

Thomas Nagel

## Jak to jest być nietoperzem?

To świadomość czyni ze stosunku umysłu do ciała coś, z czym naprawdę trudno się uporać. Może dlatego właśnie dzisiejsze dyskusje wokół tego problemu poświęcają jej mało uwagi lub ujmują ją w sposób wyrażnie niewłaściwy. Ostatnia fala euforii redukcjonistycznej przyniosła trochę analiz zjawisk i pojęć mentalnych — analizy te miały wyjaśnić możliwość jakiejś odmiany materializmu, utożsamienia umysłu z ciałem czy redukcji<sup>1</sup>. Podniesiono jednak tylko trudności wspólne tego rodzaju redukcji i innym redukcjom, to zaś, co sprawia, że relacja umysł-ciało jest czymś swoistym, innym niż relacja zachodząca między wodą a tym czymś, co opisuje wzór „H<sub>2</sub>O”, czy relacja zachodząca między maszyną Turinga a komputerem, czy między błyskawicą a wyładowaniem elektrycznym, czy między genem a porcją kwasu DNA, czy między dębem a pewną masą węglowodoru — to pominięto.

Każdy redukcjonista ma swoją ulubioną analogię wziętą ze współczesnej nauki. Jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, by któryś z tych przykładów udanej redukcji rzucił światło na stosunek umysłu do ciała. Ale filozofom nie jest obca powszechna ludzka słabość do wyjaśnień tego, co niezrozumiałe, w kategoriach odpowiednich dla rzeczy znanych i dobrze rozumianych, choć są one zupełnie inne. Prowadzi to do przyjęcia niewiarygodnych ujęć tego, co

---

<sup>1</sup> Oto przykłady tej literatury: J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; David K. Lewis, *An Argument for the Identity Theory*, „Journal of Philosophy”, LXIII, 1966, przedrukowane z uzupełnieniami w: David M. Rosenthal, *Materialism and the Mind-Body Problem*, Englewood Cliffs, N.J. 1971; Hilary Putnam, *Psychological Predicates*, w: W.H. Capitan and D.D. Merrill (wyd.), *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh 1967, przedrukowane w: D.M. Rosenthal (wyd.), *Materialism...*, wyd. cyt., pod zmienionym tytułem *The Nature of Mental States*; D.M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. Halina Krahelska, Warszawa 1982; D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, London 1969. Swoje wątpliwości zgłosiłem w artykule *Armstrong on the Mind*, „Philosophical Review”, LXXIX, 1970; w recenzji z książki Dennetta, „Journal of Philosophy”, LXIX, 1972. Patrz także Saul Kripke, *Nazywanie i konieczność*, tłum. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1988, zwłaszcza s. 143–155; oraz M.T. Thornton, *Ostensive Terms and Materialism*, w: „The Monist”, LVI, 1972.

mentalne, głównie dlatego, że pozwalają one na zastosowanie znanych procedur redukcji. Będę się starał wyjaśnić, dlaczego te typowe przykłady nie pomagają nam w zrozumieniu relacji między umysłem a ciałem, dlaczego nie mamy dziś w gruncie rzeczy żadnego pojęcia, czym miałyby być wyjaśnienie fizycznej natury zjawisk mentalnych. Gdyby nie było świadomości, problem stosunku umysłu do ciała byłby mniej interesujący. Ze świadomością — wydaje się beznadziejny. Bardzo słabo rozumiemy najważniejsze i najbardziej charakterystyczne cechy zjawisk mentalnych. Większość teorii redukcjonistycznych nawet nie usiłuje ich wyjaśniać i przy dokładniejszym badaniu musi się okazać, że żadne z obecnie dostępnych pojęć redukcji nie ma tu zastosowania. Możliwe, że da się do tego celu wynaleźć jakąś teorię o nowej postaci, ale takie rozwiązanie, jeśli istnieje, należy do intelektualnie odległej przyszłości.

Świadome doznania to zjawiska o szerokim zasięgu. Występują na wielu szczeblach życia zwierzęcego, choć nie możemy być pewni ich obecności w prostszych organizmach, a w ogóle bardzo trudno powiedzieć, co stanowi świadectwo ich występowania. (Niektórzy ekstremiści gotowi są przeczyć temu, że występują one u ssaków innych niż człowiek.) Niewątpliwie występują one w niezliczonych postaciach całkiem dla nas niewyobrażalnych, na innych planetach, w innych systemach słonecznych wszechświata. Ale niezależnie od tego, jak różne mogą być te postaci, fakt, że jakiś organizm ma w *ogóle* świadome doznania, znaczy zasadniczo, że istnieje coś takiego, jak *bycie* tym organizmem. Może to pociągać dalsze konsekwencje co do formy tych doznań, a może nawet (choć wątpię) co do zachowania tego organizmu. Ów organizm ma jednak z istoty stany mentalne wtedy i tylko wtedy, gdy jest coś takiego, jak *bycie* tym organizmem — coś co jest jakby *dla* tego organizmu.

Możemy to nazwać subiektywnym charakterem doznań. Nie uchwytuje go żadna ze znanych ostatnio obmyślonych redukcyjnych analiz tego, co mentalne, wszystkie one są bowiem logicznie do pogodzenia z brakiem tego charakteru. Nie da się go analizować w kategoriach żadnych systemów wyjaśniania, odwołujących się do stanów funkcjonalnych czy intencjonalnych, te bowiem można by przypisać robotom czy automatom, które zachowywałyby się jak ludzie, a niczego nie doznawałyby<sup>2</sup>. Nie da się go analizować w kategoriach przyczynowej roli doznań w odniesieniu do typowo ludzkich zachowań — z podobnych powodów.<sup>3</sup> Nie przeczę, że świadome stany i zdarzenia mentalne są przyczynami zachowań, ani że można charakteryzować je co do ich funkcji. Twierdzę jedynie, że to nie

---

<sup>2</sup> Być może w rzeczywistości takie roboty nie mogłyby istnieć. Możliwe, że każdy obiekt dostatecznie złożony, by zachowywać się, jak człowiek, miałby doznania. Ale tego, jeśli tak jest, nie da się odkryć tylko przez analizę pojęcia doznania.

