający i drugorzędny.

Dla oceny stanowiska Quine'a ważniejsza jest jednak inna sprawa. Wspomniana przez niego logika funkcji pełnomocnictwa otwiera dwie możliwości. Jeśli powstanie kiedyś fizjologiczna teoria świadomości i jeśli redukcjonizm jest opcją, którą chcemy brać serio pod uwagę, to albo tradycyjna psychologia zostanie w przyszłości odrzucona jako anachroniczna i zbędna, albo zostanie podporządkowana fizyce i będzie pełniła wobec niej jakąś funkcję pomocniczą i uzupełniającą. Obie możliwości pociągają za sobą konsekwencje niekorzystne dla filozofii Quine'a. Jeśli tradycyjna psychologia zostanie zarzucona, to zmuszeni będziemy interpretować nasze myśli i uczucia w kategoriach fizjologicznych. Wtedy na przykład profesor matematyki będzie mógł (a prawdopodobnie nawet będzie musiał) zrezygnować z odpytywania studentów, tylko będzie od nich żądać wydruków ze skanera mózgowego, by uzyskać jednoznaczne potwierdzenie, czy zrozumieli Ostatnie Twierdzenie Fermata, czy nie. Większość dostanie stopnie na podstawie zapisu uzyskanego z laboratorium. Może się jednak znaleźć taki student – przyjmijmy to choćby na próbę – u którego skaner nie będzie w stanie znaleźć stanów fizjologicznych potwierdzających zrozumienie twierdzenia Fermata, choć stwierdzi rozumienie dowodu tego twierdzenia. Co ma wtedy zrobić profesor? Przede wszystkim będzie musiał zdecydować, czy taka sytuacja jest teoretycznie niemożliwa, i prawdopodobnie uzna, że nie. Jeśli ktoś rozumie dowód, to musi też rozumieć, co zostało udowodnione. Nie można rozumieć przesłanek i metody dowodzenia, ale nie rozumieć treści wniosku. Jeśli więc skaner stwierdzi taką dziwną anomalię w mózgu studenta, to trzeba będzie uznać, że muszą istnieć jakieś nierozpoznane fizjologicznie stany zrozumienia (w mózgu studenta występuje nierozpoznany fizjologicznie stan rozumienia twierdzenia), których występowanie jest konieczne po wystąpieniu innych stanów rozumienia (zrozumienie dowodu). Fizjologia okaże się mało przydatna, bo nie umie stwierdzić konieczności. Oprócz fizjologicznej teorii rozumienia będzie więc musiała powstać dedukcyjna teoria prawd apriorycznych, których fizjologiczne odpowiedniki występują w mózgu, bez względu na to, czy umiemy je znaleźć, czy nie. Teoria ta będzie przewidywać, że jeśli u kogoś zachodzi fizjologiczny stan rozumienia dowodu, to musi też zachodzić fizjologiczny stan rozumienia

udowodnionej tezy i trzeba tego stanu szukać. Taka fizjologiczno-dedukcyjna teoria jest jednak czymś kompletnie dziwnym i bardziej podejrzanym niż niewspółmierna z fizyką psychologia. Stanowi fizjologiczny odpowiednik logiki, jakąś nową wersję kartezjanizmu opartego na zasadzie, że jeśli coś jest racjonalnie konieczne, to musi istnieć empirycznie w mózgu. To nowa, bezzasadna próba wywodzenia egzystencji z esencji i bezzasadna próba poszukiwania ukrytych prawd w fizjologii przez konstruowanie opisów bardziej elementarnych niż zapis logiczny lub algorytmiczny.

Tak będzie, jeśli tradycyjna psychologia zostanie zarzucona. Jeśli natomiast nie zostanie zarzucona, to znajdzie się w sytuacji niejasnego uzależnienia od fizyki i fizjologii. Uzasadnieniem dla dalszego jej utrzymania będą jakieś pragmatyczne względy, na przykład wyższa ogólność opisu przyspieszająca komunikację lub jej większa intuicyjność. Tak przeprowadzona częściowa redukcja to powrót do jednego z wczesnych dogmatów empiryzmu – do dogmatu redukcjonizmu, który zakłada wzajemną przetłumaczalność tez naukowych o różnym poziomie ogólności. Quine odrzucił ten dogmat w „Dwóch dogmatach empiryzmu” uważając, że opiera się on na fałszywym założeniu o istnieniu ścisłych synonimów w językach o różnym poziomie ogólności. W książce *Od bodźca do nauki* odrzuca te skrupuły i mówi o „logice funkcji pełnomocnictwa”, która pozwala zastąpić opis zjawisk przez podanie ich przyczyn. Przyjmijmy, że psychologia zgodzi się na tę propozycję, by nadal istnieć. Wtedy jako minimum musi jednak domagać się od fizyki i fizjologii włączenia do ich pojęć jakichś kategorii niepopartych żadnymi założeniami fizycznymi i fizjologicznymi. Bez spełnienia tego warunku psychologia nie będzie istnieć. Może się zgodzić na zrewidowanie swego programu badawczego i zajęcie się tylko takimi zjawiskami psychicznymi, dla których można znaleźć fizjologiczne wytłumaczenie. Ale z drugiej strony musi żądać, chcąc zachować choćby część swej autonomii, by fizjologowie zaczęli szukać ego, superego i id, *border personality* i *reaction formation*. W tej sytuacji, by spełnić porozumienie o partnerstwie, psychologia i fizjologia będą musiały zasadniczo zmienić swój profil badań i swe założenia metodologiczne. Sądzę, że jest to propozycja poznawczo nieatrakcyjne dla obu stron.

