

J ó z e f   B r e m e r

## **P.F. Strawsona pierwotność pojęcia osoby a problem umysł-ciało**

**Słowa kluczowe:** *metafizyka opisowa, indywidua, osoba, argument transcendentalny, problem innych umysłów, teoria identyczności umysłu i ciała, naturalizm nieredukcyjny*

### **Wstęp**

Książka Petera F. Strawsona *Indywidua. Próba metafizyki opisowej* ukazała się w 1959 roku. W tym samym czasie Marvin Minsky i John McCarthy rozwijają w Massachusetts Institute of Technology (MIT) projekt badań nad sztuczną inteligencją, Noam Chomsky (1959) pisze krytyczną recenzję książki Burrhusa F. Skinnera *Verbal Behavior*, a nomologiczny redukcjonista John J.C. Smart (1959) publikuje artykuł *Wrażenia i procesy umysłowe*. Rok później Hilary Putnam (1960) wydaje artykuł *Umysły i maszyny*, przedstawiający funkcjonalistyczną koncepcję umysłu. Również w tym samym czasie neurobiolog Roger W. Sperry (1959) rozpoczyna swoje badania nad rozdwojonym mózgiem, prowadzące w konsekwencji do pytań o jedność i tożsamość osoby. Z historycznego punktu widzenia prace Strawsona wpisują się więc w początek interdyscyplinarnych badań nad problemem umysł-ciało. Na problem ten składają się między innymi pytania o: (a) sposób, w jaki stany mentalne świadomego umysłu osoby są połączone ze stanami jej centralnego systemu nerwowego (mózgu) jako części fizycznego ciała, (b) istnienie innych umysłów niż nasz

własny, (c) tożsamość i jedność osoby na tle stwierdzeń pochodzących z tzw. „naukowego obrazu świata”, w którym rozumiane po strawsonowsku osoby są wyeliminowane<sup>1</sup>.

Po omówieniu Strawsona programu metafizyki opisowej i związanej z nią koncepcji osoby przedstawię proponowane przez niego rozwiązania dwóch zagadnień z zakresu problemu umysł-ciało: pytania o istnienie innych umysłów oraz pytania o możliwość redukcji stanów mentalnych osoby do stanów fizycznych jej ciała (tzw. teoria identyczności), w postaci głoszonego przez Strawsona naturalizmu nieredukcyjnego. Następnie wskażę na kilka możliwości poszerzenia strawsonowskiej koncepcji osoby w perspektywie innych zagadnień wchodzących w zakres problemu umysł-ciało: tożsamości osób z rozdwojonym mózgiem, etapów rozwoju osoby itp.

## 1. Osoba w ramach metafizyki opisowej

Strawson w *Indywidualach* odróżnia dwa rodzaje metafizyki: metafizykę opisową, którą jego zdaniem uprawia Arystoteles, jak i od niego czasowo i „poglądowo” oddalony – Immanuel Kant, oraz metafizykę rewidującą, której przedstawicielami są Kartezjusz i Gottfried W. Leibniz. Analizy Strawsona należą do metafizyki opisowej.

Metafizyka opisowa zadawała się opisywaniem rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, zaś metafizyka rewidująca zajmuje się tworzeniem lepszej struktury (Strawson 1980: 7).

Ogólne cechy naszej pojęciowej struktury są zanurzone pod powierzchnią naszego potocznego języka i dlatego metafizyka opisowa musi wyjść poza badania aktualnego sposobu używania słów i ukazać ogólną strukturę języka. Strawson zakłada różne poziomy wewnątrz języka, na powierzchni którego zachodzą zmiany i przesunięcia pojęciowe; nasz potoczny język bowiem się zmienia. Na leżącej u jego podstaw płaszczyźnie kategoryjnej znajdują się niezienne struktury, które można odkrywać w metafizyce opisowej i je analizować. Istnieją kategorie i pojęcia, które w swoim najbardziej fundamentalnym charakterze nie zmieniają się i właśnie tymi pojęciami i kategoriami, ich wzajemnymi połączeniami i strukturą, jaką one tworzą, zajmuje się metafizyka opisowa. Nie chodzi przy tym o pojęcia techniczne wyspecjalizowanych nauk, lecz o istotne pojęcia ogólne, jakim jest na przykład pojęcie osoby.

---

<sup>1</sup> Używając sformułowania „naukowy obraz świata” mam na myśli wprowadzony przez Wilfrida Sellarsa podział na „zjawiający się” i „naukowy obraz świata”. Por. Bremer 1997: 9–43.

Pojęcia te są fundamentalne, gdyż: (i) są one nieredukowalne, (ii) „[w ogóle nie zmieniają się – przyp. J.B.] w swych jakościach najbardziej podstawowych” (Strawson 1980: 8), (iii) są koniecznymi „własnościami koncepcji doświadczenia, którą możemy zrozumieć, a tym samym pojęcia tych własności będą, w tym właśnie sensie, pojęciami koniecznymi, niekontyngentnymi elementami naszej struktury pojęciowej” (Strawson 1994: 26).

Struktura, którą owe pojęcia tworzą (a której poszukuje metafizyka opisowy) „nie ukazuje się łatwo na powierzchni języka, lecz tkwi głębiej” (Strawson 1980: 8).

W metafizycznym świecie Strawsona mamy dwie kategorie obiektów: konkrety (jako synonim angielskiego *particulars*<sup>2</sup>, określane jako „te obiekty myśli, które mają lokalizację czasoprzestrzenną”) i powszechniki (*universals*, mające naturę bytów ogólnych i abstrakcyjnych, traktowane jako obiekty myśli, niemające lokalizacji czasoprzestrzennej). Do konkretów podstawowych należą obiekty materialne i osoby, w tym sensie, że dokonując identyfikującego odniesienia się do nich jesteśmy zasadniczo zdolni do równoczesnego odróżniania, indywiduowania i identyfikowania: (i) konkretów niepodstawowych, jakimi są zdarzenia (np. krótkotrwałe huki i błyski), (ii) konkretów prywatnych (doznania, wrażenia, zdarzenia świadomościowe, dane zmysłowe), (iii) konstruktów teoretycznych (np. cząstki fizyczne nie są przedmiotami prywatnymi, ale także nie są obserwowalne, np. widzialne, dotykalne, por. Strawson 1980: 40–41). Świat składa się z konkretów, jest niezależny od wszystkich sądów na jego temat, a prawdziwość sądów polega na ich zgodności ze stanem rzeczy (Strawson 1994: 75). Fundamentalne kategorie metafizyczne odgrywają centralną rolę w naszym schemacie pojęciowym ucieleśnionym w języku.

O ile metafizyka opisowa odwołuje się do rzeczywistej struktury naszego myślenia o świecie, o tyle metafizyka rewidująca skłania się do tworzenia naduogólnień jakichś szczegółowych aspektów naszego schematu pojęciowego, do odchodzenia od fundamentalnych własności tegoż schematu. Ze względu na swoje cząstkowe i ograniczone badania pojęć, metafizyka rewidująca może być wykorzystana do uprawiania metafizyki opisowej.

### 1.1. Dwa rodzaje orzeczników

Zidentyfikowanie jakiegoś obiektu oznacza umieszczenie go w przestrzeni i czasie, przy czym obiekty materialne są jedynymi jednostkami konstytuującymi system przestrzenno-czasowy. Przykładowo, dany konkret jest identyfikowany, kiedy mówiący dokonuje wobec niego identyfikującego odniesienia

<sup>2</sup> Odnośnie do tłumaczenia angielskiego *particulars*, por. Besler 2013: 186.

(referencji), a słuchający identyfikuje go na podstawie odniesienia mówiącego. Sytuacja taka stanowi jeden z kluczowych punktów w argumentacji Strawsona:

Główna sprawa ma tu czysto logiczny charakter: idea orzecznika wiąże się z ideą zakresu rozróżnialnych indywiduów, o których można sensownie, choć niekoniecznie prawdziwie, stwierdzać ów orzecznik (Strawson 1980: 96).

Strawson rozróżnia dwa rodzaje orzeczników (terminów opisujących) określających własności przedmiotów. Tak zwane M-orzeczniki (np. „waży  $n$  kilogramów” itp.) orzekają wyłącznie o własnościach fizycznych i używa się ich przy charakteryzowaniu wszystkich obiektów materialnych. Natomiast tzw. P-orzeczniki (np. „myśli”, „jest zmartwiony” itp.) obejmują szeroką gamę zachowań i własności opisujących jedynie osobę (por. Strawson 1980: 101). Możemy także mówić o P-własnościach i M-własnościach, które te orzeczniki określają.