<sup>3</sup> Subiektywny charakter doświadczenia nie odpowiada temu, co do czego nie podlegamy korektom, zarówno dlatego, że nasze przekonania dotyczące naszych doznań są korygowalne, jak i dlatego, że doznania przeżywają zwierzęta, nie posługujące się językiem i myślą, nie mające żadnych przekonań na temat swoich doświadczeń.

wyczerpuje ich analizy. Każdy program redukcjonistyczny musi się opierać na analizie tego, co ma zostać zredukowane. Jeśli taka analiza coś pomija, zadanie jest źle postawione. Opieranie obrony materializmu na analizie zjawisk mentalnych nie uwzględniającej wyraźnie ich subiektywnego charakteru jest bezużyteczne. Nie ma bowiem powodu przypuszczać, że redukcję wyglądającą wiarygodnie, gdy nie próbuje się wyjaśniać świadomości, można rozciągnąć na świadomość. Bez jakiegoś zatem poglądu na to, czym jest subiektywny charakter doświadczenia, nie sposób wiedzieć, czego żądać od teorii fizycznej.

Choć opis fizycznej podstawy umysłu musi wyjaśniać wiele rzeczy, opis ten wydaje się najtrudniejszy. Nie jest możliwe wyłączenie z redukcji fenomenologicznych cech doznań w taki sposób, w jaki wyłącza się zjawiskowe cechy jakiejś zwykłej substancji z jej redukcji fizycznej czy chemicznej — mianowicie wyjaśniając je jako efekty oddziaływania na umysł obserwatora<sup>4</sup>. Jeśli ma się bronić fizykalizmu, trzeba dać fizykalne wyjaśnienie samych owych cech fenomenologicznych. Gdy jednak uwzględniamy ich subiektywny charakter, taki rezultat wydaje się nam niemożliwy. Powodem jest to, że każdy subiektywny fenomen jest istotnie związany z jednym jedynym punktem widzenia i nieuchronne wydaje się to, że obiektywna teoria fizykalna pominie ten punkt widzenia.

Chciałbym najpierw ująć tę kwestię szerzej, nie przez samo odniesienie do relacji między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, czy między *pour soi* a *en soi*. Nie będzie to łatwe. Fakty dotyczące tego, jak to jest być X-em, są bardzo szczególne, tak szczególne, że niektórzy mogą się skłaniać do powątpiewania w ich realność czy w znaczenie dotyczących ich twierdzeń. Aby przedstawić związek między subiektywnością a określonym punktem widzenia i uwidocznić wagę cech subiektywnych, warto zbadać te sprawy sięgając do przykładu, który jasno ukazuje rozbieżność między owymi dwoma rodzajami pojmowania, subiektywnym i obiektywnym.

Przypuszczam, że wszyscy wierzymy, iż nietoperze mają doznania. Ostatecznie są to ssaki i nie ma większych powodów do wątplenia w to, że mają doznania, niż w to, że doznania mają myszy, gołębie czy wieloryby. Wybrałem nietoperze, a nie osy czy fladry, bo gdy zbyt nisko schodzi się w dół drzewa filogenetycznego, ludzie tracą wiarę, że w ogóle można tam mówić o doznaniach. A przy tym nietoperze, choć bliższe nam niż tamte gatunki, mają tak odmienny od naszego zakres aktywności i aparat zmysłowy, że problem, który chcę postawić, nabiera wyjątkowej ostrości (choć oczywiście inne gatunki też mogłyby tu służyć za przykład). Każdy kto spędził trochę czasu w zamkniętej przestrzeni z podnieconym nietoperzem, wie, nie korzystając nawet z refleksji filozoficznej, co to znaczy zetknąć się z jakąś gruntownie obcą formą życia.

Powiedziałem, że istotą przekonania, iż nietoperze mają doznania, jest myśl, że istnieje coś takiego, jak bycie nietoperzem. Wiemy, że większość nietoperzy

---

<sup>4</sup> Por. Richard Rorty, *Mind-Body Identity, Privacy, and Categories*, „Review of Metaphysics”, XIX, 1965, zwłaszcza s. 37–38.

(dokładnie mówiąc, nietoperze małe) postrzega świat zewnętrzny przede wszystkim przez echolokację, odbierając odbicia swych szybkich, subtelnie modulowanych pisków o wysokiej częstotliwości, od położonych w pewnym obszarze przedmiotów. Ich mózgi są tak zbudowane, że potrafią korelować wysyłane przez nie impulsy z powracającym echem i uzyskana w ten sposób informacja umożliwia im dokładne rozróżnienie odległości, rozmiaru, kształtu, ruchu i faktury przedmiotów, porównywalne z tymi, których my dokonujemy za pomocą wzroku. Ale echolokacja nietoperza, choć jest wyraźnie pewną formą percepcji, nie działa podobnie do żadnego ze zmysłów, jakie posiadamy, i nie ma powodu przypuszczać, że z punktu widzenia nietoperza jest podobna do czegokolwiek, czego my możemy doznawać lub co możemy sobie wyobrażać. To wydaje się rodzić trudności gdy chodzi o zrozumienie tego, jak to jest być nietoperzem. Musimy rozważyć, czy jakaś metoda pozwoli nam wnioskować o wewnętrznym życiu nietoperza wychodząc od tego co wiemy o nas samych<sup>5</sup>, a jeśli nie, jakie mogą być inne metody zrozumienia tego, że się jest nietoperzem.