Wydaje się zatem, że postulat opisywania zjawisk psychicznych w mglіście antycypowanych kategoriach fizjologicznych jest nieprzekonującą propozycją redukcjonistyczną i w każdej ze swych wersji (i przy odrzuceniu – i przy zachowaniu psychologii) okazuje się niewykonalny. Co zresztą sam Quine przewidywał w „Dwóch dogmatach empiryzmu”.

Eliminatywizm na niby

Dopóki nie znajdziemy związku między przebiegiem zdarzeń fizycznych i ich rejestracją w formie stanów świadomości, nie wiemy, jak interpretować stany mentalne przez odwołanie do jakichś zjawisk fizycznych. Na niewiele przydaje się deklaracja, że są to zjawiska fizyczne „za zasłoną dymną”. Niewiele też pomaga wyjaśnienie Quine’a, że mamy identyczność egzemplarzy bez identyczności typów. To twierdzenie znaczy, że w każdym konkretnym przypadku przedmiot mentalny jest jakimś przedmiotem fizycznym, ale nie ma ogólnych reguł decydujących o tym, w jaki sposób przedmioty fizyczne przekształcają się w stany mentalne. Takie wyjaśnienie wystarcza co najwyżej do tego, by uznać, że Quine jest fizykalistą eksplanacyjnym, a nie fizykalistą eliminacyjnym, o czym zresztą sam Quine stara się nas zapewnić.

Oskarżano mnie, że odrzucam świadomość; nie jestem jednak świadomy tego, że to uczyniłem. Świadomość jest dla mnie tajemnicą, którą niełatwo odgadnąć. Wiemy, jak to jest być świadomym, nie wiemy jednak, jak ten stan scharakteryzować w terminach naukowych. Świadomość, czymkolwiek by ona była, jest stanem cielesnym, stanem nerwów. To, co uznaję za współczesną mądrość ludową, nie jest odrzuceniem świadomości. Lepiej już powiedzieć, że jest odrzuceniem umysłu. Jest to rzeczywiście odrzucenie umysłu jako drugiej substancji, ponad i poza ciałem. W mniej ostrych słowach można opisać to zjawisko jako utożsamienie umysłu z pewnymi zdolnościami, stanami i czynnościami ciała. Stany i zdarzenia mentalne są szczególnymi podklasami stanów i zdarzeń w ciałach ludzkich i zwierzęcych. (*Różności*: 217)

W istocie, jeśli ktoś zachowuje istnienie świadomości, choć odrzuca istnienie umysłu, ma prawo nazywać się fizykalistą eksplanacyjnym. Podobnie, jeśli ktoś zgadza się, że postanowienia wpływają na nasze zachowanie, a nie tylko sprawiają wrażenia, że na nie wpływają, ma prawo nazywać się fizykalistą eksplanacyjnym. Quine przyjmuje obie te tezy i przyznaje, że zjawiska psychiczne mogą być w pewnym stopniu realne, ponieważ możemy im przypisać moc przyczynową.

Musimy [...] przyznać, że dobrowolne działanie to efekt oddziaływania umysłu na ciało. Wrażenie – przeciwnie – jest skutkiem oddziaływania ciała na umysł. [...] Dopiero teraz pozbywamy się zagadki, jak możliwe jest oddziaływanie pomiędzy ciałem a umysłem. Ludzkie ciała myślą, czują, decydują i poruszają góry, realizując swoje postanowienia. (*Różności*: 216–217)

Ponownie jednak nie widzę tu rozwiązania zagadki, tylko dalszą niejasność co do stanowiska Quine’a. Jego zdaniem jesteśmy przedmiotami fizycznymi, które powinny być opisywane wyłącznie jako przedmioty fizyczne. Ale w związku z tym, że zjawiska fizyczne dotyczące mózgu i nerwów są dla nas trudne do zbadania, musimy poprzestać na powierzchownych ustaleniach psychologicznych, których nie można uznać za naukowe. Mamy zatem wysokie ambicje fizykalistyczne i marne wykonanie psychologiczne.

To stanowisko jest trudne do obrony, ponieważ fizykalizm w wersji przyjętej przez Quine’a jest po prostu mało naukowy, a wyraźnie metafizyczny. Quine

decyduje dość swobodnie o tym, co realne, a co nierealne. Zapewnia, że nie chce odrzucić świadomości, ale odrzuca umysł; twierdzi, że „wiemy, jak to jest być świadomym”, ale dodaje, że świadomość to tylko „stan nerwów”. Tymczasem to, co wiemy na temat świadomości, zdecydowanie wystarczy, by uznać, że nie jest to zwykły stan nerwów, a to, co wiemy na temat stanu nerwów, w żadnym razie nie prowadzi do stwierdzenia, że umiemy w nich wywoływać stany świadome. Te dwa opisy, opis świadomości i opis nerwów, wyraźnie dotyczą czegoś innego i można ubolewać nad tym, że odrębne badania nad tymi zagadnieniami prowadzą łatwo do dualizmu, ale nie można żadnego z tych badań po prostu odrzucać. Mamy prawo odrzucić kartezyjizm i stwierdzić, że teoria dwóch substancji jest jeszcze mniej przekonująca niż fizykalizm. Nerozsądne jest jednak udawać, że taka filozofia nigdzie nie istniała poza Oksfordem.

