

J a c e k H o ł ó w k a

Monizm neutralny jako jedna z teorii podwójnego aspektu

Słowa kluczowe: *J.C. Eccles, W. James, J. Kim, E. Mach, K.R. Popper, prawa przyrody, przyczynowość mentalna, R. Rorty, J. Searle, skrót perspektywiczny, stożek optycznej obserwacji, stożek optycznej prezentacji*

Bertrand Russell był twórcą koncepcji metafizycznej, którą nazwał monizmem neutralnym. Ta teoria deklaruje, że istnieje tylko jedna substancja w świecie, nie wiadomo właściwie jaka. Autor nazwa ją „podłożem” lub „tworzywem” (*stuff*) (por. Russell 1914, s. 162). Ta substancja podlega jakimś prawom lub sama jakieś prawa ustanawia, i owe prawa określają sposób zajścia wszelkich zjawisk i zdarzeń we wszechświecie: fizycznych, psychicznych i innych, jeśli jakieś inne istnieją. To oczywiste, że ta propozycja podważa kartezjańską tradycję dzielenia wszystkich zdarzeń zachodzących realnie na dwa typy – fakty fizyczne i doznania świadome. Russell zdecydował połączyć je w jeden rodzaj zjść, ponieważ uznał, że związek między fizyką i psychiką jest bardziej ścisły, niż sądzimy. Czyli to my niepotrzebnie swój obraz świata komplikujemy przez założenie, że dochodzi do tajemniczych oddziaływań między duszą i ciałem, gdy w rzeczywistości świat nie składa się z dwóch niezrozumiale kontaktujących się z sobą części, tylko jest wewnętrznie jednolity i objawia się na dwa sposoby.

Każdy człowiek działa czasem w oparciu o własne rozeznanie, inteligencję, doświadczenie, pomysłowość i wiedzę, a czasem kieruje się popędami, pragnieniami, fizycznym przymusem lub bezmyślnym nawykiem. Obserwa-

torom wydajemy się na zmianę albo rozważnym i wrażliwym podmiotem psychicznym, albo urządzeniem fizycznym i bezrefleksyjnym. To widać na każdym kroku. Gdy ktoś wpadnie na pomysł, by napastować podłogę woskiem, ułożyć jakiś tekst, zrobić rysunek techniczny lub przestudiować przepis kucharski, to opierając się na swym zrozumieniu sytuacji polega na swym umyśle i świadomie wykonuje zamierzone czynności. Wtedy myśl wyprzedza działania. Kiedy indziej jednak postępujemy odwrotnie. Ktoś bardziej niecierpliwy chce zdjąć jakąś książkę z najwyższej półki na regale, bez zastanowienia staje nogą na najniższej półce, sięga ręką ponad głowę, niezgrabnie odchyła się do tyłu, chwyta się ręką pionowej ścianki, podskakuje, łamie półkę, na której stoi, i przewraca na siebie stos książek. Wtedy zjawiska fizyczne wyprzedzają psychiczne działania. Myśli i działania często chaotycznie przepłatają się z sobą. Taka właśnie sytuacja najlepiej ilustruje sens monizmu neutralnego – moim zdaniem. Granica między zastanowieniem, inspiracją, bezmyślnym impulsem i automatyzmem behawioralnym jest zamazana. Często przeskakujemy z roli człowieka myślącego do roli człowieka energicznego i odwrotnie. Mając zaufanie do swych przyziemnych umiejętności, robimy coś do połowy, potem, niezadowoleni z efektu, sprawdzamy jakiś szczegół w Internecie, wracamy do rozpoczętej pracy, coś poprawiamy, robimy nowe błędy, dzwonimy do przyjaciela po radę, częściowo ją stosujemy, częściowo pomijamy, popełniamy nowe pomyłki, znów eksperymentujemy na własną rękę i szukamy kolejnego nauczyciela.

Doszukiwanie się w takiej sytuacji dwóch substancji, fizycznej i psychicznej, jest pojęciową naiwnością i filozoficznym błędem – mógłby powiedzieć Russell. Ani świadomego działania, ani sprawczości fizycznej nie potrafimy dobrze opisać w oderwaniu od pozostałej umiejętności. Dzielenie człowieka na podmiot psychiczny i automat fizyczny to teoretyczne uproszczenie. Gdy o czymś intensywnie myślimy, nasza psychika skłania rozmaite organy ciała do wytężonego wysiłku, mózg pracuje szybciej, wzmacnia się wydzielanie dokrewne, przyspiesza rytm serca, oddech staje się głębszy, mięśnie się napinają. Gdy z kolei wykonujemy jakieś absorbujące czynności fizyczne, poprawia się nasza pomysłowość, nasuwają się nowe skojarzenia, zaczynamy intensywnie planować nowe, alternatywne sposoby wykonania zadania i podświadomie szukamy sposobów ukończenia pracy szybciej lub z mniejszym wysiłkiem. Taki jest praktyczny sens monizmu neutralnego. Przejdźmy teraz do jego sensu filozoficznego.

Jeszcze niezbyt wyraźne rozważania Bertranda Russella na tematy metafizyczne możemy znaleźć w książce z 1912 roku: *Problemy filozofii*. Wcześniej Russell pisał o geometrii i o filozofii Leibniza, i choć te prace też mogły wpłynąć na jego poglądy metafizyczne, to dopiero w książce z 1912 roku Russell skupił się na pierwotnych elementach świata, charakteryzując je dość mgliście jako materię fizyczną, doznania psychiczne i, ewentualnie, świat po-

wszechników, których nie uznawał za część świata realnego, tylko raczej za szczególny aspekt świata psychicznego. Przez materię rozumiał Russell przedmioty fizyczne. Przez stany psychiczne – doznania, prawdy postrzeżeniowe, a także racjonalną wiedzę intuicyjną, czyli „prawdy samooczywiste” (Russell 1995, s. 126). Ta wiedza obejmowała przedmioty opisywane w logice, matematyce i geometrii, a także pojęcia ogólne zawarte na przykład w leksykonach językowych i słownikach. Ten podział nie był ani ostry, ani dość zdecydowany.