P-orzeczniki mają dwa aspekty: w pierwszym są one przypisywane pierwszoosobowo – przeze mnie sobie samemu (mojemu ja), w drugim – przypisuje je innym osobom. P-orzeczniki przypisujemy innym osobom na podstawie ich zachowań, zaś sobie samym przypisujemy je bez obserwacji własnych zachowań. Różnica ta wynika ze specjalnej natury P-orzeczników bądź klasy P-orzeczników. Ucząc się używania orzeczników, uczymy się równocześnie obu aspektów ich przypisywania. Według Strawsona, mówimy np. o „zachowaniach depresyjnych” oraz o „odczuwaniu depresji”. Odczucie może być jedynie odczuwane, nie zaś obserwowane; zachowania mogą być jedynie obserwowane, a nie odczuwane. Aby jednak mieć pojęcie typu „depresja  $X$ -a”, pojęcie to musi obejmować oba aspekty: to, co jest odczuwane przez  $X$ -a, i co jest obserwowane przez innych.

Orzeczniki te nie mają bynajmniej dwóch rodzajów znaczenia. Istotną cechą jednego rodzaju znaczenia, jakie mają, jest natomiast to, że oba sposoby przypisywania ich są całkowicie poprawne (Strawson 1980: 107).

W swojej „analizie konektywnej” Strawson stara się objaśnić przypisywanie tak rozumianych pojęć poprzez ukazanie ich wzajemnych połączeń, czyli sposobów, w jakie się one wzajemnie zakładają. Model konektywny jest przeciwieństwem modelu „redukcyjnego” lub „atomicznego”, który zmierza do redukcji badanych pojęć do pojęć bardziej podstawowych, bardziej prostych (por. Strawson 1994: 31–34).

## 1.2. Pojęcie i kategoria osoby

Pojęcie osoby jest logicznie uprzednie wobec pojęcia indywidualnej świadomości. Nie trzeba analizować pojęcia osoby jako pojęcia uduchowionego ciała czy też ucieleśnionej duszy (Strawson 1980: 100–101).

Idee pojedynczości i identyczności dusz albo świadomości są pojęciowo zależne od, pojęciowo wyprowadzalne z idei pojedynczości i identyczności ludzi (Strawson 1995: 168).

Strawson wprowadza pojęcie osoby jako podstawowe, pierwotne pojęcie swojej filozofii opisowej. Tak widziane *Indywidua* są projektem językowo-analityczno-konektywnym i projektem ontologii z nim związanej. Strawson pisze:

Przez pojęcie osoby rozumiem pojęcie pewnego typu bytu, takie, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości, jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne, sytuacje fizyczne itd. stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu (Strawson 1980: 99).

To nie kategoria „ludzie” jest pojęciem pierwotnym, lecz nasze pojęcie osoby jako indywiduum będącego nosicielem P-orzeczników i M-orzeczników. Pojęcie osoby jest logicznie pierwotne i nieredukowalne, tzn. jest bardziej podstawowe aniżeli pojęcie ludzkiego umysłu i ludzkiego ciała. Nie potrafię nazwać siebie szczęśliwym, jeśli przy odpowiedniej okazji nie nazwę szczęśliwymi także innych osób (co zarazem wskazuje na społeczną konstytucję osoby). Nie potrafię tego, jeśli nie zidentyfikuję owych innych, w jednym i tym samym czasie, zarówno jako cielesne, jak i świadome byty. Muszą one być cielesne i świadome, abym mógł je uchwycić jako byty podobne do mnie, np. zdolne do okazywania radości. Strawson obstaje przy tym, że oba sposoby przypisywania P-orzecznika są i muszą być „logicznie adekwatne”, tzn. w zasadzie niezawodne. Jeśli nie, to nie byłoby potencjalnych podmiotów (np. szczęśliwych) dla takiego orzecznika, aby móc go zastosować, a tym samym nie byłoby samego orzecznika.

Transcendentalną argumentację Strawsona za tak rozumianą pierwotnością osoby możemy zrekonstruować w następujący sposób:<sup>3</sup>

(p1) To, że stany mentalne możemy przypisać innym podmiotom, jest warunkiem koniecznym tego, że możemy je przypisać sobie samym.

---

<sup>3</sup> „Mówiąc krótko: możemy przypisywać stany świadomości sobie samym tylko wtedy, gdy możemy przypisywać je innym. Możemy przypisywać je innym tylko wtedy, gdy możemy identyfikować inne podmioty doświadczenia. Nie możemy natomiast identyfikować innych, jeśli możemy identyfikować ich tylko jako podmioty doświadczenia, jako posiadaczy stanów świadomości” (Strawson 1959: 97).

- (p2) Stany mentalne możemy przypisać innym podmiotom tylko wtedy, gdy możemy owe podmioty zidentyfikować i od siebie je odróżnić.
- (p3) Nie potrafilibyśmy zidentyfikować i od siebie odróżnić innych podmiotów, gdyby były one czystymi kartezjańskimi duchami. Podmioty potrafimy zidentyfikować i od siebie odróżniać, jeśli posiadają także własności cielesne.
- (w) Podmioty stanów mentalnych muszą oprócz własności mentalnych mieć także własności cielesne, tzn. nie mogą one być czystymi kartezjańskimi umysłami, lecz mogą być tylko osobami.

Strawson przyjmuje, że pojęć mentalnych nie możemy przypisać sobie samym, zanim nie przypiszemy ich innym osobom, tzn. są one przypisywalne do innych osób tylko wtedy, jeśli są przypisywalne także nam samym. Posiadanie pojęć mentalnych obejmuje obie strony, kogoś przypisującego je sobie i kogoś przypisującego je innym. W przypadku jakiegoś pojęcia mentalnego ktoś jest w tym samym czasie kimś przypisującym samemu sobie orzeczniki mentalne i przypisującym je innym osobom. Uczenie się pojęć mentalnych zachodzi w równoczesny i naprzemienny sposób: pierwszo- i trzecioosobowy.

Rozumowanie Strawsona (p1–w) ukazuje, że z ideą kartezjańską czystej *res cogitans* jest związana seria trudnych problemów pojęciowych typu: (i) jakie racje mogłyby przemawiać za tym, że (oprócz mnie) istnieją jeszcze inne umysły? (ii) jak można odróżniać od siebie czyste ega? (iii) w jaki sposób odcieleśnione umysły kontaktują się między sobą? Powyższe trudności prowadzą do przyjęcia redukcynno-materialistycznych, tzn. niedualistycznych rozwiązań problemu umysł-ciało. W tym kontekście Strawson z właściwym sobie humorem konkluduje: „Odcielesnione przetrwanie, (...) z powodzeniem może uchodzić za nieatrakcyjne” (Strawson 1980: 113).

### 1.3. Kartezjanizm i teoria „bezpodmiotowa”

Strawson odpowiada krytycznie i bezpośrednio na dwie inne teorie osoby, a tym samym na dwie teorie z zakresu problemu umysł-ciało: na kartezjański dualizm i na teorię wiązki (zwanej przez niego doktryną „jaźni bez właściciela” lub teorią „bezpodmiotową”).

Według kartezjanizmu, mówiąc o osobie odnosimy się jednej z dwu oddzielnych od siebie substancji zasadniczo różnego typu, z których każda ma swoje własne odpowiadające jej rodzaje stanów i własności. Stany świadomości przynależą w sposób konieczny do substancji myślącej, a tym samym nie do substancji rozciągłej. Odrzucając kartezjanizm, Strawson stwierdza:

Tak więc pojęcie czystej świadomości indywidualnej, czystego ego, jest pojęciem, które nie może istnieć, bądź w każdym razie nie może istnieć jako pojęcie pierwotne, w terminach którego można wyjaśnić czy analizować pojęcie osoby (Strawson 1980: 100).

Dualistyczne rozróżnienie między umysłem a ciałem jest abstrakcją, której nie da się sformułować na leżącej u jego podstaw strawsonowskiej płaszczyźnie ontologicznej. Według Strawsona stany świadomości nie mogą być komuś przypisywane, jeśli nie są one przypisane osobie w jego rozumieniu. Do takiego pojęcia osoby, a nie do czystego ego, referuje zaimek osobowy „ja”. Pojęcie osoby jest logicznie pierwotne, w sensie: „niezbywalne”, w stosunku do pojęcia indywidualnej świadomości.

Dualista przypisałby P-orzeczniki do niematerialnego umysłu, a M-orzeczniki do materialnego, widzialnego ciała. Wówczas to umysł byłby rzeczywistą osobą, to on jedynie potrafiłby P-orzeczniki bezpośrednio zaaplikować do siebie; aplikowanie ich do innych umysłów jest dla dualisty pośrednie (poprzez ciała innych osób), a tym samym jest ono niepewne.