Każdy stan umysłu odpowiada odrębnemu stanowi ciała – w sposób trywialny, jeśli nie na innej podstawie. [...] Uznając tę trywialną prawdę, możemy po prostu przenieść predykaty mentalistyczne na obszar ciała, omijając domniemaną substancję mentalną. O ciele Jana możemy powiedzieć nie tylko to, że złamało nogę, lecz i to, że cierpi czy też myśli, że wie, jak udowodnić Ostatnie Twierdzenie Fermata. Brzmi to dość osobliwie, ale filozoficznie jest do przyjęcia wszędzie, poza Oksfordem z połowy tego stulecia. Dualizm substancji ustępuje więc miejsca dualizmowi samych predykatów, za pomocą których łączymy w grupy stany i czynności ciała. Niektóre predykaty mają charakter mentalistyczny, inne nie. (*Od bodźca*: 126)

To prawda, że obserwujemy występowanie zjawisk psychicznych tylko w połączeniu ze zjawiskami fizycznymi. Ale tak jest dlatego, że znamy tylko takie przedmioty, które, jeśli deklarują posiadanie świadomości, to mają zarazem system nerwowy. Nie mamy jednak dostatecznych podstaw do uznania, że jest to związek konieczny. Możemy wyobrazić sobie urządzenia świadome, które nie mają systemu nerwowego, ale działają np. jako odpowiednio skomplikowane komputery. Możemy też sobie wyobrazić twory mające system nerwowy podobny do ludzkiego, lecz pozbawione świadomości, czyli *zombies*. Nie ma żadnych dowodów na trwałe istnienie *zombies*, ale to też nie może stanowić istotnego zastrzeżenia w filozofii. Każdy z nas zapadając w sen przechodzi w stan, w którym jego mózg nadal pracuje, ale z niewyjaśnionych powodów nie wytwarza świadomości. Być może też somnambulik przechadzający się nocą po pokoju popada czasowo w stan *zombie*. Nie ma pełnej sprawności intelektualnej i chyba nie ma świadomości, ale wiele funkcji wykonuje poprawnie i rozpoznaje otoczenie. Zatem samo zarejestrowanie koincydencji między świadomością i systemem nerwowym nie stanowi wyjaśnienia tego, jak działa świadomość, i nie może służyć dla uzasadnienia tezy, że świadomość powstaje tylko w systemie nerwowym, ani tezy, że systemy nerwowe przez swe zwykłe funkcjonowanie – nie wiadomo zresztą jakie – prowadzą do powstania świadomości. Quine jest zresztą daleki od tego, by dosłownie postulować redukcję świadomości do zjawisk neurologicznych.

Kwestionując byty mentalne, nie kwestionuje się tym samym ani tego, że coś czujemy, ani tego, że jesteśmy świadomi; próbuje się jedynie opisywać te fakty bez zakładania bytów mentalnego rodzaju. (*Granice*: 93)

Znów nie jest to wyraźnie zarysowane stanowisko. Quine ani nie stwierdza, że zjawiska psychiczne istnieją, ani że nie istnieją. Uważa je za zjawiska fizyczne, podlegające wyłącznie takiemu opisowi, który jest niewspółmierny z opisem reszty fizycznego świata. Powstaje zatem pytanie, czy przyjmując takie stanowisko Quine eliminuje zjawiska psychiczne, czy interpretuje je na nowo. Zamiast odpowiedzieć na to pytanie, Quine stara się je uchylić. Dopuszcza teoretyczne odróżnienie między fizykalizmem eksplanacyjnym i fizykalizmem eliminacyjnym, ale nie nadaje temu odróżnieniu istotnego praktycznego znaczenia w sporze o zjawiska psychiczne. Fizykalizm eksplanacyjny zarzuca swym przeciwnikom błędny opis realnych zjawisk, natomiast fizykalizm eliminacyjny oskarża ich o opisywanie fikcyjnych bytów. Pierwszy z nich twierdzi, że zjawiska psychiczne powinny być opisywane jako zjawiska fizyczne; drugi eliminuje je zupełnie i żąda, by opisywać tylko zjawiska fizyczne, gdyż stany psychiczne w ogóle nie istnieją. Które z tych stanowisk zajął Quine? Deklaratywnie drugie, a w argumentacji pierwsze.

Czy tego rodzaju spory są w ogóle rozwiązywalne i czy są to spory o fakty, czy o ich interpretację? Posłużmy się analogią i rozważmy schematyczny spór między teologiem eksplanacyjnym i eliminacyjnym w sprawie łaski. Poprzestańmy na schematycznym opisie postaci. Katolik jest zdania, że łaskę można wyprosić, protestant, że łaska jest każdemu dana we właściwej dla niego porcji i w ciągu życia jej wielkość nie ulega zmianie. Wyobraźmy sobie teraz, że jakiś niepoprawny alkoholik po długim okresie walki z sobą wyciągnął się z nałogu. Swą przemianę przypisuje modlitwie i łasce. Założmy też, bez względu na nasze przekonania religijne, że ma w tej sprawie zasadniczą rację i istotnie otrzymał łaskę, która go ocaliła. Spróbujmy odpowiedzieć tylko na jedno pytanie: Jak zdecydować, czy ocaliła go łaska, którą miał od początku, ale która miała zadziałać dopiero po dziesięciu latach od upadku, czy też udało mu się wyprosić nową łaskę w ciągu dziesięciu lat uzależnienia i modlitwy? Katolik przyjmuje stanowisko eksplanacyjne, protestant eliminacyjne. Katolik wyjaśni trudny do osiągnięcia rezultat nową porcją łaski. Protestant będzie twierdzić, że nowej porcji łaski nie było. Widzimy teraz, jak sędzę, że dopóki nie znajdziemy teorii, która empirycznie stwierdzi fakt otrzymania łaski i ustali jej ilość, spór będzie nierozstrzygalny. Oba założenia, katolickie i protestanckie, są w równym stopniu potwierdzone przez fakty. Odróżnić je można tylko przez dodatkowe deklaracje. Protestant powinien powiedzieć – i zwykle tak czyni – że Boga nie należy prosić o dodatkowe łaski, należy mu tylko dziękować i poddać się jego woli. Katolik może stwierdzić – i też tak zwykle robi – że jeśli ktoś nie potrafi rozwiązać swoich problemów, to nich się przynajmniej modli, coś dobrego może z tego wynikać.