Nasze doznania dostarczają podstawowego materiału naszej wyobraźni, stąd jej ograniczony zakres. Na nic się nie zda wyobrażanie sobie, że ma się błony u rąk pozwalające latać o zmierzchu i świtem, łapiąc w usta owady; że ma się bardzo słaby wzrok i postrzega się świat dookoły dzięki systemowi odbitych sygnałów dźwiękowych o wysokiej częstotliwości; i że spędza się dzień zwisając głową w dół, a stopami uczepiwszy się belki poddasza. O ile mogę sobie to wyobrazić (a moja wyobraźnia nie sięga zbyt daleko), dowiaduję się tylko, co by to znaczyło *dla mnie*, zachowywać się jak nietoperz. Nie o to wszakże pytam. Chcę wiedzieć, jak to jest *dla nietoperza* być nietoperzem. Gdy jednak usiłuję sobie to wyobrazić, jestem ograniczony do zasobów mego własnego umysłu, a zasoby te nie są odpowiednie do zadania. Nie mogę go wykonać ani dodając w wyobraźni jakieś składniki do mojego obecnego doświadczenia, ani jakieś składniki stopniowo odejmując, ani łącząc jakoś dodawanie, odejmowanie i modyfikowanie składników.

Gdybym tylko wyglądał i zachowywał się jak osa czy nietoperz nie zmieniając swojej zasadniczej budowy, moje doznania nie byłyby niczym podobnym do doznań tych zwierząt. Z drugiej strony, jest wątpliwe, czy można nadać jakieś znaczenie przypuszczeniu, że miałbym posiadać wewnętrzną budowę neurofizjologiczną nietoperza. Nawet gdybym mógł stopniowo przekształcić się w nietoperza, nic w mojej obecnej budowie nie pozwala mi wyobrazić sobie, jakie byłyby moje doznania po takiej metamorfozie. Najlepsze świadectwo pochodziłoby z doznań nietoperzy, gdybyśmy tylko wiedzieli, jakie są te doznania.

Jeśli więc pojęcie tego, jak to jest nietoperzem, wymaga wnioskowania wychodzącego od nas samych, musi to być niezadowalające wnioskowanie. Możemy sobie wyrobić tylko schematyczne pojęcie tego, jak to *jest* być nietope-

---

<sup>5</sup> Mówiąc o „nas samych” nie mam na myśli tylko „mnie samego”, lecz raczej mentalistyczne pojęcia, które stosujemy bez oporów do siebie i do innych istot ludzkich.

rzem. Na przykład, możemy przypisać nietoperzowi pewne ogólne *typy* doznań na podstawie budowy i zachowania tego zwierzęcia. I tak, opisujemy orientację dźwiękową nietoperza jako pewną formę trójwymiarowej percepcji tego, co ma on przed sobą; sądzimy, że nietoperze odczuwają jakąś odmianę bólu, strachu, głodu i pożądania, i że ich udziałem są poza echolokacją inne, lepiej nam znane rodzaje percepcji. Sądzymy jednak, że doznania te również mają w każdym przypadku pewien szczególnie subiektywny charakter, którego pojąć nie jesteśmy zdolni. A jeśli gdzieś jeszcze we wszechświecie istnieje świadome życie, jest prawdopodobne, że niektóre jego przejawy nie dadzą się opisać nawet za pomocą najbardziej ogólnych dostępnych nam kategorii porządkujących nasze doznania<sup>6</sup>. (Trudność ta nie ogranicza się jednak do przypadków egzotycznych — dotyczy także stosunków między ludźmi. Subiektywny charakter doznań osoby, na przykład, od urodzenia głuchej i niewidomej nie jest mi dostępny, ani przypuszczalnie nie jest jej dostępny subiektywny charakter moich doznań. Nikomu z nas nie przeszkadza to wierzyć, że doznania drugiego mają taki subiektywny charakter.)

Jeśli ktoś skłonny jest przeczyć, że możemy wierzyć w istnienie faktów takich, jak ten, których dokładnej natury w żaden sposób nie możemy pojąć, niech zważy, że gdy zastanawiamy się nad nietoperzami, jesteśmy w takim samym położeniu, w jakim byliby inteligentne nietoperze lub inteligentni Marsjanie<sup>7</sup>, gdyby usiłovali wyrobić sobie pogląd, jak to jest być nami. Struktura ich umysłów mogłaby im to uniemożliwić, ale wiemy, że nie mieliby racji wnioskując, że nie ma niczego dokładnie takiego, jak bycie nami, że można nam przypisać jedynie pewne ogólne typy stanów mentalnych (może nam i im wspólne byłyby pojęcia percepcji i pożądań, a może nie). Wiemy, że taki sceptyczny wniosek byłby błędny, wiemy bowiem, jak to jest być nami. I wiemy, że choć doświadczenie nasze obejmuje wielką ilość odmian i komplikacji, których bogactwu nie może sprostać nasz słownik, to jego subiektywny charakter jest wysoce specyficzny, a pod pewnymi względami można je opisać w terminach zrozumiałych tylko dla takich istot, jak my. Okoliczność, że nie możemy w naszym języku szczegółowo opisać świata doznań Marsjanina czy nietoperza, nie powinna skłaniać nas do odrzucenia jako bezsensownego twierdzenia, że nietoperze i Marsjanie mają doznania w pełni porównywalne co do bogactwa szczegółów z naszymi doznaniem. Byłoby świetnie, gdyby udało się rozwinąć pojęcia i teorię umożliwiającą nam myślenie o tych sprawach, ale na takie poznanie mogą nam trwale nie pozwalać ograniczenia naszej natury. A odmawianie realności czy sensu logicznego temu, czego nigdy nie możemy opisać ani zrozumieć, jest najbrutalniejszą formą dysonansu poznawczego.

---

<sup>6</sup> Wyrażenie „jak to jest”, wskazujące, że pytamy o analogię, jest więc mylące. Nie znaczy ono: „co (w naszym doświadczeniu) przypomina” doświadczenie nietoperza, lecz raczej: „jak to jest dla samego podmiotu” doznawać tego, czego doznaje.