Drugi sposób przypisywania stanów mentalnych Strawson nazywa doktryną „jaźni bez właściciela” lub „bez podmiotu” (por. Strawson 1980: 91–92). Można ją także nazwać, odwołując się do Davida Hume’a, „teorią wiązki”. Przyjmuje się w niej przypadkowo-przyczynowy związek pomiędzy ciałem a podmiotem, który to związek jest wystarczający do powstania myśli o występowaniu pojedynczej rzeczy (jaźni), której z kolei mogą zostać przypisane przeżycia lub doświadczenia. W ramach tej teorii rozpoczyna się wyjaśnienia od faktów ukazujących swoiste zależności przyczynowe pomiędzy jakimś ciałem materialnym a doświadczeniem danej osoby. Utrzymuje się przy tym, że jednostkowość tego ciała wystarcza, aby powstała myśl, że doświadczenia nasze można przypisać jakiejś konkretnej rzeczy, że rzecz ta jest ich właścicielem (por. Strawson 1980: 92).

Według tej teorii, nie ma żadnych niezależnych od ciała nosicieli stanów świadomości. P-orzeczniki nie są wypowiedane o jakimś właściwym podmiocie, o osobie. Mamy bowiem do czynienia z „iluzją językową”, polegającą na tym, że stany świadomości są w ogóle przypisywane, ponieważ nie ma podmiotu przypuszczalnego przypisywania, a tym samym stany świadomości nie są stanami czegoś. Zamiast kartezyjańskiego „ja myślę”, powinno się w tej teorii mówić „myśli się” (por. Strawson 1980: 78)<sup>4</sup>. Teoria „bez właściciela”, według krytycznych uwag Strawsona, musi założyć to, czemu zaprzecza. Twierdzi ona bowiem: „Wszystkie moje stany świadomości są przyczynowo uwarunkowane przez stany określonego ciała (a więc niepowtarzalnie zależne od niego)”. W wyrażeniu „moje stany świadomości” jest jednak implikowany

<sup>4</sup> „Nie egzystujemy już jako dramaturdzy lub aktorzy, lecz jako terminale wielorakich sieci” (Cooper, Rowan 2008: 11).



związek z osobą (ze mną), który teoria ta neguje (por. Brown 2006: 66–67). Innymi słowy: Każdy wysiłek, aby pozbyć się kłopotliwego składnika „moje” czy „ja”, będzie najprawdopodobniej prowadzić do następującej konkluzji: „Wszystkie stany świadomości są przyczynowo zależne od stanów określonego ciała”, a to stwierdzenie jest bez wątpienia błędne. Doświadczenia, stany świadomości jako konkrety prywatne, zawdzięczają swoją tożsamość temu, że są doświadczeniami konkretnej osoby. Jeśli doświadczenia mają być możliwymi do zidentyfikowania konkretami, a właśnie nimi są, to z konieczności musi być logicznie niemożliwe, aby doświadczenie przypisane do jednej osoby mogło być alternatywnie przydzielone do innej osoby.

Obie analizowane teorie popełniają, zdaniem Strawsona, ten sam błąd: dzielą osobę na dwoje i tym samym są teoriami dualistycznymi. Obie wprowadzają po jednej stronie ciało, a po drugiej albo czysty podmiot, albo nie-podmiot. Strawson stwierdza, że bezsensowne jest założenie o jednym pojedynczym podmiocie doświadczeń. Musimy przynajmniej dopuścić możliwość istnienia innych takich podmiotów. Musi istnieć możliwość przypisywania orzeczników do jakiegoś zbioru przedmiotów, tzn. mogą być owe przypisywania prawdziwe lub fałszywe dla więcej niż jednego przedmiotu. Także orzeczniki przypisujące stany świadomości nie mogą być więc przypisywane tylko do jednej osoby (tzn. do mnie).

#### 1.4. Argument transcendentálny

Według Strawsona, P-orzeczniki przypisujemy innym osobom na mocy obserwacji ich zachowań, ale kryteria zachowaniowe nie są jedynymi oznakami obecności tego, co rozumiemy przez P-orzeczniki. Są one logicznie odpowiednim rodzajem kryteriów służących przypisywaniu P-orzeczników. Wniosek ten, jak twierdzi Strawson, wynika z rozważań nad koniecznymi warunkami wszelkiego przypisywania stanów świadomości komukolwiek.

Nie chodzi o to, że musimy uznać ten wniosek, by uniknąć sceptycyzmu, lecz że musimy go uznać po to, by wyjaśnić istnienie schematu pojęciowego, w terminach którego problem sceptycyzmu zostaje sformułowany (Strawson 1980: 103–104)<sup>5</sup>.

Strawson odwołuje się do tzw. argumentów transcendentálnych, nawiązując tym samym do argumentów Kanta przeciwko idealizmowi Kartezjusza. Argumenty transcendentálne mają pokazać, że wątplenie sceptyczne, także co do istnienia innych osób i ich umysłów, jest niespójne albo samoznoszące się. Stawia

---

<sup>5</sup> Strawson dodaje „Tak jest z wieloma problemami sceptycyzmu: ich sformułowanie zakłada pozorne uznanie schematu pojęciowego, a zarazem milczące odrzucenie jednego z warunków jego istnienia. Dlatego są one, w terminach, w jakich są formułowane, nierozstrzygalne” (Strawson 1959: 104).



ono bowiem pod znakiem zapytania warunki sensownego postrzegania, a także warunki sensownego dialogu (łącznie z warunkami związanymi z własnymi wątpliwościami sceptyka). Sceptyk uznaje pewien schemat pojęciowy dotyczący osoby, lecz najczęściej równocześnie odrzuca jeden z warunków jego stosowania.

Jego wątplenia są więc nierealne, nie dlatego po prostu, że są logicznie nierozstrzygalne, lecz dlatego, iż prowadzą do odrzucenia całego schematu pojęciowego, w którym jedynie wątplenia mają sens (Strawson 1980: 33)<sup>6</sup>.

Transcendentalna argumentacja Strawsona przypomina raczej Arystotelesa obronę zasady niesprzeczności wobec zarzutów sceptyków aniżeli bezpośrednie nawiązanie do transcendentalnej filozofii Kanta. Arystoteles pokazuje, że wątpliwości sceptyka nie mogą być uważane za zrozumiałe, gdyż przyjęcie tej wspomnianej zasady jest warunkiem koniecznym do sensownego rozumowania i mówienia (por. Arystoteles 1983: 1006a)<sup>7</sup>.

Ponieważ argument transcendentalny potrzebuje jakiegoś niespornego punktu, dlatego wychodzi zazwyczaj od takich faktów – pierwszoosobowych stanów psychicznych osoby – jak te, w jaki sposób osoba czegoś doznaje, jakie posiada pojęcia czy przekonania. Następnie zakłada się konieczny związek między nimi a pozaosobowym światem zewnętrznym (co jest koniecznym warunkiem możliwości tych stanów), a z kolei na podstawie tych faktów stawia się tezę o istnieniu świata oraz o jego określonych elementach. Natomiast sceptyk działa na własną szkodę, gdyż w swoich wyrażających wątplenie zdaniach używa pojęć mających sens tylko przy ukrytym założeniu systemowych pojęciowych powiązań, które on wyraźnie odrzuca.

Przytaczana przez Strawsona forma argumentu transcendentalnego jest skuteczna nie dlatego, że pokazuje, iż to, w co sceptyk wątpi, jest błędne, lecz dlatego, że uwidacznia, iż wątplenia sceptyka naruszają warunki sensowności wszelkich rozumowań, a tym samym nie wymagają pozytywnej odpowiedzi.

## 2. Problem umysł-ciało: nieredukcyjny naturalizm

Pojęcie osoby jest pierwotnym i podstawowym pojęciem naszego systemu pojęciowego, ponieważ oprócz określeń mentalnych przypadają jej także określenia cielesne. Istnienie przestrzenno-czasowej osoby leży u podstaw pojęć czysto mentalnych. Bez założenia o istnieniu osób, jako podmiotów orzeczeni-

---

<sup>6</sup> Terminu „argument transcendentalny” Strawson używa w *Indywiduach* tylko jeden raz. Por. Strawson 1959: 38.

<sup>7</sup> Szersze omówienie argumentów Strawsona można znaleźć w: Szubka 1995: 148–173.

ków dotyczących świadomości, mentalne określenia nie mogłyby w ogóle być identyfikowane, a tym samym nie mogłyby być sensownie używane. Takie mentalne określenia jak doznania, myśli, uczucia, życzenia są dla Strawsona przykładem określeń ontologicznie zależnych, gdyż nie dadzą się identyfikować niezależnie od podmiotów, tzn. od osób, którym są przypisywane.