Podobnie wygląda różnica między fizykalizmem eksplanacyjnym i eliminacyjnym. Nie opiera się na faktach, tylko sprowadza do deklaracji. Jest wyborem

metafizycznym, a nie naukowym. I Quine tę sytuację wykorzystuje. Używa eliminacyjnych argumentów, a jednocześnie zapewnia, że nie odrzuca świadomości, tylko spieszysz z pocieszeniem.

Niektórych z nas może więc pocieszyć refleksja, zgodnie z którą różnica między eliminacyjnym i eksplikacyjnym fizykalizmem nie jest realna. (*Słowo*: 301)

Różnica nie jest realna, ponieważ nie opiera się na rzeczowych ustaleniach i sprowadza się do dyplomacji – uważa Quine.

Redukowanie tego, co mentalne, do tego, co fizyczne, a w istocie także redukowanie arytmetyki do teorii zbiorów, można charakteryzować w jeden z dwu sposobów: bądź jako wyjaśnianie, bądź jako pozbywanie się. Różnicy właściwie nie ma, ale pierwszy zwrot brzmi delikatniej. Odrzucenie życia umysłowego wydaje się czymś bardziej brutalnym niż wyjaśnienie go w terminach fizykalnych. (*Od bodźca*: 127)

Wróćmy do przykładu z katolikiem i protestantem. Dla nich – co ciągle mijemy na uwadze bez względu na nasze przekonania religijne – łaska nie jest ustaleniem konwencjonalnym, ale dosłownym opisem realnego świata. Dla katolika modlitwa to skuteczny sposób wyproszenia dodatkowej siły od Boga, nie tylko rytualne zachowanie. Dla protestanta taka dodatkowa porcja łaski realnie nie istnieje w świecie i nie wolno jej włączać do opisu świata.

Podobnie jest w sporze o realność zjawisk psychicznych. Zwolennik tezy o istnieniu świadomości nie może być fizykalistą eliminacyjnym i musi się uznać za zwolennika stanowiska eksplanacyjnego, ponieważ powinien uznać realność zjawisk psychicznych i przyjąć jakieś wyznaczniki tej realności. Może to być „pierwszoosobowy punkt widzenia”, „dojmujący charakter doznań podmiotowych”, „autonomia logiki w stosunku do fizjologii”, „nieredukowalność racji działania do bodźców organicznych” itd. Gdyby Quine zechciał przyjąć którekolwiek z tych założeń, mógłby nie być eliminatywistą. Nigdy jednak nie wymienił choć jednego z tych czynników i nie zadeklarował jego akceptacji. Odwrotnie, twierdził, że nie ma istotnej różnicy między fizykalizmem eksplanacyjnym a fizykalizmem eliminacyjnym, uznając, że to sprawa taktu i delikatności. Przy tych założeniach jego deklaracja, że wybiera stanowisko eksplanacyjne, bo uznaje świadomość, niewiele znaczy. Niczym realnie nie różni się od stanowiska eliminacyjnego. Zatem w jego interpretacji zarówno eliminatywizm, jak i stanowisko eksplanacyjne, to stanowiska „na niby”. Quine przyznaje to w pewnym miejscu w sposób niemal jednoznaczny.

Unikamy kłopotu, mówiąc raczej o alternatywnych sposobach eliminacji niż o wzajemnie niezgodnych wyjaśnieniach. Nie ma jednak rzeczywistej różnicy między tymi dwiema charakterystykami. (*Od bodźca*: 128)

Propozycja, żebyśmy „uniknęli kłopotu”, porzucając „wzajemnie niezgodne wyjaśnienia”, jest nie do przyjęcia dla kogoś, kto uznaje stany psychiczne za

realne. Dla niego są one czymś więcej niż tylko złudzeniem poznawczym i nieweryfikowalnym konstruktem psychologii. Fizykalista eksplanacyjny, by odróżnić się od eliminatywisty, musi przyjąć przynajmniej tyle, że w obrębie naszego życia psychicznego występują stany, które można nazwać realnymi, i stany, które są pozorne. Czasem nasze uczucia narzucają się nam z wielką i niezrozumiałą siłą, czasem są przez nas tylko udawane i histerycznie wzmacniane. Możemy coś postrzegać jasno i wyraźnie albo mętnie i mgliście, nie mając pewności co do tożsamości postrzeganego przedmiotu. Niekiedy coś postanawiamy nieodwołalnie i ze ślepą determinacją, kiedy indziej tylko na próbę, by uspokoić swoje sumienie. Sam Quine odróżnia wyobrażenie cętkowanej kury, która ma określoną liczbę plam, od wyobrażenia cętkowanej kury, o której twierdzi się, że nie ma ani parzystej, ani nieparzystej liczby plam (*Korzenie*: 62) Mamy więc w życiu psychicznym fakty niewiele różne od faktów zewnętrznych, ale mamy też stany pozorne, chwiejne i nieokreślone, a nawet wyobrażenia wewnętrznie sprzeczne. Zatem nie wszystko, co zachodzi w naszym życiu wewnętrznym, jest w równym stopniu zdecydowane i niewzruszone lub w równym stopniu nieuchwytnie i udawane.

Antymentalizm na niby

Skupmy się teraz na postanowieniach dotyczących działania. Quine pisze (*Różności*: 217), że ludzkie postanowienia są zdolne przesuwac góry. Mówiąc „postanowienia”, nie może mieć na myśli „fizycznych determinant”. Gdyby to właśnie miał na myśli, to postanowienia nie byłyby przez nas podejmowane, ale byłyby rejestrowane jako zjawiska, które zachodzą bez naszej wiedzy i woli. Tak dalekie odejście od normalnego użycia słów wymagałoby wyraźnego zaanonsovania, którego Quine nie dokonuje. Mówi o dobrowolnym działaniu, więc musi mieć na myśli działanie wybrane w oparciu o motywy i racje, a nie wywołane przez przyczyny. To odróżnienie jest jednak poparte w jego filozofii dość niemyrtytorycznym argumentem. Quine przyznaje, że stany mentalne mogą kierować ciałem, ale podkreśla, że uznanie ich istnienia jest korzystne dla badań utrzymanych w stylu fizykalistycznym.