Materię charakteryzował Russell powierzchownie i może nawet świadomie nieprecyzyjnie. Pomijał ustalenia z zakresu fizyki molekularnej (choć już w 1908 roku Ernest Rutherford otrzymał Nagrodę Nobla za prace związane z promieniowaniem) i istotną inspirację czerpał raczej z teorii względności niż z atomizmu (szczególna teoria względności została sformułowana w 1905 r.). Nie jest dla mnie jasne, czy Russell miał w tym czasie uchwytnie zastrzeżenia do atomizmu, ale jest to niewykluczone. Być może uważał, że materia, jako zasadniczy składnik świata fizycznego, jest nie tyle zbiorem atomów i molekuł, ile raczej tym wszystkim we wszechświecie, co jest masywne, ma bezwładność, pozostaje rozciągle i poddaje się badaniu przy użyciu zmysłów. Czyli jest niewykluczone, że nie rozstał się z filozofią Arystotelesa, na co notabene może wskazywać jego korzystanie z terminu *stuff*. W każdym razie materię charakteryzuje zbiorczo przez wyliczenie rzeczy materialnych, a nie przez wzajemne podobieństwo między nimi. Pisz: „zbiór wszystkich przedmiotów fizycznych nosi miano materii” (Russell 1995, s. 15).

Chyba powinniśmy uznać, że to sformułowanie nie jest przekonującą charakterystyką zawartości świata fizycznego, ponieważ nie jest prawdą, że dopiero wszystkie przedmioty fizyczne razem wzięte stanowią materię, mimo iż jest prawdą, że dopiero cały wszechświat, a nie dowolny jego fragment, jest wszechświatem. Może tę różnicę wyjaśnia fakt, że wszechświat jest zbiorem w sensie kolektywnym, a materia taka nie jest. Pseudodefinicja materii podana przez Russella przypomina późniejsze powiedzenie Aldousa Huxleya, że sonaty Beethovena to przeciąganie końskim ogonem po baranich kischkach. Tak, to prawda, że tak powstaje muzyka smyczkowa, ale Huxley z pewnością żartuje sobie proponując tę niby-definicję, i celowo dezorientuje czytelnika przez kierowanie jego uwagi na nieistotne aspekty muzyki. Tymczasem Russell zachowuje powagę, może nieco beztróską.

Podjmując opis życia psychicznego, Russell koncentruje się na postawie ujawnianej podczas dowolnych codziennych zajęć. Zwraca uwagę, że przyjmujemy wiele przekonań, nie dbając o ich poprawność ani pochodzenie. Na przykład siadając do posiłku, nie zastanawiamy się, czy to, co będziemy jeść, jest zdrowe, czy może okaże się trucizną (Russell 1995, s. 124). Przyjmujemy za pewnik, że nie będziemy chorować po jedzeniu, i najczęściej mamy rację. Ten sposób charakteryzowania naszego życia psychicznego jest chyba mało dociekliwy. W *Problemach filozofii* autor pomija całą rozległą sferę uczuć –

czego w swym życiu osobistym w żadnym razie nie czynił – bagatelizuje ludzkie plany, wyobrażenia, przypuszczenia, zamiary i wątpliwości. Zakres naszych myśli jest ilustrowany naszą potoczną wiedzą o świecie fizycznym, a może nawet tym fragmentem świata, który jest dla nas praktycznie ważny. To jest raczej potoczna obserwacja niż fragment teorii.

Prawdom wiecznym poświęca Russell dwa rozdziały. Przykładem prawd samooczywistych są, jego zdaniem, zasady logiczne, wykorzystywane na przykład w matematyce, oraz zasady etyczne, takie jak: „powinniśmy dążyć do tego, co jest dobre” (Russell 1995, s. 125). W jednym z tych dwóch rozdziałów Russell zajmuje się tym, jak prawdy wieczne są odkrywane, w drugim pisze o tym, skąd bierze się ich status pozwalający przypuszczać, że są oczywiste. Znamy wiele przykładów twierdzeń, które przez długi czas pozostawały nieznanne, lecz po odkryciu sprawiały wrażenie, jakby musiały być zawsze prawdziwe, tylko przez długi czas nie przyszły nikomu do głowy. Ich wcześniejsza ważność sprawia, że wydają się nam niepodważalne. Podobnie, mamy wrażenie, że istnieją przedmioty, których właściwości wydają się konieczne, choć przez nikogo nie były ustalone. Takie wrażenie sprawia na przykład ciąg liczb naturalnych, linia prosta lub tysiącobok regularny. Bardziej jednak niż jakiegokolwiek przedmioty geometryczne lub tautologie interesowały Russella relacje logiczne. Wiemy oczywiście, że tysiącobok musi mieć więcej boków niż kwadrat, a nadto wiemy, że między tymi dwoma przedmiotami zachodzi wiele relacji matematycznych i logicznych. Możemy na przykład stwierdzić, że tysiącobok ma 250 razy więcej boków niż kwadrat. Jednak nie bardzo rozumiemy, jak to jest możliwe, że ta dość szczegółowa prawda była ustalona, choć niewypowiedziana, zanim ją jeszcze odkryliśmy i sformułowaliśmy. Ale skoro takie prawdy istnieją, to wolno zapytać, czy znajdujemy je też poza logiką i matematyką. Czy na przykład sprawiedliwość istnieje, zgodnie z filozofią Platona, jako odwieczny przedmiot idealny (Russell 1995, s. 103)? Jeśli powiemy, że tak, to trzeba też będzie powiedzieć, że musi istnieć wiele rozmaitych idealnych przedmiotów, na przykład te, do których odnoszą się czasowniki i przyimki (Russell 1995, s. 105). Czyli na przykład obiektywnie istnieje bieganie na Marsie, choć nigdy tam nikt nie biegał i prawdopodobnie nieprędko ktoś to zrobi. Także wszędzie, gdzie działa grawitacja, musi istnieć stan „bycia nad” i stan „bycia pod”. Trudno jednak zdecydować, co te słowa miałyby znaczyć w stanie nieważkości. Być może każdy ma tam własne „nad” i własne „pod”, i te słowa mają różny sens dla różnych ludzi, szczególnie w sytuacji, gdy dwie osoby znajdujące się w kosmicznej kapsule pozostają względem siebie w pozycji „do góry nogami”. To by nawet sugerowało – w duchu teorii Einsteina, którą Russell cenił – że być może świat nie jest określony przez wieczne prawa, tylko powstaje przez wzajemne oddziaływanie na siebie rozmaitych sił, których występowanie nie jest z góry ściśle określone. Dopiero nasz sposób opisywania świata wprowadza odróżnienia między górą