### 2.1. Eliminacja problemu innych umysłów

Strawsona odpowiedzi na pytanie o inne umysły należy szukać w jego rozumieniu roli ciała w różnych rodzajach doświadczeń, szczególnie w spostrzeganiu, oraz w jego podejściu do twierdzenia, że osoba jest obiektem fizycznym, mianowicie ciałem. Celem wykazania znaczenia tej roli Strawson przedstawia eksperyment myślowy z cechującym się jednością podmiotem doświadczenia wzrokowego *S*, którego spostrzegania zależą od stanów trzech różnych ciał *A*, *B*, *C* (por. Strawson 1980: 87–88). *S* może widzieć jedynie, gdy oczy ciała *A* są sprawne, a jego powieki otwarte. Pod tym względem stany i okoliczności funkcjonowania oczu i stany źrenic ciał *B* i *C* są bez znaczenia. Mimo to, stany i okoliczności ciał *A* i *C* są bez znaczenia dla tego, skąd *S* patrzy, tzn. dla jego pola widzenia, lecz spojrzenie to jest zdeterminowane przez umiejscowienie głowy i gałek ocznych ciała *B*. Mimo to, *S* może widzieć jedynie z pozycji ciała *C*, stąd umiejscowienie ciał *A* i *B* jest bez znaczenia dla tego, co *S* może widzieć (por. Senderowicz 2010: 163–171).

Według Strawsona, ten dziwny przypadek ilustruje fakt, że doświadczenia spostrzegania, jakie ma osoba, zależą od ciała spostrzegającego na różne sposoby, jak i od tego, że każdy pojedynczy rodzaj zależności jest przypadkowy (przygodny). Wniosek, jaki Strawson wyciąga, brzmi: chociaż ludzkie byty mają jedno ciało, to „złożona niepowtarzalność” naszego ciała ukazuje się jako swoisty zlepek zdarzeń i okoliczności.

Zauważyliśmy również, że ta złożona swoistość jednego ciała jawi się jako sprawa przypadku czy raczej zlepek przypadkowych okoliczności (Strawson 1980: 89).

Strawson przyjmuje, że przypadkowe zależności mogą wyjaśnić, dlaczego osoba odczuwa szczególne przywiązanie do specyficznego ciała, lecz nie wyjaśniają, dlaczego byłaby ona także skłonna przypisać własności cielesne sobie samej. Tak samo niewiele zależności te mogą wyjaśnić w kwestii, dlaczego doświadczenia powinny być przypisywane tej samej jaźni – po tym, jak relacja między doświadczeniem a ciałem jest przypadkowa (przygodna). Stąd wniosek Strawsona, że czymkolwiek jakaś jaźń może być, nie jest ona tożsama z ciałem.

Jak widzieliśmy, do natury P-orzeczników należy to, że można je przypisać jedynie podmiotom, które potrafią je przypisać pierwszo- i trzecioosobowo.

Strawson przyjmuje, że orzeczniki mają to samo znaczenie, gdy są przypisane do pierwszej osoby, jak i wtedy, kiedy są przypisane do trzeciej osoby. Tym samym argumenty z analogii<sup>8</sup> muszą założyć, że podmiot potrafi przypisywać P-orzeczniki.

Nawiązując do swojej koncepcji osoby (jako logicznie pierwotnej, z P- oraz M-orzecznikami), Strawsonowi udaje się zanegować inne odpowiedzi: (a) w odróżnieniu od stanowiska, że osoba jest tożsama ze swoim ciałem, Strawson twierdzi, że osoba jest czymś innym; (b) w odróżnieniu od teorii „bez właściciela”, Strawson może wskazać, że orzeczniki mentalne muszą być konieczne przypisane do specyficznego osobowego obiektu; (c) w odróżnieniu od kartezjanizmu, Strawson może powiedzieć, że orzeczniki mentalne mogą być przypisane do podmiotu, który nie jest niematerialny. Tym samym unika on z jednej strony dualizmu substancjalnego, a z drugiej – nie opowiada się za materialistyczno-redukcjonistyczną teorią umysłu (por. niżej).

Przypisanie M-orzeczników do innej osoby nie wydaje się trudnym zadaniem. Jednak mimo to, w przypadku P-orzeczników bezpośrednio pojawia się problem związany ze świadomością innych umysłów. Strawson nie może twierdzić, że P-orzeczniki są przypisywane dzięki temu, że można dostrzec oznaki ich obecności, ponieważ jeśli owe oznaki byłyby jedynymi kryteriami przypisywania P-orzeczników, szybko byśmy przeszli na stanowisko kartezjańskie. Jakaś forma tego przypisywania odwołująca się do istnienia tych oznak musi się opierać na wnioskowaniu analogicznym do przypadku pierwszej osoby. Jednak teoria analogiczna jest dla Strawsona nie do przyjęcia (por. Strawson 1980: 103). Stąd przynajmniej w przypadku niektórych P-orzeczników wymagane jest posiadanie „odpowiednich logicznie rodzajów kryteriów przypisywania P-orzeczników” (Strawson 1980: 103).

Przypuszczalnie znaczy to, że obserwacja danego indywiduum jest wystarczająca, abyśmy mu przypisali P-orzecznik. Jednak to, co jest obserwowane, musi być czymś więcej aniżeli jedynie oznaką stanu psychicznego, ponieważ inaczej znowu byśmy skończyli na argumentie z analogii. Obserwacja innych musi zawierać pewne logicznie adekwatne rodzaje kryteriów. Strawson jest tutaj ostrożny i wskazuje, że nie wszystkie P-orzeczniki muszą być przypisywane na takiej podstawie. Wystarczy, jeśli chociaż niektóre P-orzeczniki będą tak właśnie przypisywane (por. Strawson 1980: 103).

To zastrzeżenie nie posiada znaczenia w Strawsona ogólnej teorii, jakkolwiek wydaje się, jakby czasami o nim zapominał. Stąd, według niego, ktoś może przypisać P-orzeczniki do osób na podstawie obserwacji zachowań. Co więcej, kryteria zachowania brane pod uwagę w przypisywaniu P-orzeczników

---

<sup>8</sup> Argument ten omawiam bliżej w: Bremer 2010.

są, przynajmniej niekiedy, logicznie adekwatne do takich przypisywań (por. Strawson 1980: 104).

Problemem jest to, że zazwyczaj nie przypisujemy P-orzeczników do siebie samych na podstawie obserwacji zachowań. Problem ten jest iluzoryczny i można mu zapobiec wówczas, kiedy tylko doprowadzimy do wspomnianego już „uznania swoistego charakteru logicznego rozważanych tu orzeczników” (Strawson 1980: 105), o czym sceptyk zapomina. Popelniany błąd polega tutaj na tym, że przyjmujemy, iż uczymy się stosować P-orzeczniki najpierw w pierwszo-, a następnie w trzecioosobowy sposób. Tak na przykład, w teorii analogii przyjmuje się, że najpierw uczymy się stosować P-orzeczniki do nas samych, a następnie, na podstawie obserwacji, do osoby trzeciej.

Z drugiej strony, w ujęciu behawiorystycznym przyjmuje się odwrócony porządek: najpierw dzięki obserwacji uczymy się stosować orzeczniki do osoby trzeciej, a dopiero następnie uczymy się stosować te same orzeczniki do nas samych. Zdaniem Strawsona, nie zrozumielibyśmy P-orzecznika, jeśli nie byłibyśmy tymi, którzy przypisują go pierwszo- i trzecioosobowo. Tak więc błąd, jaki dzielają teoretycy analogii i zwolennicy behawioryzmu, polega na przyjęciu, że ktoś może opanować używanie P-orzeczników albo jako ktoś przypisujący je sobie, albo jako przypisujący je innym, co ma się dzieć bez opanowania w tym samym czasie przypisywania M-orzeczników.

W ten sposób oscylujemy między filozoficznym sceptycyzmem a filozoficznym behawioryzmem. Gdy uznajemy ten aspekt użycia niektórych P-orzeczników, na przykład orzecznika „bycie w depresji”, który decyduje o przypisywaniu ich nam samym, za podstawowy, wydaje się, że otwiera się wówczas przepaść logiczna między kryteriami, na mocy których mówimy, że ktoś drugi jest w depresji, a faktycznym stanem bycia w depresji. Nie uświadamiamy sobie, że jeśli dopuścimy, by otwierała się owa przepaść logiczna, pochłonie ona nie tylko depresję drugiego, lecz również naszą. Jeśli bowiem istnieje przepaść logiczna, zachowanie depresyjne, niezależnie od jego intensywności, jest jedynie oznaką depresji. Może jednak stać się oznaką depresji tylko dlatego, że obserwujemy korelację między nim a depresją. Ale o czyją depresję tutaj chodzi? Tylko o moją – skłonny jestem powiedzieć. Lecz jeśli tylko o moją, to w ogóle nie o moją (Strawson 1980: 106–107).