Mentalizm jest więc pożyteczny jako stymulator. Podobnie jak inne stymulatory powinien być używany z zachowaniem ostrożności. Byty mentalne są nieszkodliwe, jeśli pojmuje się je jako hipotetyczne mechanizmy fizyczne i postuluje wyłącznie w celu systematyzacji zjawisk fizycznych. Postulując je, trzeba to czynić z myślą, że pewnego dnia zyskają one pełne wyjaśnienie fizyczne. [...] Nie należy mylić naszej łatwości posługiwania się terminami mentalistycznymi z ich klarownością, czego efektem bywa gotowość do akceptacji wydumanego świata introspekcji. (*Korzenie*: 62)

Quine stwierdza też, że mentalistyczny obraz świata i składające się nań zjawiska, opisywane dziś wyłącznie w języku psychologii, mają też korzystne znaczenie

dla komunikacji i edukacji. Nabywanie języka i rozwój życia emocjonalnego to procesy oparte w dużej mierze na empatii.

Odbieranie, do pewnych granic, cudzej niewypowiedzianej myśli jest starsze niż język. Empatia jest instynktowna. Psychologowie dziecięcy mówią nam, że już kilkudniowe niemowlę reaguje na wyraz twarzy osoby dorosłej, włączając go za pomocą niewyuczonego kurczenia odpowiednich mięśni. (*Od bodźca*: 131)

Warto dostrzec, że opisywanie empatii jako mechanizmu powodującego powstawanie życia psychicznego jest wyrwykową próbą zinterpretowania zjawisk psychicznych jako zjawisk fizycznych. Dziecko robi miny, bo tak nim steruje instynkt naśladowczy. Gdy dorosły marszczy czoło, dziecko marszczy czoło; gdy dorosły się uśmiecha, dziecko się uśmiecha. Po jakimś czasie, naśladowując mimikę dorosłego, dziecko zaczyna odczuwać to, co czuje dorosły wyrażający swe uczucia odpowiednim gestem czy wyrazem twarzy. Uczucia i zachowania są zaraźliwe, a naśladownictwo leży u podstaw rozwoju emocjonalnego, nabywania języka i socjalizacji. Te założenia wydają się trafne. Pierwsze reakcje psychiczne, a przynajmniej te spośród nich, które nie są wrodzone, są wynikiem naśladowania, efektem prób zwrócenia na siebie uwagi i następstwem mimowolnych eksperymentów komunikacyjnych. Quine wskazuje na daleko idące korzyści z ulegania nastrojom otoczenia. Jest przekonany, że empatia – rozumiana jako oddźwięk uczuciowy ujawniający się w naśladownictwie – może być mechanizmem wywołującym naukę pierwszego języka.

Empatia występuje też w procesie przyswajania sobie przez dziecko pierwszych zdań obserwacyjnych. Nie tylko słyszy ono takie zdanie i widzi przedmiot czy zdarzenie, o którym w nim mowa, po czym kojarzy pierwsze z drugim; oprócz tego zwraca uwagę na to, ku czemu zwrócony jest mówiący, na jego gesty i wyraz twarzy. (*Od bodźca*: 131)

Osobną kwestią jest szczegółowy przebieg procesu nabywania języka. Ludwig Wittgenstein na początku *Dociekań filozoficznych* cytuje św. Augustyn, który w podobny sposób opisywał nabycie swego pierwszego języka jak Quine. Wittgenstein uznał ten opis za niewiarygodny. Jego zdaniem język ma charakter holofrastyczny. Od początku posługujemy się kompletnymi aktami mowy, czyli komunikujemy się wyczerpująco i skutecznie, używając najbardziej ograniczonych środków. Między budowniczymi wystarczają proste słowa: „słup”, „płyta”, „belka”. U dziecka wystarczy gaworzenie lub krótki szloch i dorosły odgaduje, o co chodzi. Gdy zawiąże się to porozumienie, dziecko wykorzystuje lotność dorosłych do różnicowania sygnałów na temat tego, czego pragnie i czego nie chce. Uczy się nie tylko słów, ale wciąga się w pewną grę językową. Metoda prób i błędów ustala, co pozwala mu skutecznie się komunikować, a co nie. W ten sposób uczy się gramatyki i nie dba o opisywanie świata. Quine zakłada, że dziecko od początku szuka sposobów opisywania świata i że wczesna faza nauki języka polega na zapamiętywaniu gotowych słów – „mama”, „tata”, „kocyk”, „jeść”.

Nie są to wykluczające się wzajem przekonania. Wittgenstein sądzi, że dziecięce eksperymenty językowe stwarzają okazję do wyuczenia się gramatyki, przyswojenia sobie typowych postaw kulturowych i myślenia w kategoriach używanych przez otoczenie. Quine uważa, że wczesne zachowania językowe sprzęgnięte są z empatią, od której same zależą, i aktywizują mechanizm projekcji, którego efektem jest przypisywanie dorosłym podobnych uczuć, jakie żywi dziecko. Tak powstaje przekonanie, że w innej osobie też zachodzą stany myślowe i emocjonalne, że ma ona trwałą zdolność postrzegania, odczuwania i reagowania na prośby. Kontaktując się z dorosłym, dziecko staje się w naturalny sposób dualistą metafizycznym (według Wittgensteina staje się obsesyjnym uczestnikiem gier językowych), a także odkrywa zbieżności i różnice w postrzeganiu świata.