i dołem, duszą i ciałem, uniwersaliami i indywidualami, prawdziwością i przypadkiem, materią i formą.

To mogłoby nas skłonić do uznania – i niebawem zrobi to Ludwig Wittgenstein – że nie tylko czasownikom i przymikom brakuje ścisłej fizycznej interpretacji, ale sens wszystkich słów wynika ostatecznie ze sposobu ich użycia. Skoro dla dwóch osób w statku kosmicznym „nad” i „pod” oznacza odwrotne kierunki, tak jak dla nas na Ziemi „lewy” i „prawy”, to możemy też twierdzić coś, z czego wyśmiewał się Kartezjusz, że jeśli jedna figura regularna przypomina nieco koło zębate i ma $1000 + 1$ boków, a inna figura regularna ma $1000 - 1$ boków, to w gruncie rzeczy są to figury nieodróżnialne, gdyż w użyciu językowym łatwo są wymienialne. Pamiętamy jednak, że Kartezjusz nalegał, byśmy odróżniali rozum od wyobraźni, i podkreślał, że rozum odróżnia podobne do siebie wieloboki, a jedynie wyobraźnia je z sobą utożsamia. Za Kartezjuszem przyjmujemy też, że język nauki przestrzega teoretycznych odróżnień i tylko język potoczny pozwala je pomijać. Russell trzymał się nauki, ponieważ konsekwentnie unikał paradoksów. Natomiast Wittgenstein uważał je za utrudnienie techniczne, nieznośnie komplikujące porozumienie, ale też inspirujące. Może nawet sądził, że poprawiają nasze rozumienie świata.

Wydaje się, że w *Problemach filozofii* Russell miał pewien kłopot z wytyczeniem granic między rozmaitymi sferami tego, co istnieje – tym, co ustala fizyka, co psychologia i co logika. Nie chciał rozstrzygać tych spraw „na wycucie” lub zgodnie z nawykami języka potocznego, i wołał uznać, że nie umiemy ściśle odpowiedzieć na rozmaite pytania metafizyczne. Czy na przykład trójkąt pomyślany przeze mnie nieściśle, nie określony precyzyjnie pod względem długości boków i wielkości kątów, oraz trójkąt wyobrażony niby ściśle, ale mętnie, z zamazanymi bokami, a także trójkąt narysowany na papierze i trójkąt wycięty z papieru, mające tę samą wielkość, są, wszystkie cztery, tym samym trójkątem, czy raczej czterema różnymi trójkątami przystającymi do siebie? I czy w ogóle trójkąt wyobrażony mętnie może przystawać do trójkąta opisanego ściśle? Albo czy to, co sobie wyobrażamy, może być ściśle odróżniane od tego, co tylko sobie przypominamy? Albo czy dwa kruki mogą być tym samym ptakiem, jeśli są nieodróżnialne i nigdy nie występują razem? Albo czy konieczność jest odróżnialna od wysokiego prawdopodobieństwa tylko w umyśle, czy także w świecie realnym? I czy akty poznania są tylko fragmentami czyjegoś życia psychicznego, którego nie można nazwać realnym, czy są też fragmentami realnego świata?

Jeśli to wszystko wydaje się nie dość pewne, to wracamy do pytania, ile jest światów realnych. Jeden – psychofizyczny i zarazem idealny, czy dwa – psychofizyczny istniejący osobno i idealny istniejący osobno, czy trzy – fizyczny osobno, psychiczny osobno i idealny osobno, czy jeszcze jakoś inaczej? Jest chyba oczywiste, że rozpatrywanie przypadkowo wybranych przykładów nie pomoże rozstrzygnąć takich wątpliwości. Nie pomoże też kierowanie się

jakąś „intuicją metafizyczną”. Russella chyba drażniła taka sytuacja i być może za jednym zamachem chciał się pozbyć wszystkich tych problemów, proponując monizm neutralny. Może uznawał dzielenie świata na części za zajęcie zawsze wykonywane niefachowo i pobieżnie. Przyjął zatem najprostszą odpowiedź. Jeśli nie wiemy, jak liczyć, to lepiej wcale nie liczyć, i przyjąć, że świat jest co najwyżej jeden, choć niekoniecznie jeden w jakimś określonym sensie. Zawiera w sobie wszystko, co jest w jakikolwiek sposób realne, czyli niezmyślone. Używając słowa „monizm”, nie mówił, że światu przysługuje liczba jeden (taką myśl wyraziłby chyba słowem „unikalny” lub „unitarny”), tylko mówił raczej, że świat jest wewnętrznie spójny i daje się dzielić na rozmaite sposoby, pod warunkiem, że nie przypisuje się zaproponowanemu podziałowi trwałej, przedmiotowej ważności. Monizm nie jest teoretycznie lepiej uzasadnionym stanowiskiem niż dualizm lub pluralizm. Jest bardziej przekonujący, ponieważ odmawia liczenia substancji, dopóki jednostka obliczeniowa nie zostanie zdefiniowana.