<sup>7</sup> Wszelkie inteligentne istoty pozaziemskie całkowicie od nas różne.

Dotykamy tu kwestii wymagającej znacznie szerszego omówienia, niż to tu możliwe — mianowicie relacji między faktami z jednej strony a schematami pojęciowymi czy systemami przedstawień z drugiej. Mój realizm w odniesieniu do sfery subiektywnej we wszelkich jej formach implikuje przekonanie o istnieniu pewnych faktów pozostających poza zasięgiem ludzkich pojęć. Człowiek z pewnością może sądzić, że istnieją fakty, dla przedstawienia czy zrozumienia których ludzie nigdy nie osiągną odpowiednich pojęć. Nie byłoby rozsądnie w to wątpić, zważywszy na skończoność perspektyw człowieka. Istniałyby ostatecznie liczby nieskończone, gdyby nawet jakiś pomór zabrał wszystkich, zanim odkrył je Cantor. Można jednak również sądzić, że istnieją fakty, których istoty ludzkie nigdy nie będą *mogły* przedstawić sobie ani zrozumieć, gdyby nawet trwały po wieczne czasy, po prostu dlatego, że nasza budowa nie pozwala nam posługiwać się odpowiednimi pojęciami. Niemożliwość tę mogłyby nawet spostrzegać jakieś inne istoty, nie wydaje się jednak oczywiste, by istnienie takich istot czy możliwość ich istnienia były warunkami koniecznymi sensowności hipotezy, że istnieją fakty niedostępne dla człowieka. (Ostatecznie natura istot mających dostęp do faktów niedostępnych dla człowieka sama jest przypuszczalnie faktem niedostępnym dla człowieka). Namysł nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi nas zatem do wniosku, że istnieją fakty, które nie polegają na tym, że prawdziwe są zdania wyrażalne w ludzkim języku. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć.

Nie będę jednak drażył tej kwestii. Wiąże się ona o tyle z naszym zagadnieniem (to jest z relacją umysł—ciało), że pozwala dokonać ogólnego spostrzeżenia dotyczącego subiektywnego charakteru doznań. Niezależnie od tego, jaki jest status faktów składających się na to, jak to jest być człowiekiem, nietoperzem czy Marsjaninem, zdają się to być fakty ucieleśniające pewien szczególny punkt widzenia.

Nie mówię tu o domniemanej prywatności doznań, będących udziałem tego, kto je ma. Punkt widzenia, o który tu chodzi, nie jest punktem widzenia dostępnym tylko dla danej jednostki. Stanowi on raczej pewien *typ*. Często możliwe jest przyjęcie punktu widzenia innego niż własny, tak że rozumienie takich faktów nie jest ograniczone do nas samych. W pewnym sensie fakty dotyczące doznań są doskonale obiektywne — można wiedzieć lub mówić o jakości doznań innej osoby. Są to jednak fakty subiektywne w tym sensie, że nawet to obiektywne przypisywanie doświadczenia jest możliwe jedynie dla kogoś na tyle podobnego do obiektu, któremu je przypisuje, by był w stanie przyjąć jego punkt widzenia, a więc, by mógł zrozumieć owe zdania przypisujące, by tak rzec, zarówno w pierwszej osobie liczby pojedynczej, jak i w trzeciej osobie. Im bardziej różnimy się od innego doświadczającego, tym mniejszego sukcesu należy się spodziewać po tym przedsięwzięciu. Co się tyczy nas samych, przyjmujemy stosowny punkt widzenia, ale równie wielką trudność sprawi nam właściwe zrozumienie własnego doświadczenia, gdy spojrzymy na nie z innego punktu

widzenia, co próba zrozumienia doświadczenia innego gatunku bez przyjęcia *jego* punktu widzenia<sup>8</sup>.

Wiąże się to bezpośrednio z problemem relacji umysł-ciało. Jeśli bowiem fakty doznaniowe — fakty dotyczące tego, jakie ono jest dla doznającego organizmu — są dostępne tylko z jednego punktu widzenia, to pozostaje zagadką, jak można by odkryć prawdziwy charakter doznań w fizycznym funkcjonowaniu tego organizmu. To ostatnie należy do sfery faktów obiektywnych *par excellence* — faktów tego rodzaju, że mogą być obserwowane i rozumiane z wielu punktów widzenia i przez istoty wyposażone w odmienne systemy percepcyjne. Nie istnieją porównywalne przeszkody, jakie można by sobie wyobrazić, które utrudniałyby nabywanie wiedzy o neurofizjologii nietoperza przez uczonych należących do rodzaju ludzkiego, a inteligentne nietoperze czy Marsjanie być może więcej dowiedzieliby się o mózgu ludzkim niż my się kiedykolwiek dowiemy.

Argument ten sam przez się nie przemawia przeciwko redukcji. Uczony Marsjanin nie znający percepcji wzrokowej mógłby pojąć, czym jest tęcza, błyskawica, chmury jako zjawiska fizyczne, choć nigdy nie byłby zdolny zrozumieć ludzkich pojęć tęczy, pioruna ani chmury, ani miejsca, jakie te rzeczy zajmują w naszym świecie zjawiskowym. Mógłby uchwycić obiektywną naturę rzeczy wyodrębnianych przez te pojęcia, ponieważ same te pojęcia są wprawdzie związane ze szczególnym punktem widzenia i ze szczególnym światem doznań wzrokowych, rzeczy uchwytywane z tego punktu widzenia nie są z nim związane — są one z tego punktu widzenia obserwowalne, lecz wobec niego zewnętrzne, mogą zatem być pojęte również z innego punktu widzenia, już to przez te same organizmy, już to przez jakieś inne. Błyskawica ma pewien obiektywny charakter, którego nie wyczerpuje jej wzrokowy wygląd, a ów charakter może badać Marsjanin nie wyposażony we wzrok. Ściśle biorąc, ma więcej cech obiektywnych niż ukazuje w swych wzrokowych wyglądach. Mówiąc o przechodzeniu od charakterystyki subiektywnej do obiektywnej, nie chcę zajmować stanowiska