Jeśli jednak, z drugiej strony, „uznajemy te użycia owych orzeczników, które decydują o przypisywaniu ich innym, za podstawowe czy samowystarczalne, możemy zacząć myśleć, że całe ich znaczenie, jako orzeczników, mieści się w kryteriach, na mocy których przypisujemy je innym” (Strawson 1980: 107).

Tym samym, dopóki nie zaakceptujemy Strawsona analizy P-orzeczników, poruszamy się między behawioryzmem a sceptycyzmem. Strawson uznaje, że proponowane przez niego przedstawienie pozostawia jeden problem nierozwiązany.

Ale jak możemy przypisywać sobie, nie na podstawie obserwacji, dokładnie tę samą rzecz, co do której inni mogą rozporządzać, na podstawie obserwacji, logicznie wystarczającymi racjami, by ją nam przypisywać? (Strawson 1980: 108).

Pytanie to pociąga za sobą wcześniejsze pytania Strawsona: „jak są możliwe P-orzeczniki?”, „jak jest możliwe pojęcie osoby?”. Jest to problem, który dotyka istoty rozumowania Strawsona, a na który sam autor nie daje odpowiedzi. Skupia się on jedynie na określeniu tego, co rozumie jako początek odpowiedzi, omawiając szczególną klasę P-orzeczników, mianowicie tych orzeczników, które przypisują podmiotowi akcje lub działania.

Strawson mniema, że przypisywanie owych niektórych P-orzeczników jest, tym samym, przypisywaniem intencji lub stanu mentalnego, lecz nie jest koniecznie przypisaniem konkretnego przeżycia lub wrażenia. Orzeczniki te są podobne do wielu P-orzeczników przypisywanych komuś na sposób nieobserwowalny, podczas gdy innym osobom są one przypisywane na podstawie informacji pochodzących z obserwacji. Orzeczniki te są szczególne w tym sensie, że w przeciwieństwie do przypadku innych P-orzeczników jesteśmy chętni uznać, że jest to ten sam rodzaj orzeczników, które są przypisywane w obu przypadkach: pierwszo- i trzeciosobowym. Wynika to z faktu, „że w tym, co przypisują owe orzeczniki, wyraźnie przeważa całkowicie określony układ ruchu ciała, zaś wyraźnie brak jakiegokolwiek wyodrębnionego doświadczenia” (Strawson 1980: 108). Tak zwane orzeczniki-działania zwalniają nas, według Strawsona, z przyjęcia tezy, że jedyną rzeczą, którą możemy wiedzieć o czymś bez obserwacji albo wyprowadzania, są doznania lub wrażenia. Możemy przykładowo, idąc za naszym autorem, dużo wiedzieć o przyszłych ruchach naszego własnego ciała, bez poznania bazującego na jakichś specjalnych obserwacjach.

Wracając do problemu innych umysłów: możemy, i z pewnością tak jest, wiedzieć stosunkowo dużo o ruchach ciał innych osób dzięki obserwacji i wnioskowaniu. Jednak zarówno w przypadku pierwszej, jak i trzeciej osoby interpretujemy te ruchy jako intencjonalne akcje, jako działania, co oznacza, że interpretujemy je w terminach nakierowania na cel. Wynika z tego, że widzimy te ruchy jako wykonane przez indywiduum tego typu, do którego zaliczamy także to, które samo sobie przypisuje P-orzeczniki (czyli o którego przyszłych i aktualnych ruchach wiemy bez jego obserwacji, por. Strawson 1980: 109).

## 2.2. Krytyka teorii identyczności

Kolejna trudność ze Strawsona pojęciem osoby pojawia się wówczas, gdy przyjmimy stanowisko, które z jednej strony ma dać wyczerpujące przedstawienie tego, co ostatecznie rzeczywiste, a z drugiej wykluczające każde inne spojrzenie. Chodzi o rozwiązanie problemu umysł-ciało, jakie proponuje

teoria identyczności. Zdaniem Strawsona, teoretyk identyczności opowiada się za redukcijnym naturalizmem (tzw. teoria identyczności typów), odrzucającym wszystko, co nie jest wyjaśnialne w terminach nauk przyrodniczych. Ujęcie to Strawson przypisuje Johnowi J.C. Smartowi, a tym samym także Davidowi M. Armstrongowi. W takim ujęciu teoria identyczności jest przez Strawsona widziana jako rodzaj sceptycyzmu, a krytykując ją, powołuje się na swój nieredukcyjny naturalizm. Uważa przy tym, że sceptycyzm nie jest w tym wypadku naprawdę trafnym określeniem; lepszym jest redukcjonizm, którym chce się obecnie zająć.

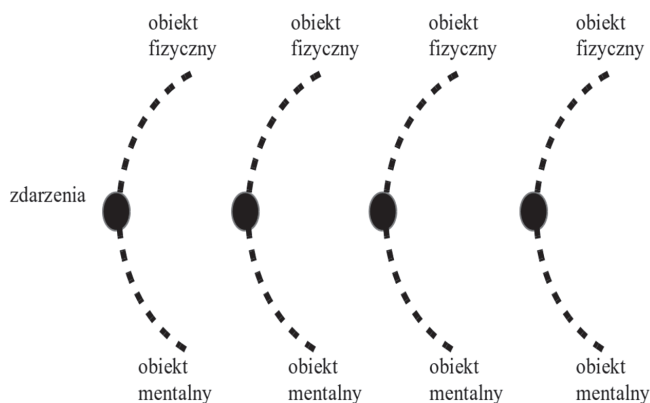
Mamy po prostu teoretyczną ideę dwóch historii, każdej zupełnej w jej własnych terminach; możemy je nazwać historią fizyczną i historią osobową, dopuszczając, oczywiście, że ta ostatnia, historia osobowa, będzie zawierała raporty działań fizycznych, reakcje i przesunięcia, a także zdarzenia i stany mentalne. Każda historia będzie wywoływała jej własne powiązania wyjaśniające, jedna w terminach praw neuronalnych i anatomicznych, inna w terminach tego, co czasami jest w widocznie pejoratywny sposób nazywane *folk psychology*, tzn. w potocznie wyjaśniających terminach używanych przez osoby piszące pamiętniki, nowelistów, biografów, historyków, dziennikarzy i plotkarzy, kiedy podają oni swoje przedstawienie ludzkich zachowań i ludzkich doświadczeń w terminach używanych przez tak prosty lud, jak Szekspir, Tolstoj, Proust i Henry James (Strawson 1985: 36).

Wyrafinowana, osobista historia opowiadana przez wielkich pisarzy jest zapewne nie bardziej „potocznym” poglądem aniżeli nieosobowa historia formułowana przez najlepszych naukowców z danej dziedziny. Jednak, jak zauważa Strawson, jeśli prace Szekspira i jemu podobnych wypadają poza zakres psychologii potocznej, to pojawia się pytanie, które historie czy opowieści ją przedstawiają i gdzie zakreślać linię demarkacyjną. W literaturze mamy raczej do czynienia z kontinuum psychologicznych uszczegółowień oraz ze zróżnicowaną różnorodnością często niekompatybilnych wglądów aniżeli z jasnym rozdziałem pomiędzy opowiadaniem dotyczącym stanów psychicznych, które to opowiadania pochodzą od zwykłych osób, jak i od ekspertów w danej dziedzinie nauki. Strawson podkreśla:

Nikt raczej nie przypuszcza, że istnieje jakaś praktyczna możliwość całościowego zmapowania osobistej historii w ramach odpowiadającej jej historii fizycznej: tzn. skorelowania każdego przypisania do osoby stanu lub zdarzenia przynależącego do jej osobistej historii z korespondującym z tym przypisaniem stanem lub zdarzeniem przynależącym do fizycznej historii tejże osoby. (Nie ma nic wątpliwego czy pokrętnego w moim używaniu tutaj „korelacji”; jeśli nawet by się utrzymywało, że obiekty opisane w skorelowanych przypisywaniach byłyby tożsame, to owe przypisywania oczywiście identyczne nie są). Ale tak samo nikt nie przypuszcza, że te dwa opowiadania są od siebie całkiem niezależne, lub mówiąc bardziej precyzyjnie, że fakty relacjonowane w historii osobistej nie stoją w żadnej relacji do faktów przedstawianych w historii fizycznej. Istotnie, wielka część

wyników w ramach dociekań neurofizjologicznych zależy dokładnie od istnienia bliskiej relacji między typami faktów należących do historii osobowej a typami faktów należących do historii fizycznej (Strawson 1985: 57).