To wszystko brzmiałoby może znośnie, gdyby Russell nie wybrał programowej małowówności w tej sprawie. Wolał jednak być powściągliwy. Swoje stanowisko metafizyczne opisał właściwie tylko raz, w artykule opublikowanym w 1914 roku w czasopiśmie „The Monist”, pod tytułem *On the Nature of Acquaintance. II. Neutral Monism*. Później wielokrotnie powoływał się na tę prezentację swych poglądów, ale wycofywał się z dyskusji próbujących to stanowisko jakoś rozwinąć, zanalizować lub przekształcić. W artykule z „Monisty” Russell odwołuje się do poglądów Ernsta Macha i Williama Jamesa. Wspomina też poglądy przedstawione w książce Ralpha Bartona Perry’ego, z udziałem innych autorów: *The New Realism* (1912), w rozdziale pod tytułem „Present Philosophical Tendencies”. Każde z tych opracowań jest tylko pobieżnym szkicem, niezawierającym odpowiedzi na nasuwające się pytania interpretacyjne. Wypowiedź Russella z „Monisty” jest równie lakoniczna.

Neutralny monizm – w odróżnieniu od monizmu idealistycznego i materialistycznego – jest teorią, która głosi, że rzeczy, które są zwykle uważane za myślowe, oraz rzeczy, które są zwykle uważane za fizyczne, nie różnią się ze względu na posiadane przez siebie wewnętrzne własności, tylko różnią się ze względu na uporządkowanie ich przez kontekst. Teorie można zilustrować porównaniem do pocztowej książki adresów, w której te same nazwiska są zapisane dwa razy, raz w porządku alfabetycznym, drugi raz w porządku geograficznym. Alfabetyczny porządek możemy porównać do mentalnego, geograficzny do fizycznego. Powiązania każdej rzeczy są inne w tych dwóch porządkach, ale każda z tych rzeczy należy do dwóch różnych porządków. Wiążą ją rozmaite przyczyny i skutki podlegające odmiennym prawom (Russell 1914, s. 161).

Ważnym aspektem tego poglądu jest niewątpliwie zasada, że prawa przyrodnicze wynikają z kontekstu sytuacyjnego, a nie z jednolitej budowy całego świata lub z rzekomo trwałych właściwości konkretnych przedmiotów. Widać tu wpływ filozofii Leibniza. Jeśli zawiesimy działanie harmonii przedustaw-

nej, to w filozofii Leibniza wszystko oddziałuje na wszystko i wprowadzenie do jakiejś sfery świata nowych elementów może wywołać znaczne zaburzenia w tej sferze. To jest jakaś prefiguracja teorii względności, czyli propozycja utworzenia w metafizyce podobnej siatki współzależności, jaką Einstein przypisywał elementom fizycznym oddziałującym na siebie w przestrzeni kosmicznej. Świat nie jest determinowany przez statyczne prawa, tylko przez siatkę współzależności.

W przytoczonym wyżej fragmencie Russell mówi, że pośród przedmiotów fizycznych jesteśmy ludzkim ciałem, a pośród postaci mentalnych jesteśmy ludzką inteligencją. Na przykład w zatłoczonym autobusie, gdy staramy się stwarzać jak najmniej zatorów i nikogo nie zamierzamy wciągać w filozoficzne rozważania, jesteśmy przedmiotem fizycznym. Natomiast w dyskusji politycznej na zajęciach uniwersyteckich, gdy staramy się skupić na dobru wspólnym, jesteśmy przedmiotem psychicznym, zwracającym niewielką uwagę na wygląd i cechy fizyczne własne i innych dyskutantów. Na tym zawsze polegała różnica między pasażerem i obywatelem. Russell ją tylko uwypukla, i przypomina, że umiemy występować w obu rolach, choć to wcale nie znaczy, iż stajemy się dwiema osobami.

Dwa przedmioty mogą być połączone w świecie mentalnym podobieństwem myśli, a w świecie fizycznym prawem grawitacji. Cały kontekst może być tak różny w porządku myśli od kontekstu w porządku fizycznym, że występujący w tych kontekstach przedmiot wydaje się rozdwojony i w porządku myślowym sprawia wrażenie idei owego przedmiotu, którym jest w porządku fizycznym. Ale to rozdwojenie jest jakąś pomyłką. „Idee” krzesel i „idee” stołów są identyczne z krzesłami i stołami, tylko raz rozważane są w kontekście myślowym, a kiedy indziej fizycznym (Russell 1914, s. 161–162).

Z pewnością zgodzimy się z Russellem, że przedmiot jest tym, czym jest, a nie tym, czym się nam błędnie wydaje. Zatem jest prawdą, że konkretny stół, przy którym siedzę, i konkretne krzesło, na którym siedzę, mają dokładnie te cechy, które im przypisuję, gdy je poprawnie rozpoznaję. Jednak choć mogę sobie stworzyć mentalny obraz swojego krzesła, to z pewnością nie siedzę na mentalnym krześle i nie siedzę przy mentalnym stole. Nie jestem też wyłącznie fizycznym przedmiotem siedzącym przy fizycznym stole na fizycznym krześle. Póki żyję, oddycham i coś czuję, jestem psychofizycznym człowiekiem, siadającym na psychofizycznych krzesłach przy psychofizycznych stołach. Otaczające mnie przedmioty są jednocześnie materialne i fizyczne oraz postrzegalne i funkcjonalne. Zajmują miejsce w przestrzeni, w której się rozciągają, poddają się obserwacji zmysłowej i opisowi językowemu. I w tym minimalnym sensie ujawnia się ich psychiczność.