---

<sup>8</sup> Przekraczanie barier międzygatunkowych za pomocą wyobraźni może być łatwiejsze niż to tutaj sugeruje. Ludzie niewidomi, na przykład są w stanie wykrywać obecność przedmiotów w pobliżu za pomocą pewnej odmiany echolokacji, stukając łaską. Być może, jeśli wiedziałoby się, jak to jest, można by sobie z grubsza wyobrazić, poszerzając zakres tej wiedzy, jak to jest mieć dużo bardziej subtelną orientację dźwiękową. Dystans między mną a innymi osobami i innymi gatunkami może tworzyć continuum. Nawet co się tyczy innych ludzi, rozumienie, jak to jest być nimi, jest tylko częściowe, a gdy przechodzi się do gatunków bardzo odmiennych, nadal może być osiągalny jakiś mniejszy stopień częściowego rozumienia. Wyobraźnia działa ze znaczną elastycznością. Nie chodzi mi jednak o to, że nie możemy *wiedzieć*, jak to jest być nietoperzem. Nie podnoszę tego epistemologicznego problemu. Chcę raczej stwierdzić, że nawet po to, by utworzyć sobie jakieś pojęcie tego, jak to jest być nietoperzem (a tym bardziej by wiedzieć, jak to jest być nietoperzem), trzeba przyjąć punkt widzenia nietoperza. Jeśli można go zająć tylko w przybliżeniu lub częściowo, nasze pojęcie będzie również przybliżone lub częściowe. Tak się przynajmniej wydaje w świetle naszego dzisiejszego rozumienia rzeczy.

w sprawie istnienia jakiegoś punktu końcowego, w pełni obiektywnej wewnętrznej natury rzeczy, którą można lub której nie można osiągnąć. Trafniejsze może być myślenie o obiektywności jako o kierunku, w jakim może się poruszać poznanie. A w poznawaniu takiego zjawiska jak błyskawica uzasadnione jest odchodzenie możliwie najdalej od ściśle ludzkiego punktu widzenia<sup>9</sup>.

W przypadku doznań związek ze szczególnym punktem widzenia wydaje się dużo ściślejszy. Trudno zrozumieć, na czym mógłby polegać *obiektywny* charakter doznań, poza szczególnym punktem widzenia, z którego ujmuje je ich podmiot. Ostatecznie cóż 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 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<sup>10</sup>?

Jeśli chodzi o redukcję psychofizyczną, wydaje się, że stoimy wobec pewnej ogólnej trudności. W innych dziedzinach proces redukcji jest ruchem w stronę większej obiektywności, ku dokładniejszemu pogładowi na rzeczywistą naturę rzeczy. Osiąga się to poprzez redukovanie naszej zależności od indywidualnych, czy swoistych dla naszego gatunku punktów widzenia, z których oglądamy przedmiot badania. Opisujemy go nie w terminach wrażeń, jakie wywiera na nasze zmysły, lecz odwołując się do bardziej ogólnych skutków i własności, wykrywalnych za pomocą innych środków niż ludzkie zmysły. Nasz opis jest tym bardziej obiektywny, im mniej zależy od swoiście ludzkiego punktu widzenia. Można postępować tą drogą, bo choć pojęcia i idee, którymi się posługujemy myśląc o świecie zewnętrznym, stosujemy początkowo z punktu widzenia związanego z naszym aparatem percepcyjnym, używamy ich w odniesieniu do rzeczy poza nimi samymi — do rzeczy, wobec których przyjmujemy punkt widzenia zjawisk. Możemy go zatem porzucić na korzyść jakiegoś innego, wciąż myśląc o tych samych rzeczach.

---

<sup>9</sup> Problem, który chcę podnieść, można zatem postawić nawet gdy samo to rozróżnienie między bardziej subiektywnymi a bardziej obiektywnymi opisami czy punktami widzenia da się przeprowadzić tylko w obrębie ludzkiego punktu widzenia. Nie uznaję tego rodzaju relatywizmu pojęciowego, ale nie trzeba go odrzucać, gdy chce się bronić tezy, że owego modelu przechodzenia od subiektywności do obiektywności, w innych przypadkach będącego jak najbardziej na miejscu, nie da się zastosować do redukcji psychofizycznej.

<sup>10</sup> Problem nie polega po prostu na tym, że gdy patrzę na *Monę Lisę*, to moje doznania wzrokowe mają pewną jakość, której żadnych śladów nie znajdzie ktoś oglądający mój mózg. Gdyby bowiem nawet zobaczył tam małeńki obrazek Mony Lisy, nie miałby powodu by utożsamiać go z moimi doznaniem.



Samo jednak doświadczenie nie wydaje się odpowiadać temu wzorcowi. Idea przechodzenia od zjawiska do rzeczywistości nie ma tu, jak się wydaje, sensu. Co w tym wypadku odpowiada dążeniu do bardziej obiektywnego rozumienia tych samych zjawisk przez porzucenie początkowego subiektywnego punktu widzenia na rzecz innego, bardziej obiektywnego, lecz dotyczącego tej samej rzeczy? Z pewnością jako nieprawdopodobne *jawi się* to, że zbliżymy się do rzeczywistej natury ludzkiego doświadczenia zapominając o swoistości naszego ludzkiego punktu widzenia i dążąc do jakiegoś opisu w kategoriach dostępnych istotom, które nie mogłyby sobie wyobrazić, jak to jest być nami. Jeśli doświadczenie jest w swym subiektywnym charakterze w pełni zrozumiałe tylko z jednego punktu widzenia, to żadne przejście do większej obiektywności — to znaczy do mniejszego związku ze szczególnym punktem widzenia — nie przybliży nas do rzeczywistej natury tego zjawiska. Przeciwnie, oddala nas od niego.