Rozpoznawanie cudzych percepcji pełni, jak już wiemy, fundamentalną rolę w przekazywaniu innym naszego języka. Skłonność do mentalizmu ma więc archaiczny charakter. Przejawia się ona także w animizmie, pierwotnym przypisywaniu umysłów ciałom wszelkiego rodzaju. (*Na tropach*: 118)

Tak powstaje koncepcja ducha w maszynie. Dziecko łatwo nabiera przekonania – i zdaje się, iż robi to całkiem spontanicznie – że matka odczuwa tak samo jak ono. Jest odrębną ciałem, ale podobna duszą. Jest życzliwa, uważna, serdeczna i skłonna do wybaczenia. Jej reakcje dadzą się przewidzieć i można na niej polegać. Postępuje w sposób regularny i celowy, stara się dziecku zapewnić komfort i poczucie bezpieczeństwa. Empatia prowadzi do wyrobienia poczucia celowego działania.

Cel jest jednym z kilku pojęć mentalistycznych, ukutych na podstawie introspekcji własnego życia umysłowego. Do pojęć tych należą także dyspozycje i możliwości. Te trzy pojęcia odzwierciedlają nasze poczucie wolnej woli, swobody wyboru i działania. [...] Sądzę, że nawet idea przyczyny bezpośredniej ma mentalistyczne źródła: była mianowicie projekcją subiektywnego poczucia wysiłku, w każdym razie zyskała ona przewagę nad przyczyną ostateczną wraz z powstaniem fizyki w epoce renesansu. (*Na tropach*: 118–119)

W dziecięcej fazie nauki języka pojawiają się zatem pojęcia, które później stanowią treść ludowego czy obiegowego poglądu na świat. Obok celowości takim pojęciem, nieodzownym w każdym wyjaśnieniu świata, jest też pojęcie przyczyny sprawczej.

Przyczyna bezpośrednia nadal odgrywa ważną rolę w poważnej nauce. Nie jest to pojęcie jawnie intencjonalne w tym znaczeniu, by naruszało zasadę wymienialności członów identyczności; przypomina jednak idiomy intencjonalne pod tym względem, że łączy zdania w sposób strukturalnie niejasny. Nie potrafimy wyrazić „p, ponieważ q” za pomocą predykatów, kwantyfikatorów i funkcji prawdziwościowych. (*Na tropach*: 119)

Proste naśladownictwo jest zatem podstawą dla empatii, nauki języka, przyswojenia sobie pojęcia celu, dyspozycji i możliwości. Wskazując na ten kumulacyjny

i asocjacionistyczny proces, Quine stara się wywieść psychikę z fizyki. Pokazuje, że naśladować innych ludzi, sami stajemy się człowiekiem, a zakładając, że inni czują tak jak my, sami uczymy się odczuwania.

Quine traktuje tę rekonstrukcję nie całkiem serio. Stwierdza, że empatia jest użyteczna i ułatwia socjalizację, ale nie uznaje zjawisk mentalnych za realne. Realne – wedle Quine’a – stałyby się dopiero wtedy, gdyby występowały w związkach przyczynowych, których są częścią, gdyby pełniły funkcję źródeł energetycznych dla fizycznych skutków.

Jak można by pogodzić taką interakcję z zasadą zachowania energii w świecie fizycznym? Wprawdzie dziś mówimy raczej, że tym, co zachowywane, jest materia plus energia, ale nie pomaga to w rozwiązywaniu tego problemu. (*Od bodźca*: 125)

Jak należy rozumieć to zastrzeżenie? Umysł nie może być osobną substancją, bo jako substancja nie mógłby działać samodzielnie. Do działania potrzebna jest energia, a umysł nie może być źródłem energii, ponieważ nie podlega przemianie materii. Ta kwestia jest poza dyskusją. Koncepcja czynnego umysłu napędzanego przez tajemne siły to naiwna teoria permanentnego cudu samopodtrzymującej się racjonalności. Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, by w zakresie, który dotyczy wykorzystania energii, umysł mógł działać jak komputer. Może być bardzo złożonym urządzeniem algorytmicznym i losowym, dostosowującym swe działanie do fizycznych urządzeń, od których energetycznie zależy, ale zdolnym do realizacji własnego programu. Tak działa software, pasożytując energetycznie na hardware i stanowiąc funkcjonalnie autonomiczny układ obliczeniowy. Daje się nawet replikować i przenieść z jednego komputera do drugiego. Zatem istnienie przedmiotów mentalnych daje się pogodzić z zasadą zachowania energii przynajmniej w teorii.

Quine szuka zupełnie innych rozwiązań. Mózg nie wydaje mu się podobny do komputera, tylko myślenie wydaje mu się podobne do gimnastyki.

Niektóre czynności myślenia odbywają się w mózgu, a pewne inne prawdopodobnie w mięśniach. (*Od bodźca*: 129)

Dotyczy to przede wszystkim mięśni zaangażowanych w mówienie, myśl bowiem jest na ogół [...] początkowym stadium mowy. Głośne myślenie jest po prostu myśleniem swobodnym. (*Od bodźca*: 130)

Artysta, inżynier i akrobata mają trudności ze zwerbalizowaniem swoich myśli, ponieważ myśleli za pomocą mięśni niezwiązanych z mową. (*Od bodźca*: 131)

Nie czuję się przekonany przez te porównania i przykłady. Osiemnastowieczna koncepcja mózgu jako organu myślenia brzmi dość naiwnie i nie warto do niej wracać. Myśli nie są produktem wydzielania wewnętrznego. W istotnym dla filozofii sensie myślenie to nie sprawność działania, doskonałe opanowanie włas-

nego ciała, wypowiadanie zrozumiałych zdań i wykonywanie poleceń, lecz raczej umiejętność dostrzegania mało widocznych podobieństw, umiejętność streszczania i parafrazy, selektywne zainteresowanie pewnymi zjawiskami zachodzące w świecie przy pomijaniu innych oraz zdolność reprezentowania fragmentów świata w obrębie własnych funkcji psychicznych.