Russell wyklucza dopuszczalność pytania, czy świat w całości jest bardziej fizyczny, czy psychiczny. Tego się nie da zmierzyć ani obliczyć. To nie jest kwestia ilości jakichś składników, ani proporcji między aspektami, tylko kwes-

tia pojedynczego lub podwójnego statusu. Przy tej interpretacji rozpoznajemy w monizmie neutralnym echa filozofii Spinozy. Wprawdzie w teorii Spinozy istnieje tylko jedna substancja, ale ma ona nieskończenie wiele aspektów, czyli nieskończenie wiele *modi*. Z tej olbrzymiej wielkości aspektów człowiekowi przysługują dwa – człowiek fizycznie ujawnia się jako ciało, psychicznie prezentuje się jako dusza. Bardzo wiele rzeczy poznawanych przez nas ma podobnie te dwa aspekty. To powinno wzbudzać naszą dociekliwość. Jeśli niemal wszystko jest rozciągle i poznawalne, to może takie jest tylko dlatego, że sami jesteśmy rozciągli i poznawalni. Czyli znamy tylko taki fragment wszechświata, który jest podobny do nas, a poza tym istnieje nieskończenie wiele innych rzeczy, które mają całkiem inne aspekty, ale z nimi nie potrafimy się kontaktować, bo znamy tylko dwa awatary nas samych – fizyczny i psychiczny. Nie umiemy być postacią nadzmysłową, platońską, robotyczną, telepatyczną, sauronową, anielską, diabelską, istniejącą jednocześnie w czasie przeszłym i w czasie przyszłym. A przecież jest możliwe, że wszystkie takie *modi* istnieją.

Russell opierał się nie tylko na Leibnizu i Spinozie, ale także na empiriokrytykach, jak Ernst Mach, na pragmatystach, jak William James, i na „nowych realistach”, jak Ralph Barton Perry. Cenił ich za nastawienie empiryczne i podzielał ich niechęć do teoretyzujących spekulacji. Podobnie jak oni, był też w jakim stopniu idealistą, choć bardziej w stylu Berkeleyya niż Platona. Był jednak bardziej od nich wszystkich ostrożny. Uznawał, że teoretyczne odtworzenie świata realnego jest poprawne tylko pod warunkiem, że nie redukuje się do ściśle psychologizycznej lub ściśle fizykalistycznej interpretacji. Żadna naukowa interpretacja świata nie może programowo pomijać aspektu psychicznego ani fizycznego.

Także wyraźniej niż autorzy, którzy go inspirowali, jak Mach lub James, dostrzegął, że stosując uniki nie można uwolnić się od zobowiązań metafizycznych i metafizycznego zaangażowania. Mach zakładał bezkrytycznie fizyczną wiarygodność rekonstrukcji powstających z analizy wiązki postrzeżeń zmysłowych. James stany świadomości uważał za niepodważalne. Russell nie był tak radykalny. Chciał prowadzić równoległe badania nad treścią doświadczenia i nad okolicznościami jego przebiegu. Empiriokrytycy byli fenomenalistami, on był raczej „dualistą ujednocającym” – choć zapewne nigdy by nie zaakceptował takiego określenia. Szukał paraleli między opisem fizycznym i postrzeżeniowym. Uważał, że prawa fizyki i psychologii mają swe wzajemne odpowiedniki, i w tym sensie świat jest jeden i wewnętrznie spójny.

Jeśli siedzę na krześle mającym zielone obicie, przy stole nakrytym zielonym suknem, to muszę przyznać, że dwa niezależne od siebie opisy tego koloru – fizyczny i psychiczny – są równie wiarygodne. W interpretacji fizycznej obicie krzesła odbija światło o długości fali od 495 nm do 566 nm i dlatego uznajemy ten mebel za zielony. Natomiast gdy patrzę na krzesło gołym okiem, to widzę, że jego kolor przypomina kolor liści rododendronu

lub bluszczu i dlatego w trybie percepcyjnym też uznaję ten mebel za zielony. Oba opisy są równie wiarygodne i oba odnoszą się do tej samej właściwości psychofizycznej. Jest nią zieloność. Jednak zieloności nie potrafię opisać w sposób „psychofizyczny”, niezależnie od sposobu jej widzenia i przypisywanej jej zdolności odbijania światła. Nie wiem, jakie przyczyny fizyczne i biologiczne powodują, że liście bluszczu i rododendronu, a także obicie krzesła i sukno na stole odbijają falę światła tej samej długości. I dlatego, choć świat jest jeden, opisywać go musimy jako środowisko podlegające niejednorodnym, niezależnym od siebie i tylko częściowo rozpoznanym prawidłowościom, choć systematycznie zbieżnym.

Gdy sam się manifestuję jako awatar fizyczny, czyli chcę usiąść na krześle, coś wziąć do ręki, oprzeć się o ścianę lub założyć buty, to wokół siebie mam same rzeczy fizyczne. Gdy natomiast rozglądam się, nasłuchuję, szacuję wzrokiem wagę jakichś przedmiotów albo rozważam ich przydatność, to mam wokół siebie przedmioty rozpoznawane psychicznie – użyteczne, eleganckie, miłe w dotyku, ciężkie, błyszczące, zagadkowe.

Tych warunków nie wolno intepretować naiwnie, ponieważ należy szanować subtelności. To, co jest fizyczne, jest wprawdzie fizyczne, ale nie zawsze materialne. A to, co psychiczne, jest wprawdzie psychiczne, choć nie zawsze obserwowalne. Bransoletka u jubilera nie staje się trwale myślowa tylko dlatego, że ktoś trwale o niej myśli. Znienawidzony fotel pozostaje nadal przedmiotem fizycznym, choć został wyrzucony na śmieci i już nie służy jako mebel. Berkeley nie postulował lawiny cudów, gdy reinterpretował idealistycznie realność świata uznanego za materialny. Podobnie postępuje Russell. Świat daje się interpretować fizycznie i psychicznie, ale sam w sobie nie jest wyłącznie ani fizyczny, ani psychiczny.

Wyciągnijmy wnioski. Po pierwsze, w monizmie neutralnym aspekt fizyczny i aspekt psychiczny nigdy nie podlegają skutecznej eliminacji. Za fizycznym aspektem stoją zawsze jakieś fizyczne fakty i one nie są rugowane przez aspekt psychiczny. Także aspekt psychiczny nigdy nie znika, tylko czasem jest dezaktualizowany, gdy przedmiot fizyczny przestaje absorbować czyjkolwiek myśli i postrzeżenia.