Strawson zaznacza, że tego typu analizy można uznać za badania fizycznej podstawy pamięci, fizjologii bólu czy natury pragnienia. Uzyskane w nich wyniki prowadzą do powszechnie przyjmowanego wniosku, jednak bez używania kontrowersyjnego pojęcia identyczności (tzn. redukcyjnie rozumianej tożsamości), wyrażonego tak czy owak bez uszczerbku dla spornej kwestii: mianowicie do wniosku, że każde konkretne, mentalne zdarzenie lub stan należący do osobistej historii posiada konkretną podstawę fizyczną lub jest fizycznie urzeczywistniany w konkretnym fizycznym zdarzeniu lub w stanie należącym do odpowiadającej mu historii fizycznej. Tego rodzaju dociekania są właściwie dociekaniem skupionymi na fizycznej podstawie pamięci, fizjologii bólu, natury pragnienia itp. Opis konkretnego fizycznego urzeczywistnienia konkretnego zdarzenia mentalnego lub stanu mentalnego będzie bez wątpienia bardzo skomplikowany; jeśli w ogóle będzie można taki opis podać, gdyż nie posiadamy praktycznej możliwości wyczerpującego odwzorowania konkretnego opisu zdarzenia mentalnego na tego rodzaju konkretne fizyczne urzeczywistnienie lub na opis fizycznej podstawy (por. Strawson 1985: 57–58). To, co dotychczas powiedziano, Strawson odzwierciedla za pomocą rysunków 1–3<sup>9</sup>.



Schemat 1

<sup>9</sup> Źródło schematów 1–3: Strawson 1985: 58–59.





Schemat 2



Schemat 3

Faktyczne pytanie, według Strawsona, brzmi: jaka relacja zachodzi pomiędzy pojedynczym zdarzeniem lub stanem mentalnym (jako konkretem niepodstawowym) a jego fizyczną podstawą lub urzeczywistnieniem? Czy jest to ścisła identyczność, tak iż w każdym przypadku mamy jeden obiekt, chociaż w zasadzie dostępny dwóm jaskrawo różnym opisom – jednym sformułowanym w terminach czysto fizycznych (fizjologicznych), drugim w mentalnych? Czy też jest to relacja połączenia pomiędzy dwoma różnymi obiektami – zdarzeniem fizycznym i doświadczeniem (jako obiektem prywatnym)? Czy sekwencja odpowiednich występowania w jakimś segmencie życia osoby ma być przedstawiana jak na schemacie 1, czy jak na schemacie 2? Strawson sugeruje, że może też istnieć trzeci schemat, uwzględniający w każdym przypadku tylko jeden konkretny obiekt, zdarzenie (i co do zakresu zgadzający się ze schematem 1), lecz podający ten obiekt z dwoma różnymi rodzajami własności lub jakości, przy czym te dwie różne jakości lub własności są do siebie w relacji przyczynowej (zob. schemat 3). Jednak według schematu 3 musimy dopuścić występowanie instancji-własności doświadczanej i występowanie instancji-własności fizycznej jako różnych obiektów, w którym to przypadku (ponieważ zdarzenia nie są substancjami) schemat ten albo przechodzi w schemat 2, albo domaga się, by oba obiekty były tożsame. Strawson zaznacza:

Chcę tym samym zasugerować, że zamiast nacisku na wybór pomiędzy dwoma obrazami, jakie wymieniłem wcześniej [opisy fizyczne i psychiczne], powinniśmy pozostawić sprawę taką, jaka jest, tzn. zadowolić się wymijającą formułą mówiącą o fizycznej realizacji tego, co mentalne (Strawson 1985: 57–58).

Można dostrzec sens, w którym stwierdzenie o identyczności może być dopuszczone, lecz jedynie dlatego, że w tym sensie jest ono nieszkodliwe z punktu widzenia metafizyki opisowej. Tak więc ktoś może powiedzieć: wyłącznie z fizyko-biologicznego punktu widzenia to, co w innej historii jest nazywane, przykładowo, rozpoznawaniem przez osobę jej przyjaciela, jest po prostu odpowiednim konkretnym zdarzeniem-w-mózgu, pojawiającym się w konkretnej organizacji jej systemu nerwowego.

O metafizycznej nieszkodliwości tej uwagi decyduje dopowiedzenie: „wyłącznie z fizyko-biologicznego punktu widzenia”. Faktycznie, z tego punktu widzenia, tym, do czego się zresztą rzeczywiście odnosimy w naszym przypisywaniu osobie doświadczenia rozpoznania, jest odpowiednie zdarzenie fizyczne. Jednak znów owo „rzeczywiście” otrzymuje całe swoje znaczenie od owego naprowadzającego polecenia. Innymi słowy: przechodzimy tym samym na pole metafizyki rewidującej.

Dopowiedzenie: „wyłącznie z fizyko-biologicznego punktu widzenia” sprawia, że pozorna identyczność jest uzyskiwana dzięki wzięciu w nawias historii osobowej na korzyść historii fizycznej. Nie uczyniliśmy więc kroku naprzód w kierunku, jakiego wymaga oryginalna teoria identyczności, tj. w kierunku historii unifikującej, utożsamiającej.

### 2.3. Potoczny schemat pojęciowy; formy i ewolucja jaźni

Dysocjacyjne zaburzenie tożsamości osobowej (osobowość mnoga, osobowość naprzemienna, osobowość wieloraka, rozdwojenie osobowości, rozdwojenie jaźni, ang. *dissociative identity disorder* – DID, *multiple personality disorder* – MPD) oznacza występowanie dwóch lub kilku osobowości u jednej osoby. Zazwyczaj poszczególne osobowości nie wiedzą o istnieniu pozostałych<sup>10</sup>. Strawsonowskie opisowe pojęcie osoby jest zakładane w kontekście filozoficznych problemów diachronicznej (w czasie  $t_1-t_2$ ) i synchronicznej (w czasie  $t_1$ ) tożsamości potocznie rozumianej osoby. Możemy jednak zapytać: na podstawie jakich kryteriów Dr Jekyll i Mr Hyde – bohaterowie powieści Roberta L. Stevensona – są jedną i tą samą osobą? (por. Stevenson 2008: 9, 64–65)<sup>11</sup>. Na ile zdanie „Dr Jekyll to Mr Hyde” jest zdaniem fałszywym, ponieważ moralne P-orzeczniki dotyczące Jekylla („dobry człowiek”) nie odnoszą się do Hyde’a („przestępca”). Na ile obaj mają potocznie rozumiane to samo „ciało”? Można zapytać, czy gdyby przypadki różnorodnych zaburzeń osobowości występowały częściej, to czy mielibyśmy do czynienia ze strawsonowskim „całym schematem pojęciowym” jego opisowej metafizyki, czy też z dzisiejszym, potocznie używanym, pierwotnym pojęciem pojedynczej osoby?

Neurobiolog Roger W. Sperry, jak i filozofowie interpretujący wyniki jego badań, poświęcili wiele miejsca analizom zachowań osób z rozdwojonym

<sup>10</sup> W rozdz. V Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10 mamy podaną klasyfikację zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania. Zob. Pużyński, Wciórka 2000: 138; por. Rowan, Cooper 2008.