Fizykalizm na niby

Niejasności, jakie dostrzegam w filozofii Quine'a, można usunąć radykalnie przez przyjęcie tezy, że mózg jest czarną skrzynką. Mam wrażenie, że Quine niekiedy przychyła się do tego funkcjonalistycznego rozwiązania. Z jednej strony mamy pobudzenia powierzchni ciała i one stanowią zespół danych wejściowych, z drugiej strony mamy wypowiedzi i zachowania – i one stanowią zespół danych wyjściowych. Co jest pośrodku, Quine'a mało interesuje.

Lepszy, choć nadal sankcjonujący pojęcie bezpośredniego doświadczenia, jest opis następujący. Z jednej strony mamy język, jako nieskończony zbiór wypowiedzianych lub nadających się do właściwego wypowiedzenia fraz i zdań. Z drugiej strony mamy nasze doznania zmysłowe, powiązane w rozmaity sposób z materiałem językowym przez proces psychologicznego kojarzenia i warunkowania reakcji. Materiał językowy jest spoistym systemem, tu i ówdzie sprężniętym z doświadczeniem; nie jest on społecznością ustalonych z osobna terminów i zdań, z których każde ma swą własną definicję empiryczną. [...] Zdanie o istnieniu planety może być powiązane z naszym doświadczeniem zmysłowym przez postrzeganie planety bądź tylko przez odnotowanie zakłóceń w orbitach innych planet. I nawet zdanie, że obok stoi stół, może być powiązane z naszym doświadczeniem zmysłowym albo przed dotyk, albo przez wzrok, albo przez usłyszenie czyjejs wypowiedzi. (*Granice*: 87–88)

Jest oczywiste, że przy przyjęciu koncepcji czarnej skrzynki pytanie o przedmioty mentalne traci jakikolwiek sens. Co zachodzi między czujnikami i efektorami – nie ma najmniejszego znaczenia. Być może tak należy interpretować Quine'a, ale pojawia się tu pewna przeszkoda. Funkcjonalizm nie daje się pogodzić z fizykalizmem, a Quine deklaruje się jako fizykalista. Tam, gdzie odrzuca istnienie przedmiotów mentalnych, robi tak, ponieważ wprowadzenie ich do obrazu świata musi prowadzić do dualizmu substancji. Tymczasem naczelną zasadą metodologii naukowej jest, jego zdaniem, budowanie spójnego i ujednoliconego obrazu świata.

Jeśli za mentalnymi zdarzeniami i stanami przemawia jakiś argument, to musi on polegać po prostu na tym, że postulowanie takich zdarzeń i stanów, podobnie jak zakładanie molekuł, wywiera pewien pośredni, systematyczny, efektywny wpływ na rozwój teorii. Jeśli jednak założenie o istnieniu odrębnych, mentalnych stanów i zdarzeń poza fizycznym zachowaniem organizuje nam w pewnym stopniu naszą teorię, to niewątpliwie moglibyśmy uzyskać taką samą organizację, postulując zamiast tego pewne skorelowane stany i zdarzenia fizjologiczne. Nie musimy wykrywać w ciele szczególnych ośrodków odpowiadających za te zjawiska; do naszych celów posłużą fizyczne stany niepodzielnego organizmu, bez względu na ich subtelniejszą fizjologiczną naturę. (*Słowo*: 300).

Według Quine'a naukowa interpretacja stanów mentalnych wymaga fizykalistycznej, a nie funkcjonalnej interpretacji ludzkich myśli i zachowań. Konkretnie mechanizmy powstawania tych stanów nie są ważne. Tak jak badanie molekuł wyznacza właściwy kierunek badań w naukach przyrodniczych, podobnie badanie mechanizmów fizycznych wyznacza właściwy kierunek badań w psychologii. Nie ma znaczenia, czy wyjaśnienie stanów mentalnych odkryte zostanie w fizyce, neurologii, fizjologii czy w nauce o zachowaniu. „Nie musimy wykrywać ośrodków” pisze Quine. Wystarczy, jeśli przyjmiemy, że naukowe badanie stanów mentalnych wymaga interpretowania ich jako zjawisk intersubiektywnych, silnie związanych z przepływami energii i funkcjonowaniem rozmaitych organów ludzkiego ciała. Bezpośrednia obserwowalność zjawisk zachodzących w wybranych mechanizmach nie jest wymagana. Podobnie jest z molekułami.

Postulujemy molekuły, a w końcu elektrony, mimo że nie są one dane w bezpośrednim doświadczeniu, jedynie dlatego, że system jako całość staje się dzięki temu prostszy niż znane nam systemy alternatywne. (*Granice*: 89)

O tym, co istnieje, czy też traktować jako istniejące, rozstrzygamy, kierując się prostotą całego systemu i jego użytecznością w połączeniu z doświadczeniem. Nie chcę uznawać doświadczenia za byt czy też zbiór bytów [nawet jeśli] mój dotychczasowy sposób mówienia sugerował, że są takie byty; musiałem mówić jakimś językiem i przyjąłem bezkrytycznie właśnie ten. Lecz historia problemu ciała i umysłu świadczy o tym, że jest to praktyka niefortunna. (*Granice*: 92)

Postulat istnienia przedmiotów mentalnych nie upraszcza obrazu świata, tylko go komplikuje. Dlatego powinniśmy z niego zrezygnować. Nauka powinna dążyć do objęcia w swym opisie możliwie najszerszego zakresu zjawisk, które można przedstawić w sposób jednorodny. Jednocześnie powinna zrezygnować z opisania jeszcze szerszego zakresu zjawisk, jeśli ich opis wymagałby przyjęcia więcej niż jednej nadrzędnej metody badawczej, prowadzącej do przyjęcia wzajem „nie-współmiernych” opisów. Pragmatyzm poznawczy, interpretowany jako jednolitość i konsekwencja metodologiczna, ma większe znaczenie dla Quine'a niż kompletność opisu opłacona pluralizmem metodologicznym. Biorąc pod uwagę te zasady, Quine ostatecznie odrzuca niekiedy istnienie przedmiotów mentalnych, uznając je za efekt myślenia mitologicznego i archaicznego.