I po drugie, aspektu metafizycznego doświadczanej przez nas rzeczywistości zwykle sami nie wybieramy. Status metafizyczny zależy od kontekstu metafizycznego, a nie od naszych pragnień i oczekiwań. Wymarzone złote talary nie materializują się pod wpływem pragnień. Ślady linii papilarnych nie znikają, gdy nieudolny złodziej, uciekający w popłochu, zapomni je zetrzeć. Kant słusznie podkreślał, że tysiąc wyobrażonych talarów to ani jeden talar więcej, ani jeden mniej, niż tysiąc pomyślanych talarów. To są inne talary. „Ten sam” i „inny” mogą jednak znaczyć różne rzeczy. Trzymając się przykładu Kanta, możemy powiedzieć, że istnieją dwa rodzaje tożsamości: „jakościowa”, oparta na własnościach przedmiotu, i „kategorialna”, oparta na statusie

przedmiotu. Jakościowych talarów jest tyle, ile wynika ze zliczenia złotych monet, jednak te monety mają swoją wartość tylko dlatego, że są prawdziwe, czyli mają odpowiedni status. Z kolei papierowe banknoty mają swoją wartość między innymi dlatego, że nie udają złotych monet. Kolorowe zdjęcie kruggeranda nie ma wartości kruggeranda, nawet gdyby zostało wytrawione złotem na powierzchni żelaznego krążka. Zbiór cech fizycznych wzięty osobno i zbiór cech psychicznych wzięty osobno nie wyznaczają tożsamości przedmiotu. Dopiero ich połączenie działa skutecznie.

„Myśli” nie różnią się substancjalnie od „rzeczy”. Strumień moich myśli jest jednym ze strumieni rzeczy, i to tych samych rzeczy, o których potocznie się mówi, że ja „o nich” myślę. Co sprowadza się do tego, że jedynie występują w innym porządku. Prawa następstwa zmysłowego są odmienne od praw następstwa fizycznego. W moim umyśle Cezar i Karol Wielki mogą sąsiadować z sobą. W świecie fizycznym dzielą ich stulecia. Cała dwoistość umysłu i materii, według tej teorii, wynika z nieporozumienia. Jest tylko jeden rodzaj tworzywa (*stuff*), z którego zrobiony jest świat. To tworzywo jest uznawane za mentalne w jednym porządku i fizyczne w innym (Russell 1914, s. 162).

Russell ma rację – moim zdaniem. Częściowo pod wpływem Saula Kripkego, uznajemy, że niekiedy status przedmiotu jest ustalany niezależnie od jego cech. Na przykład status monarchy jest niezbywalny, a status dyrektora wykonawczego jest przemijający. Tę różnicę można opisać, jak chce Kripke, jako działanie *rigid designators*, czyli przez „trwałe mianowanie” (co w przeszłości nazywano „leksykalizacją”) – albo przez połączenie właściwości fizycznych i psychicznych, jak chce Russell. Miasto Dartmouth – pisze Kripke – zachowuje swoje cechy fizyczne bez względu na to, jak się nazywa, i nawet gdyby rzeka Dart znalazła sobie inne ujście, nazwa miasta nie uległaby zmianie. Sens nazwy nie jest prawdą konieczną. Przykładów jest wiele. „Martwa Wisła” pozostaje nazwą pewnego odcinka wodnego, mimo że jest on już od dawna otwarty dla ruchu statków, czyli nie jest „martwy”.

Mówienie jest tylko mówieniem i choć czasem zmienia status zawodowy lub towarzyski osoby, o której się mówi, to nie zmienia jej statusu metafizycznego. Podobnie jest z myśleniem. Myślenie to tylko myślenie i nie nadaje nowego statusu fizycznego „pomyślanym” talarom, ani nowego statusu „myślowego” fizycznie istniejącym, choć nieznanym, przyczynom nieuleczalnych chorób. W bajkach występują nierealne postacie, których nie da się fizycznie poznać. W przyrodzie występują czynniki kancerogenne, których też nie potrafimy rozpoznać. Co więcej, ani charakterystyka ściśle naukowa (piorun jest wyładowaniem elektrycznym), ani utrwalona publicznie charakterystyka pojęciowa (oskarżony został uznany za sprawcę zbrodni) nie są wystarczająco ścisłym opisem charakteryzowanych przedmiotów. Piorun jest dla większości ludzi czymś więcej niż wyładowaniem elektrycznym. Wina skazanego jest nie zawsze ustalona bezbłędnie w procesie sądowym. Obie interpretacje ujęte

oddzielnie – fizyczna i psychiczna – dają opisy narażone na błąd. Dopiero ich połączenie stwarza szansę wiarygodnej identyfikacji przedmiotów – w czym notabene można doszukiwać się niezniszczalności hylemorfizmu.

Monizm neutralny przyjmuje zatem jakąś koncepcję uniwersaliów – i w jednym miejscu Russell stwierdza to niemal dosłownie, choć przypisuje opisywane stanowisko Machowi, a nie sobie.

To nie ciała są wytwórcami wrażeń, tylko kompleksy wrażeń (lub kompleksy elementów) są wytwórcami ciał. Jeśli jakiś fizyk uznaje ciała za realne i trwałe elementy tego, co istnieje, natomiast wrażenia za ulotne i przemijalne występy jakichś zjaw, to ten fizyk zapomina, przyjmując ten pogląd, że wszystkie ciała są jedynie myślowymi symbolami powiązanych wrażeń (kompleksami elementów) (Russell 1914, s. 163).

Żaden przedmiot nie deklaruje sam tego, że jest fizyczny lub mentalny. Ten status zostaje mu przypisany w następstwie stawiania fizycznych lub psychicznych pytań. Jeśli badany przedmiot milczy, to znaczy, że brak mu aspektu, na który jest testowany. To ta okoliczność przesądza o tym, że monizm neutralny dostarcza kryterium realności. Tylko przedmioty mające jednocześnie względnie trwałe aspekty fizyczny i względnie trwałe aspekty psychiczne można uznać za istniejące realnie. Cała reszta to gra wyobraźni.