<sup>11</sup> „Znane są również przypadki takie jak słynny przypadek [opisany przez] Mortona Prince’a dotyczący osobowości mnogiej, tzw. *case of B.C.A.* (...), kiedy to jedna świadomość osobowa jest świadoma niektórych działań innej równoległej świadomości osobowej, przy jednoczesnym zachowaniu własnego, odrębnego strumienia myśli” (Barresi 1999: 92).

mózgiem (tzw. *split brain*). Filozof Roland Puccetti uważa, że osoby z rozdwojonym mózgiem mają dwa niezależne strumienie świadomości, a tym samym dwa umysły, i są dwiema osobami. Thomas Nagel argumentuje, że pojęcie jednego świadomego umysłu danej osoby jest niekompatybilne z naszą dotychczasową wiedzą o rozdwojonym mózgu (Flanagan 1991: 207–208; por. Bremer 2014: 362–415). Odwołując się do przypadków rozdwojonego mózgu, Nagel wskazuje na napięcie pomiędzy naszym potocznym rozumieniem osoby a jej neuronaukowym rozumieniem w kategoriach „fizycznego systemu”, rozumieniem będącym efektem rozwoju nauki o mózgu i o umyśle (Nagel 1971: 396). Napięcie to ma swoje źródło w dwóch intuicjach dotyczących przypadków rozdwojonego mózgu, a szczególnie w przyjęciu podstawowego, strawsonowskiego założenia o tożsamości i fizyczno-psychicznej jedności osoby. Pierwsza intuicja polega na tym, że osoby z rozdwojonym mózgiem posiadają dwa umysły, czy raczej każda półkula ich mózgu posiada swój własny umysł (por. eksperymenty Sperry’ego). Druga intuicja zakłada, że osoba z rozdwojonym mózgiem jest mimo wszystko jedną, pojedynczą osobą, na co wskazują jej zachowania w życiu codziennym (Schechter 2018: 16). Sperry argumentuje za tezą, że podstawą dla interdyscyplinarnego rozumienia tożsamości osoby jest rosnąca akceptacja holistycznego, nieredukcjonistycznego ujęcia przyczynowych, neuropsychicznych procesów w niej zachodzących.

Strawson nie omawia z perspektywy psychiatryczno-neurologicznej kwestii różnorakich zaburzeń tożsamości osobowej ani zagadnień związanych z pojedynczą świadomością. Przyjmuje on, (i) że odniesienie do ciała osoby jest konieczne do mówienia o jej pierwotności, jednostkowości i indywidualności, (ii) że bycie jednostką oraz jednostkowość osoby są związane z pytaniem o jej tożsamość i jedność oraz z pytaniem o jej poczucie tożsamości i jedności.

Z tezy o pierwotności osoby wynika, że nie można mówić o doświadczeniach i przeżyciach bez doświadczającego podmiotu, bo są one z konieczności osobowym doświadczeniem. Zbliżone stwierdzenie znajdujemy u neuronaukowca Antonia Damasio:

Pozwolę sobie jednak zauważyć, że gdyby proces jaźni załamał się i ustał kompletnie, umysł straciłby orientację, zdolność do zebrania swych części. Myśli płynęłyby swym własnym torem, bez właściciela, który by się do nich przyznał. Nasza skuteczność w realnym świecie spadłaby do zera i zewnątrzni obserwatorzy uznaliby nas za straconych. Jak byśmy wyglądali? Cóż, wyglądalibyśmy na nieświadomych (Damasio 2011: 181; por. Poczobut 2013: 373–388).

W dalszej argumentacji Damasio obstaje przy dwóch tezach: (a) tezie zbliżonej do Strawsona, że obecność choćby najbardziej subtelnej i nikłej jaźni jest w umyśle osoby konieczna. Tak rozumiana jaźń może być analizowana

z różnych perspektyw: może być obiektem badań psychologów i neurobiologów; może dostarczać wiedzy dla umysłu, w którym się pojawia; może być rozumiana jako subtelnie albo jako wyraźnie obecna; może się ograniczać do tu i teraz ( $t_1$ ) lub obejmować całą historię życia osoby ( $t_1-t_2$ ); (b) tezie dotyczącej stadiów rozwoju jaźni, odpowiadających stadiom rozwojowym osobowej świadomości: (i) protoświadomości odpowiada protojaźń, (ii) świadomości rdzennej – jaźń rdzenna, zaś (iii) świadomości rozszerzonej – jaźń rozszerzona (autobiograficzna) (Damasio 2011: 191–193, 223–224).

Potrzeba jednak dodatkowych badań empirycznych i analiz teoretycznych celem ustalenia, od jakiego momentu w rozwoju konkretnej osoby gatunku ludzkiego możemy – w strawsonowskim sensie – mówić o minimalnym, osobowym podmiocie lub o minimalnej jaźni, a także o jaźni autobiograficznej używającej P- oraz M-orzeczników.

#### 2.4. Błąd mereologiczny – M.R. Bennett i P.M.S. Hacker

Wraz z przyjęciem koncepcji całej osoby jako nieredukowalnego nosiciela fizycznych i psychicznych własności Strawson dystansuje się zarówno od dualistycznych, jak i materialistycznych punktów widzenia, które jako nosiciela własności psychicznych przyjmują albo rzekomo niezależnie istniejący umysł, albo ludzki mózg. Strawsonowska koncepcja całej osoby jako ostatniego, niesprowadzalnego do ewentualnych części nosiciela własności psychicznych i materialnych jest bliska krytycznym, swoiście personalistycznym ujęciom osoby. James Lamiell pisze:

Bennett i Hacker kapitalnie zanalizowali niezliczone przykłady zamieszczone w opublikowanej literaturze, w której kognitywni neuronaukowcy popełnili pomyłkę, tzw. „błąd mereologiczny”, błąd przypisywania częściom osób, np. oczom, mózgowi czy neuronom, funkcji psychicznych, takich jak spostrzeganie, odczuwanie, osądzenie, które właściwie mogą być przypisane jedynie osobie (Lamiell 2010: 140)<sup>12</sup>.

Bazująca na języku potocznym krytyka programu neuropsychologicznego odwołuje się do zasady, że słowa, których znaczenie jest ustalone w kontekście przypisywać aspektów całej osobie, nie mogą być używane w sensie przypisywania własności do części ludzkiego ciała. W szczególności ani ludzkie mózgi, ani ich części nie myślą, nie są świadome, nie wyobrażają sobie itd.

Kontynuację Strawsona ujęcia osoby i ludzkiego działania spotykamy w książce filozofa Petera M.S. Hackera *Human Nature: The Categorical Framework*, szczególnie w ostatnim rozdziale zatytułowanym „The Persons”

<sup>12</sup> Lamiell odnosi się tutaj do: Bennett, Hacker 2003.

(Hacker 2007: 310–314). Moim zdaniem, jest to najważniejsza książka traktująca o psychologii osobowości, jaką po *Indywiduach* Strawsona filozofia analityczna ma do zaoferowania. Hacker mówi wprost, że mózgi myślą jedynie w metaforycznym sensie (por. Tissaw 2013: 24–25).

Neuronaukowiec Maxwell R. Bennett i P.M.S. Hacker argumentują za antyredukjonistyczną, strawsonowską tezę, że „ludzki byt jest jednością psychofizyczną” (Bennett, Hacker 2007: 6)<sup>13</sup>. Mózgi są wprawdzie mereologiczną częścią ludzkiego ciała, nie jest jednak jasne, na ile są one częścią osoby, co może prowadzić do wspomnianego „błędu mereologicznego”. Hacker broni pluralizmu metodologicznego, zaprzeczając, że standardowe wyjaśnienia ludzkich zachowań są natury przyczynowej, i obstaje przy ich wyjaśnianiu w terminach racji i celów osoby, które to wyjaśnianie (choćby ze względu na jego normatywność) jest nieredukowalne do wyjaśniania przyczynowego, charakteryzującego procesy w mózgu. Z jednej strony Hacker zaprzecza, że własności psychiczne mogą być w zrozumiały sposób przypisane mózgowi, i obstaje przy tezie, że są one przypisywalne jedynie ludzkiemu bytowi jako całości. Z drugiej strony stara się pokazać, że „zagadki i tajemnice świadomości” znikają przy uważnej analizie różnych form świadomości nieprzejęciowej (czyli bycia świadomym, przytomnym w ogóle) i świadomości przejęciowej (bycia świadomym czegoś, tego a tego).

### 3. Podsumowanie

Strawson tak deklaruje w pewnym miejscu swe intencje:

Chcę po prostu powiedzieć, że przeciwko wszelkim owym redukcjonistycznym (lub sceptycznym) stanowiskom, a także przeciwko sceptycyzmowi nazywanemu bardziej tradycyjnie i odpowiednio, próbowałem opracować inny rodzaj naturalizmu – w jego nieredukcyjnej odmianie – który uznaje ludzką nieuchronność i metafizyczną akceptowalność tych różnych rodzajów koncepcji rzeczywistości, które są kwestionowane lub podawane w wątpliwość przez argumenty redukcyjne lub tradycyjnie sceptyczne. Powinniśmy tym samym dostrzec paralele rozciągające się dalej i na mniej oczywiste obszary debaty filozoficznej (Strawson 1985: 68).