Uświadomiwszy sobie, że przedmioty makroskopowe mają, z epistemologicznego punktu widzenia, takie same podstawy jak molekuły i elektrony, epistemologowie uznali dane zmysłowe – sam strumień wrażeń – za bardziej pierwotną dziedzinę bytów. Stało się to notorycznym źródłem trudności. Widać to najwyraźniej, gdy zastanowimy się nad zjawiskiem pamięci. Nasze aktualne dane co do doświadczeń minionych są, wedle tej teorii, swego rodzaju bladymi kopiami dawnych wrażeń zmysłowych: słabym echem minionych doznań, towarzyszącym pełnym blasku doznaniom aktualnym. (*Granice*: 90)

Mentalizm, supernaturalizm i inne niezdrowe kultury zakwitają w miejscach pogrążonych w mrok. (*Korzenie*: 66)

Wnioski

Można odnieść wrażenie, czytając Quine'a, że w sprawie istnienia przedmiotów mentalnych był on redukcjonistą, eliminatywistą, antymentalistą i fizykalistą. Był redukcjonistą, ponieważ twierdził, że przedmioty mentalne są zjawiskami fizycznymi. Był eliminatywistą, ponieważ uznawał, że naukowy obraz świata wyklucza istnienie zdarzeń niemających źródła w zużyciu energii. Był antymentalistą, ponieważ szukał fizycznego i behawioralnego wyjaśnienia dla powstania zjawisk psychicznych. Był fizykalistą, ponieważ gotów był uznać prawo do naukowego badania myślenia i odczuwania pod warunkiem, że znajdziemy choćby bliżej nieokreślone mechanizmy fizyczne, które pozwolą przewidywać ich powstawanie. Starłem się jednak wykazać, że żadne z tych czterech określeń nie może być odniesione do Quine'a bez zastrzeżeń.

Jego redukcjonizm napotyka na poważną przeszkodę związaną z twierdzeniem, że nie istnieją wiarygodne sposoby tłumaczenia twierdzeń jednej nauki na twierdzenia innej. Obserwacje psychologiczne nie dadzą się zatem wyrazić w zdaniach fizyki. Eliminatywizm napotyka na trudność, którą można określić jako syndrom *zombie*. Jeśli zrezygnujemy z istnienia przedmiotów mentalnych, to świadome swego losu i swego życia psychicznego jednostki uznane zostaną za automaty pozbawione zdolności obserwowania i oceny własnych stanów. Antymentalizm Quine'a też jest wątpliwy, jeśli przyjmuje on, że instynkt naśladowczy prowadzi do pojawienia się empatii, a następnie pozwala wprowadzić do potocznego myślenia o świecie takie terminy jak cel, dyspozycja i możliwość, a co za tym idzie, prawdopodobnie także takich jak fakt, prawidłowość i prawda. Wreszcie fizykalizm jest mało przekonujący, jeśli jego jedyną podstawą jest pragmatyczny взгляд na jednolitość metodologii naukowej, a więc wymaganie, która samo w sobie słabo się tłumaczy. W odniesieniu do przedmiotów mentalnych filozofia Quine'a ma – moim zdaniem – charakter bardziej ideologiczny niż naukowy.

Bibliografia

- Willard Van Orman Quine: *Słowo i przedmiot* (ang.: *Word and Object*, 1960, pol.: 1999), tłum. Cezary Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- : *Korzenie ontologii* (ang.: *The Roots of Reference*, 1973, pol.: 2006), tłum. Barbara Stanosz, Warszawa: Aletheia.
- : *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne* (ang.: *The Ways of Paradox, ..., Ontological Relativity and Other Essays*, 1969–1981, pol.: 1986) tłum. Barbara Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- : *Różności* (ang.: *Quiddities*, 1987, pol.: 1995), tłum. Cezary Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- : *Na tropach prawdy* (ang.: *Pursuit of Truth*, 1992, pol.: 1997), tłum. Barbara Stanosz, Warszawa: Aletheia.
- : *Od bodźca do nauki* (ang.: *From Stimulus to Science*, 1995, pol.: 1998), tłum. Barbara Stanosz, Warszawa: Aletheia.

Mental Entities

Key Words: *reductionism, physicalism, eliminativism, functionalism, translatability*

It seems with respect to mental entities that W.V.O. Quine was a reductionist, eliminativist, anti-mentalistic and physicalist. He was a reductionist because he held that mental entities are physical phenomena in disguise. He was an eliminativist because he claimed that the scientific image of the world makes no room for such entities whose functioning is not connected with the use of energy. His philosophy was anti-mentalistic because he argued that mental phenomena are to be studied through behavior. He was a physicalist because in his opinion science should strive to present a uniform description of the world in all its aspects by referring to physical facts. If we take a closer look at his writings, however, all these assumptions are borne out in part only. The reductionist postulate is moderated by the opinion that theorems of different sciences are not fully intertranslatable. His eliminativism must cope with the argument that unmitigated physicalism obliterates the difference between human beings and zombies. Anti-mentalism is seriously undermined by the role he assigns to the process of language acquisition motivated by empathy. Physicalism is doubtful insofar as it has not been sufficiently distinguished by him from functionalism.