Czasem się sądzi, że materialści mają lepsze wyczucie realności niż idealści, ponieważ świadomość to tylko „epifenomen”, czyli coś, co istnieje pozornie i jest efektem błędnego odczytania sygnałów wysyłanych przez fizyczne przedmioty. Temu przekonaniu towarzyszy zwykle komentarz, że jeśli ktoś reinterpretuje fizyczne sygnały jako zdarzenie psychiczne, to nadaje im inny sens niż ten, który wynika z ich ściśle fizycznego oddziaływania, czyli kreuje własną rzeczywistość. Mach przyjmuje odwrotne stanowisko. Materialistyczną interpretację świata uznaje za nieempiryczną, ponieważ materializm nadaje dowolny sens „białym plamom” i zbyt chętnie korzysta z domysłów. By uwolnić naukę od takich zmyśleń, Mach za wytwór „epifenomenalny”, czyli „ponadmysłowy”, uznaje materię. To tylko naiwny fizyk żywi nadzieję, że gdy już odnajdzie najmniejsze porcje energii lub najmniejsze cząstki elementarne, to dostrzeże ostateczne elementy rzeczywistości. Poddaje się zupełnie bezpodstawnemu złudzeniu, ponieważ materia jest czysto hipotetyczną konstrukcją, i wiemy o niej tylko tyle, ile możemy ustalić z danych empirycznych. Podstawą wiedzy są zatem wiązki wrażeń, odpowiadających być może jakimś nieznanym cechom przedmiotów dających się badać fizycznie. Russell przyjmuje ten pogląd, a nawet go uogólnia. Naukę trzeba chronić przed wszelkimi fantazjami: fizycznymi, psychicznymi i filozoficznymi. W jakiś sposób tej krytyce nie podlega tylko stanowisko hybrydowe – psychofizyczna interpretacja świata jest wiarygodna, ponieważ nie zawiera teoretycznych implantów.

Do wyboru tego rozwiązania prawdopodobnie zainspirowało Russella spostrzeżenie, że dokładnie to, co fizyk mówił o materii, psycholog twierdził

o świadomości. William James w pośmiertnie publikowanych esejach pisał, że o samej świadomości nie wiemy nic, możemy jedynie rejestrować, jak świadomość działa.

„Świadomość” – pisze James – to nazwa dla niebytu (*non-entity*), więc nie ma dla świadomości miejsca między pierwszymi zasadami. Ci, którzy się do niej przywiązali, przywiązali się do jakiegoś echa, do ulotnej plotki unoszącej się w filozoficznej aurze, w miejscu, w którym zniknęła „dusza”. Przez dwadzieścia minionych lat wątpilem w „świadomość” jako przedmiot badań, przez siedem lub osiem ostatnich lat mówiłem studentom, że raczej jej nie ma, i stawałem na jej miejscu pragmatyczny odpowiednik realnego doświadczenia. Teraz wydaje mi się, że wybiła godzina, by się wyrzec jej otwarcie i nieodwołalnie (Russell 1914, s. 164).

Materia i świadomość nie mogą służyć do zbudowania naukowego programu badania świata – uważał James – ponieważ same nie nadają się na przedmiot badania. Proponował, by za „pierwotne tworzywo” (*primal stuff*) lub za „materiał świata” (*material in the world*) przyjąć „czyste doświadczenie” (*pure experience*). Gdy zgodzimy się zredukować otaczający nas świat do naszego doświadczenia świata, wiedzę będzie można wyjaśnić jako pewien rodzaj relacji między różnymi „porcjami” (*portions*) czystego doświadczenia (Russell 1914, s. 164). I wtedy stanie się oczywiste, że dla treści doświadczenia musi pozostać nieistotne, jakie jest jego źródło. Czyste doświadczenie jedynie prezentuje samo siebie, czyli ujawnia swoją treść, natomiast nie wyjaśnia, co jest źródłem treści.

To stanowisko silnie zainspirowało Russella, ale to ciągle nie było jeszcze jego stanowisko. Zwalczał ujęcia jednostronne, jednak nie miał zastrzeżeń do ich powiązania. Też chciał oczyścić autentyczną wiedzę z domniemań na temat jej pochodzenia, ale robił to inaczej niż Mach i James. Fizyka obejmowała w filozofii Russella całość materialnego świata, a nie tylko najprostsze składniki materii. Psychologia obejmowała wszystko, co poznawalne, i całą krytyczną metodę weryfikowania teorii naukowych – a nie tylko analizę doznań postrzeżeniowych. To ten sposób widzenia świata miał przesądzać o wartości monizmu neutralnego. Ta teoria nie znalazła jednak szerszego uznania wśród filozofów. Nie była ani błyskotliwa, ani nowatorska – tylko porządkująca, trzeźwa i naiwnie kompromisowa. To może się wydać zaskakujące lub nie, ale ta teoria, mimo swych ograniczeń, wywarła – jak sądzę – korzystny wpływ na rozwój nauk kognitywnych i badań nad sztuczną inteligencją. Zaraz wyjaśnię, jak do tego doszło.

Interpretacja teoriomnogościowa

Bertrand Russell i Alfred North Whitehead stworzyli teorię, w której znalazła się definicja liczby (*Principia Mathematica*, trzy tomy, 1910–1913). Mówiąc zwięźle, dowolna liczba całkowita jest klasą zbiorów równolicznych z jakimś wskazanym zbiorem. Czyli na przykład liczba „siedem” to zbiór wszystkich zbiorów mających po siedem elementów. Ilustracją tej sytuacji może być siedem płynących łabędzi (w angielskiej kolędzie na Boże Narodzenie), siedem grzechów głównych, siedem wzgórz w Rzymie i siedmiu braci zamienionych w łabędzie przez czarownicę (u braci Grimm). Russell nie uważa tych zbiorów za coś realnego. To nie są trwałe części świata. Uważa je za logiczne fikcje, które nadają fizycznym elementom świata jakieś określone, choć nietrwałe formy. Jednak są to fikcje na tyle precyzyjne, by mogły służyć jako egzemplifikacje zastosowania wszelkich liczebników. Wybrane egzemplifikacje, choć same są przygodne, nadają liczbom trwałą tożsamość.