Rozwinięte przez Strawsona pojęcie osoby wpisuje się w szeroką gamę proponowanych analiz problemu umysł-ciało, zachowując swoją aktualność we współczesnych poszukiwaniach rozwiązań tego problemu. Strawson: (i) z metafizycznego punktu widzenia krytycznie analizuje potoczne rozumienie osoby (lub rozumienie osoby w tzw. *folk psychology*), (ii) używa przy tym kategorii

<sup>13</sup> Krytyczne spojrzenie na tezy Bennetta i Hackera podają w: Bremer 2017: 43–44.

tożsamości i jedności, (iii) eliminuje dualistyczny rozdział pomiędzy umysłem osoby a jej ciałem. Proponowane przez niego pojęcie osoby może być wykorzystane jako filozoficzny model w badaniach nauk szczegółowych, mimo że nie zajmuje się on neuropsychologicznymi aspektami problemu umysł-ciało, nie pyta o emergencyjne rozumienie przyczynowości mentalnej (tzw. *downward causation*). Odwołując się przykładowo do badań Sperry'ego i Damasia, widzimy, jak jego pojęcie można w takich ujęciach zastosować.

Strawsona metafizyka opisowa z jej pojęciem osoby nie mówi, że chodzi tutaj o nasze potoczne pojęcie osoby, jak się czasami przyjmuje. Strawson stwierdza jedynie, na podstawie swojego transcendentnego argumentu, że jakieś pojęcie osoby musi posiadać tego typu orzekania, a osoba musi mieć tego typu podstawowe własności. Jeśli tak jest, to wówczas można postawić silniejszą tezę, że koncepcja „niematerialnego umysłu” i „niemyślącego ciała” jako podstawowych kategorii oraz koncepcja osoby jako umysł-plus-ciało nie należą do zakresu „metafizyki rewidującej”, lecz są metafizyką nieudaną – której uprawianie nie ma sensu.

Strawsonowskie opisowe analizy w ramach nieredukcyjnego naturalizmu nie zmierzają do rozwiązania, lecz w gruncie rzeczy do zakwestionowania sensowności problemu umysł-ciało. Nie ma bowiem problemu z pojęciem osoby czy z relacjami pomiędzy umysłem a ciałem, jeśli rozważymy owe kwestie w podany przez niego sposób, a tym samym odrzucimy kartezjanizm, behawioryzm, sceptycyzm i fizykalizm. Metafizyczna analiza pojęcia osoby jako pierwotnego pojęcia nie rozwiązuje współczesnego problemu relacji między umysłem a ciałem, widzianego od strony empiryczno-ontologicznej. Oferuje jednak pojęciowe podejście do rzeczywistego problemu. A jest to rzeczywisty problem, którym zajmują się filozofowie umysłu, szczególnie dzisiaj, prowadząc swoje badania w horyzoncie osiągnięć neuronauk czy badań nad sztuczną inteligencją.

Jeśli Strawsona argument transcendentny jest do przyjęcia, to skutki jego stosowania sięgają daleko. Sceptyczne podejście odnośnie do istnienia innych umysłów jest wówczas jedynie wynikiem niekoherentnego stanowiska dualistycznego, wedle którego to, co sensownie możemy zaaplikować do innych osób, to M-orzeczniki, ponieważ P-orzeczniki mogą być przypisane jedynie na podstawie zawodnego wnioskowania.

Nie tylko dualizm ciało-umysł okazuje się niekoherentny, lecz znika także tradycyjny problem „innych umysłów” bądź materialistyczna teoria identyczności umysł-ciało. Teoria ta nigdy bowiem nie porzuciła kartezjańskiej dychotomii dwóch wzajemnie wykluczających się kategorii: „niematerialnego umysłu” i „niemyślącego ciała”, lecz jedynie odrzuciła tę pierwszą. Teoria ta nadal dzieli z dualizmem założenie, że wszystko, z czymkolwiek spotkamy się w „rzeczywistości fizycznej”, to ciała materialne z M-własnościami (M-orzecznikami).



## Bibliografia

- Arystoteles (1985), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Barresi J. (1999), *On Becoming a Person*, „Philosophical Psychology”, Vol. 12, nr 1, s. 79–98.
- Bennett M.R., Hacker P.M.S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Oxford: Blackwell.
- Bennett M.R., Hacker P.M.S. (2007), *Selections from Philosophical Foundations of Neuroscience*, w: M.R. Bennett, D. Dennett, P.M.S. Hacker, J. Searle, *Neuroscience and Philosophy, Brain, Mind and Language*, New York: Columbia University Press, s. 3–48.
- Besler G. (2013), *Petera Frederica Strawsona koncepcja indywiduów: rodzaje, charakterystyka i metoda badań*, „Filo-Sofija”, R. XIII, nr 4 (23), s. 185–202.
- Bremer J. (1997), *Rekategorisierung statt Reduktion. Zu Wilfrid Sellars' Philosophie des Geistes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Bremer J. (2014), *Jedność i tożsamość osoby w świetle badań neurologicznych*, Kraków: Aureus.
- Bremer, J. (2017), *Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science*, „Scientia et Fides”, Vol. 5, nr 2, s. 39–70,
- Brown C.A. (2006), *Peter Strawson*, New York: Routledge.
- Chomsky A.N. (1959), *A Review of Skinner's „Verbal Behavior”*, „Language”, Vol. 35, nr 1, s. 26–58.
- Cooper M., Rowan J. (2008), *Przedmowa*, w: J. Rowan, M. Cooper, *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, przeł. J. Kowalczevska, J. Suhecki, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 10–18.
- Damasio A. (2011), *Jak umysł zyskał jaźń? Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Flanagan O.J. (1991), *The Science of the Mind*, Cambridge, MA: A Bradford Book; The MIT Press.
- Hacker P.M.S. (2007), *Human Nature: The Categorical Framework*, Oxford: Blackwell.
- Lamiell J.T. (2010), *Why Was There no Place for Personalistic Thinking in 20<sup>th</sup> Century Psychology?*, „New Ideas in Psychology”, Vol. 28, nr 2, s. 135–142.
- Nagel T. (1971), *Brain Bisection and the Unity of Consciousness*, „Synthese”, Vol. 22, nr 3–4, s. 396–413.
- Poczobut R. (2013), *Naturalizowanie jaźni*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 22, nr 2 (86), s. 373–388.
- Putnam H. (1960), *Minds and Machines*, w: S. Hook (red.), *Dimensions of Mind*, New York: New York University Press, s. 57–80.
- Pużyński S., Wciórka J. (red.) (2000), *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Opisy kliniczne i wskazówki diagnostyczne*, przeł. C. Brykczyńska i in., Warszawa: Uniwersyteckie Wydawnictwo Medyczne „Vesalius”.



- Rowan J., Cooper M. (2008), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, przeł. J. Kowalczevska, J. Suchecki, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Schechter E. (2018), *Self-Consciousness and „Split” Brains: The Minds’ I*, Oxford: Oxford University Press.
- Senderowicz Y.M. (2010), *Controversies and the Metaphysics of Mind*, Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Smart J.J.C. (1959), *Sensations and Brain Processes*, „The Philosophical Review”, Vol. 68, nr 2, s. 141–156.
- Sperry R.W. (1959), *Physiological Plasticity and Brain Circuit Theory*, w: H.F. Harlow, C.N. Woolsey (red.), *Biological and Biochemical Bases of Behavior*, Madison, WI: University of Wisconsin Press, s. 401–424.
- Stevenson R.L. (2008), *The Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde* [1886], Oxford: Oxford University Press.
- Strawson P.F. (1980), *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Pax (oryg. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, NJ: Scarecrow Press 1959).
- Strawson P.F. (1985), *Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*, New York: Columbia University Press.
- Strawson P.F. (1994), *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków: Znak.
- Strawson P.F. (1995), *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s „Critique of Pure Reason”*, London: Routledge.
- Szubka T. (1995), *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Tissaw M.A. (2013), *The Person Concept and the Ontology of Persons*, w: J. Martin, M.H. Bickhard (red.), *The Psychology of Personhood: Philosophical, Historical, Social-Developmental and Narrative Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 19–39.

## **P.F. Strawson's conception of the primitiveness of the notion of a person and the mind-body problem**

**Keywords:** *descriptive metaphysics, individuals, person, transcendental argument, problem of other minds, mind-body identity theory, non-reductive naturalism*

From a historical point of view, Peter F. Strawson's philosophical studies are an important element within contemporary interdisciplinary investigations of the mind-body problem. The aim of this article is to present and analyze Strawson's program of descriptive metaphysics, along with the associated conception of persons, that he has proposed. In the second part, I also present his non-reductive naturalism, focusing on two of his analyses that belong to the field of mind-body relations: these concern the problem of other minds, and the question of the nomological reduction of mental states of persons to physical ones (i.e. mind-body identity theory). I then point to several possibilities of using Strawson's conception of persons in the context of issues raised by other questions linked to the mind-body problem (namely, personal identity as it relates to split-brain persons, and the different phases of a person's development).