W pewnym sensie sedno tego zarzutu wobec redukowalności doznań [do stanów fizycznych mózgu — *tlum.*] da się odnaleźć w pomyślnych przypadkach redukcji — oto bowiem odkrywając, że dźwięk to w rzeczywistości zjawisko polegające na przebiegu fali w powietrzu lub w innym ośrodku, porzucamy jeden punkt widzenia, by przyjąć inny, a porzucony punkt widzenia doznań słuchowych ludzkich bądź zwierzęcych nie zostaje usunięty. Istoty krańcowo odmiennych gatunków mogą rozumieć te same zdarzenia fizyczne w kategoriach obiektywnych i nie wymaga to, by jeden rozumiał formy zjawiskowe, w których zdarzenia te jawią się zmysłom innych. Warunkiem tego, że odnoszą się one do wspólnej rzeczywistości, jest okoliczność, że ich bardziej specyficzne punkty widzenia nie są częścią owej wspólnej rzeczywistości, którą jedne i drugie uchwytyją. Redukcja może się powieść tylko wtedy, gdy punkt widzenia specyficzny dla gatunku nie wchodzi w zakres tego, co ma być zredukowane.

Choć jednak słusznie pomijamy ten punkt widzenia dążąc do pełniejszego poznania świata zewnętrznego, nie możemy go trwale ignorować, jest on bowiem istotą świata wewnętrznego, a nie tylko punktem widzenia, z którego na ów świat patrzymy. Neobehawioryzm w najnowszej psychologii filozoficznej wyżywa na ogół z próby zastąpienia tej rzeczy realnej jakimś obiektywnym pojęciem umysłu, tak aby nie zostało nic, czego nie można zredukować. Jeśli uznajemy, że subiektywny charakter doznań musi znaleźć wyjaśnienie w fizycznej teorii umysłu, to musimy też przyznać, że żadna z dostępnych obecnie koncepcji nie daje nam klucza do tego, jak można by to zrobić. Jest to problem jedyny w swoim rodzaju. Jeżeli procesy mentalne są naprawdę procesami fizycznymi, to istnieje pewna jakość stanowiąca odpowiedź na coś, czym jest z istoty<sup>11</sup> podleganie pewnym

---

<sup>11</sup> Ta relacja nie byłaby przeto jakąś relacją przygodną, jak relacja zachodząca między przyczyną i odrębnym od niej skutkiem. Byłoby z koniecznością tak, że pewien stan fizyczny czuje w pewien sposób. Saul Kripke dowodzi w swych wykładach zatytułowanych *Nazywanie i konieczność*, że kauzalna analiza behawiorystyczna tego, co mentalne, i analizy jej pokrewne chybają celu, ponieważ interpretują, na przykład, wyrażenie „ból” jako

fizycznym procesom. Na czym polega występowanie czegoś takiego, pozostaje zagadką.

Jaki morał należy wyciągnąć z tych rozważań, i co począć dalej? Byłoby błędem wnioskować, że fizykalizm musi być stanowiskiem fałszywym. Niczego nie dowodzi nieadekwatność fizykalistycznej hipotezy zakładającej błędną, obiektywistyczną analizę umysłu. Prawdziwsze byłoby stwierdzenie, że fizykalizm jest stanowiskiem, którego nie możemy zrozumieć, jak dotąd bowiem w ogóle nie pojmujemy, jak mogłoby ono być prawdziwe. Być może za nierozsądny zostanie uznany wymóg takiego pojmowania jako warunku rozumienia fizykalizmu. Ostatecznie — można by twierdzić — sens fizykalizmu jest wystarczająco jasny: stany mentalne są stanami ciała, zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi. Nie wiemy, którymi stanami i zdarzeniami fizycznymi są stany mentalne, ale to nie powinno nam przeszkadzać w zrozumieniu tej hipotezy. Co może być jaśniejsze od słów „jest” i „są”?

Myślę jednak, że właśnie ta pozorna jasność słowa „jest” jest zwodnicza. Zwykle gdy mówi się, że X jest Y, wiemy, co znaczy przypuszczenie, że tak jest, ale zależy to do pojęciowego czy teoretycznego podłoża, a samo „jest” niewiele daje. Wiemy, do czego odnoszą się wyrażenia „X” i „Y” i znamy rodzaje rzeczy, do których się odnoszą, mamy też przybliżone wyobrażenie, jak te dwie drogi odniesienia mogą się zbiegać w jednostkowej rzeczy, w przedmiocie, osobie, procesie, zdarzeniu, czy w czymkolwiek. Ale gdy dwa człony utożsamienia są

---

tylko przygodną nazwę bólów. Subiektywny charakter doznań (jego „bezpośrednia fenomenologiczna jakość”, jak to ujmuje Kripke, zob. *Nazywanie a konieczność*, dz. cyt., s. 152) jest istotną własnością, którą takie analizy pomijają, własnością, ze względu na którą, doznanie jest, z koniecznością, tym, czym jest. Mój pogląd na tę sprawę jest bardzo podobny. Tak jak Kripke, uważam hipotezę, że określony stan mózgu ma mieć z *koniecznością* pewien subiektywny charakter, za niezrozumiałą bez dalszych wyjaśnień. Wyjaśnienia takiego nie dają teorie traktujące relację umysł-mózg jako przygodną, być może jednak istnieją inne wyjaśnienia, dotąd nie rozpoznane.

Teoria, która wyjaśniałaby, w jaki sposób relacja umysł-mózg jest relacją konieczną, nie usuwałaby jeszcze postawionego przez Kripkego problemu wyjaśnienia, dlaczego mimo to jawi się ona jako przygodna. Wydaje mi się, że tę trudność można przezwyciężyć w następujący sposób. Możemy sobie coś wyobrazić przedstawiając to sobie albo spostrzeżeniowo, albo przez współodczuwanie, albo symbolicznie. Nie będę się starał określić, jak działają wyobrażenia symboliczne, co się jednak tyczy dwóch pozostałych przypadków, zachodzi, między innymi, coś takiego. Żeby wyobrazić sobie coś spostrzeżeniowo, umieszczamy się w pewnym stanie świadomości przypominającym stan, w jakim bylibyśmy, gdybyśmy owo coś spostrzegali. Żeby wyobrazić sobie coś przez współodczuwanie, umieszczamy się w pewnym stanie świadomości przypominającym rzecz samą. (Ta metoda może służyć tylko do wyobrażania sobie zdarzeń lub stanów mentalnych — naszych własnych bądź należących do innych ludzi.) Gdy usiłujemy wyobrazić sobie jakiś stan mentalny występujący bez związanego z nim stanu mózgu, najpierw wyobrażamy sobie przez współodczuwanie występowanie tego stanu mentalnego, a więc umieszczamy się w położeniu przypominającym go mentalnie. Jednocześnie staramy się wyobrazić sobie spostrzeżeniowo niewystępowanie związanego z tym stanu fizycznego, wchodząc w inne

bardzo od siebie różne, może nie być tak jasne, jak mogłoby ono być prawdziwe. Możemy nie wiedzieć nawet z grubsza, jak te dwie drogi odniesienia miałyby się zbiegać, ani jakiego rodzaju rzeczy miałyby połączyć w jedną, a po to, byśmy mogli to zrozumieć, mogą być niezbędne jakieś ramy teoretyczne. Bez takich ram identyfikację spowija aura tajemnicy.

Wyjaśnia to, dlaczego popularne przedstawienia fundamentalnych odkryć naukowych tak trącą magią — podaje się je wszak do wiadomości jako twierdzenia, które trzeba przyjąć, bez rzeczywistego zrozumienia. Mówi się dziś ludziom w dzieciństwie, że, na przykład, materia jest w istocie energią. Jednak choć wiedzą, co znaczy słowo „jest”, większość z nich nigdy nie wyrobi sobie pojęcia, na czym polega prawdziwość tego twierdzenia, brak im bowiem podstawy teoretycznej.

Status fizykalizmu jest w dzisiejszych czasach podobny do tego statusu, jaki miałyby hipoteza, że materia jest energią, gdyby głosił ją jakiś filozof przed Sokratesem. Nie dysponujemy nawet załącznikiem rozumienia tego, na czym mogłaby polegać prawdziwość tej hipotezy. Aby zrozumieć hipotezę, że zdarzenie mentalne jest zdarzeniem fizycznym, potrzebujemy czegoś więcej niż tylko zrozumienia słowa „jest”. Brakuje nam pomysłu, jak terminy mentalny i fizyczny mogłyby się odnosić do tej samej rzeczy, a nie dostarczają nam takiego poglądu zwykłe analogie z identyfikacjami teoretycznymi w innych dziedzinach. Analogie te są nieprzydatne, jeśli bowiem interpretujemy odniesienie terminów mentalnych do zdarzeń fizycznych według zwykłego wzoru, to albo powracają odrębne zdarzenia subiektywne jako skutki, dzięki którym zapewnione zostaje odniesienie tego, co mentalne, do zdarzeń fizycznych, albo otrzymujemy fałszywe ujęcie tego, na czym polega odniesienie terminów mentalnych (otrzymujemy na przykład kauzalne wyjaśnienie behawiorystyczne).

Rzecz osobliwa, możemy mieć dowód prawdziwości czegoś, czego nie umiemy w pełni zrozumieć. Przypuśćmy, że ktoś, kto nie wie nic o przeobrażeniach owadów, umieszcza gąsienicę w wysterylizowanym pojemniku, a po kilku tygodniach otwiera go i widzi motyla. Jeśli ma pewność, że pojemnik był przez cały czas zamknięty, ma powód sądzić, że ów motyl jest lub był ongiś gąsienicą, nie mając pojęcia, na czym mogłoby to polegać. (Możliwe, na przykład, jest to, że gąsienica miała małego skrzydlatego pasożyta, który ją pożarł i wyrósł na motyla.)

---

położenie, nie związane z tym pierwszym — przypominające to, w którym bylibyśmy, gdybyśmy spostrzegali niewystępowanie owego stanu fizycznego. Tam, gdzie wyobrażanie sobie cech fizycznych ma charakter spostrzeżeniowy, a wyobrażanie sobie cech mentalnych dokonuje się przez współodczuwanie, wydaje się nam, że możemy sobie wyobrazić każde doznanie jako występujące bez związanego z nim stanu mózgu i na odwrót. Związek między nimi będzie się jawił jako przygodny, nawet jeśli jest konieczny, a to z powodu niezależności tych odrębnych typów wyobraźni.

(Nawiasem mówiąc, solipsyzm pojawia się wtedy, gdy wyobraźnię działającą przez współodczuwanie mylnie ujmuje się tak, jak gdyby działała jak spostrzeżeniowa; wydaje się wówczas, że nie sposób wyobrazić sobie żadnych doznań poza własnymi.)

Można sobie wyobrazić, że takie jest nasze położenie w stosunku do fizykalizmu. Donald Davidson argumentuje, że jeśli zdarzenia mentalne mają przyczyny i skutki fizyczne, to muszą mieć fizyczne deskrypcje. Utrzymuje on, że mamy rację po temu by tak sądzić, choć nie mamy, i w istocie nie możemy mieć, ogólnej teorii psychofizycznej<sup>12</sup>. Jego argumentacja odnosi się do intencjonalnych zdarzeń mentalnych, myślę jednak, że istnieją też pewne racje by sądzić, że doznania zmysłowe są procesami fizycznymi — choć nie potrafimy zrozumieć, na czym to polega. Według Davidsona pewne procesy fizyczne mają nieredukowalnie własności mentalne, i być może jakiś tego rodzaju pogląd jest słuszny. Nie odpowiada temu jednak żaden stan rzeczy, który możemy dziś zrozumieć; nie mamy też żadnego wyobrażenia, jak miałyby wyglądać teoria, która by nam pozwalała przedstawić sobie coś takiego<sup>13</sup>.

Bardzo mało uwagi poświęcono dotąd podstawowej kwestii (którą można rozważać nie mówiąc ani słowa o mózgu), czy mówienie o doznaniach jako mających charakter obiektywny może mieć jakikolwiek sens. Innymi słowy, czy sensowne jest pytanie, czym w *rzeczywistości* są moje doznania, w przeciwieństwie do tego, jak mi się jawią. Nie możemy naprawdę zrozumieć hipotezy, że z ich natury zdaje sprawę opis fizyczny, jeśli nie rozumiemy bardziej podstawowej idei, że mają one naturę obiektywną (lub że procesy obiektywne mogą mieć naturę subiektywną)<sup>14</sup>.

Chciałbym na zakończenie wystąpić za spekulatywną propozycją. Być może da się od innej strony podejść do owego rozziwmu między tym, co subiektywne a tym, co obiektywne. Zostawiając tymczasem na boku relację między umysłem a mózgiem, możemy dążyć do bardziej obiektywnego rozumienia tego, co mentalne, w jego swoistości. Dziś zupełnie brak nam narzędzi, by myśleć o subiektywnym charakterze doznań, nie opierając się na wyobraźni — nie przyjmując punktu widzenia doznającego podmiotu. Należy uznać to za wyzwanie i szukać nowych pojęć i metod — jakiejś fenomenologii obiektywnej, niezależnej od empatii czy wyobraźni. Choć przypuszczalnie nie uchwytowałyby ona wszystkiego, jej celem byłby opis, przynajmniej częściowy, subiektywnego charakteru doznań w postaci zrozumiałej dla istot niezdolnych do przeżywania tych doznań.

Musieliśmy rozwinąć taką fenomenologię, by opisać doznania stosującego echolokację nietoperza; można jednak by zacząć od istot ludzkich. Można by na

---

<sup>12</sup> Zob. D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, tłum. Tadeusz Baszniak, w: D. Davidson, *Esaje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp Barbara Stanosz, Warszawa 1992, s. 163–193. Nie rozumiem wszakże argumentacji Davidsona przeciw prawom psychofizycznym.

<sup>13</sup> Podobne uwagi można odnieść do mojego artykułu *Physicalism*, w: „Philosophical Review”, LXXIV, 1965, przedruk z dołączonym *postscriptum* w: John O'Connor (wyd.), *Modern Materialism*, New York 1969.

<sup>14</sup> Kwestia ta stanowi samo sedno zagadnienia istnienia umysłów innych ludzi, którego ścisłego związku z problemem relacji umysł–ciało często się nie dostrzega. Gdybyśmy rozumieli, jak subiektywne doświadczenie może mieć naturę obiektywną, pojmowalibyśmy istnienie innych podmiotów.

przykład spróbować rozwinąć pojęcia służące do wyjaśnienia osobie od urodzenia niewidomej, na czym polega widzenie. Ostatecznie doszłoby się do ściany, powinno być jednak możliwe znalezienie sposobu wyrażania w terminach obiektywnych znacznie większego zakresu zjawisk niż potrafimy dzisiaj, i z dużo większą dokładnością. Luźne analogie między różnymi odmianami doznań — na przykład „Czerwień jest jak dźwięk trąbki” — przywoływane w dyskusjach na ten temat, są mało przydatne. To powinno być jasne dla każdego, kto słyszał trąbkę i widział kolor czerwony. Ale pewne strukturalne cechy percepcji mogłyby być bardziej podatne na opis obiektywny, jeśli nawet coś pomijałoby się. A pojęcia inne niż te, których uczymy się w pierwszej osobie, mogą nam umożliwić dotarcie do takiego rozumienia nawet naszych własnych doznań, któremu stoi na przeszkodzie właśnie łatwość opisu i brak dystansu właściwy pojęciom subiektywnym.

Fenomenologia w tym sensie obiektywna — poza tym, co przyniosłaby interesującego sama przez się — mogłaby pozwolić na sensowniejsze sformułowanie pytania o fizyczną<sup>15</sup> podstawę doznań. Pewne aspekty subiektywnego doświadczenia, które dopuszczałyby obiektywny opis tego rodzaju, mogłyby się lepiej nadawać do wyjaśnień obiektywnych o bardziej znanej postaci. Ale niezależnie od trafności tego przypuszczenia, wydaje się nieprawdopodobne, by można było myśleć o jakiejś fizycznej 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 uciec.

Przekład *Adam Romaniuk*

---

<sup>15</sup> Nie definiowałem terminu „fizyczny”. Oczywiście, nie odnosi się on tylko do tego, co można opisać za pomocą pojęć współczesnej fizyki, oczekujemy bowiem na dalsze postępy. Niektórzy mogą uważać, że ostatecznie zjawiska mentalne zostaną nieuchronnie uznane w swej istocie za fizyczne. Ale to, co fizyczne, cokolwiek by się poza tym o nim twierdziło, musi być obiektywne. Jeśli więc nasze pojęcie tego, co fizyczne, obejmie kiedyś zjawiska mentalne, będzie musiało przypisać im charakter obiektywny — czy to analizując je w terminach innych zjawisk, już uznanych za fizyczne, czy nie. Bardziej prawdopodobne wydaje mi się jednak, że relacje między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, zostaną wyrażone ostatecznie w teorii, której podstawowych terminów nie da się w sposób jasny umieścić w żadnej z tych dwu kategorii.