Nie ma tu błędnego koła, ponieważ Russell i Whitehead opierają się na pojęciu „równoliczności”. Nie mówią, że liczba 7 to zbiór zbiorów mających po siedem elementów, tylko mówią, że 7 to liczba zbiorów równolicznych z braćmi zamienionymi w łabędzie, wzgórzami w Rzymie itp., ale ilu było braci i ile było wzgórz, i tak dalej, tego nie mówią. Każdy musi sobie sam znaleźć odpowiedź. To jest inspirujący fragment filozoficznych rozważań, ale mało przekonujący poza matematyką. Niemniej w wykładach wygłoszonych w Londynie w pierwszych miesiącach 1918 roku, opublikowanych później jako esej pod tytułem *Filozofia logicznego atomizmu*, Russell argumentuje, że wskazana przez niego metoda definiowania liczb ma szersze zastosowanie, i że korzysta nie tyle z idei zawartych w *Principia Mathematica*, ile „z idei, którymi zainspirował mnie mój przyjaciel, a wcześniej student, Ludwig Wittgenstein”, który oczywiście „nie ponosi żadnej odpowiedzialności za ewentualne błędy” (Russell 1956, s. 177).

Mówiłem przed chwilą o wyglądach, jakie nam prezentuje krzesło. Jeśli weźmiemy któreś z krzeseł pod uwagę i patrzymy na nie, to przedstawia ono nieco inny widok każdemu z nas. Gdy te widoki zbierzemy razem i rozpatrujemy, jak to krzesło prezentuje się każdemu z nas w tym momencie, to otrzymujemy coś, co należy do fizyki (Russell 1956, s. 278).

Nazwa „dowolne krzesło” staje się tu czymś podobnym do „liczby”, ze względu na sposób ustalenia tożsamości tego krzesła. Dowolna liczba jest klasą takich zbiorów, które są równoliczne między sobą. Jest więc zbiorem przedmiotów podobnych do siebie pod wskazanym względem. Podobnie, wybrane krzesło, które obserwujemy w jakiejś sytuacji, jest identyczne ze zbiorem widoków odnoszących się do tego przedmiotu, dopóki te widoki pozostają do siebie podobne. Czyli tożsamość krzesła jest określona przez

liczne i tylko minimalnie różniące się od siebie obserwacje. Możemy użyć wyrażenia „wzajemne podobieństwo wyglądom”. Krzesło jest podobne do każdego ze swych realnie postrzeganych wyglądom, a wszystkie jego wyglądy są wzajemnie podobne do siebie. Jest to analogia do pojęcia „równoliczności” wykorzystywanego przy definiowaniu liczb. Teraz używamy pojęcia „podobieństwo przez wygląd”. Z krzesłem A wiąże się seria wyglądom przypominających wyglądy krzesel B i C, i dlatego wszystkie trzy przedmioty są krzesłami. Krzesło to mebel „fikcyjny” – jak pisze Russell – czyli jeden z wielu sprzętów znanych pod nazwą „krzesło” i wzajem do siebie podobnych. To sprzęt publicznie rozpoznawany na podstawie widoków rejestrowanych przez różnych obserwatorów.

I ja, i krzesło jesteśmy logicznymi fikcjami. I ja, i ono jesteśmy w istocie ciągami klas przedmiotów szczegółowych, gdy dowolny z tych przedmiotów będzie tym, co nazywam widokiem tego krzesła (Russell 1956, s. 279).

To jest komentarz do monizmu neutralnego (por. Russell 1956, s. 277). Pewne meble przez swój wygląd i funkcję dają się ustawić w ciąg przedmiotów podobnych do siebie nawzajem i nazywanych „krzesłami”. Czyli ogólnie pojęte krzesło jest sumą różnych „aspektów” postrzeganych przez osoby patrzące na przedmioty noszące nazwę „krzesło”. Oczywiście jest to nazwa nieostra i ma charakter rekurencyjny. Krzesłem jest każdy nowy przedmiot podobny do dostatecznie liczego zbioru mebli rozpoznawanych wcześniej przez dostateczną liczbę obserwatorów będących kompetentnymi użytkownikami języka. Mogą powstać spory co do tego, czy wzorcowego wyglądu krzesłom ma dostarczać także rzymski „taboret kurulny”, średniowieczny „fotel nożyczkowy” lub oświeceniowy tron. To jest sprawa umowna i historyczna – mało filozoficzna. Bardziej filozoficzny sens ma pytanie, czy będziemy mieli dostateczne argumenty, by wykluczyć makiety z *papier mâché* lub dwuwymiarowe zdjęcia fotela tak umiejscowione, że z wybranego punktu widzenia wydają się trójwymiarowym meblem, choć są tylko atrapą. Ale to jest tylko sztuczny problem. Bardziej interesujące jest pytanie, czy podana przez Russella metoda definiowania krzesel odnosi się do pojęć, wyobrażeń, fikcji logicznych, czy jednostkowych użyć językowych. Choć nawet to jest mało interesującą sprawą. Podana przez Russella definicja jest zakresowo poprawna, tylko metafizycznie niejednoznaczna. I tu się pojawia filozoficznie zasadnicze pytanie. Czy dowiadujemy się czegoś ważnego, gdy poznajemy definicję „krzesła” opartą na „analogii wyglądowej”? – Obawiam się, że niestety nie. Na co więc liczył Russell, gdy próbował przy pomocy tego argumentu uwiarygodnić monizm neutralny? Dlaczego po prostu nie porzucił tego stanowiska, gdy już zaczął je uznawać za propozycję niepewną? Niestety sam niewiele mówi na ten temat.

Teraz chciałbym powiedzieć, że jeśli zechcieliby państwo testować taką teorię jak teoria monizmu neutralnego, jeśli zechcieliby państwo ustalić, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa, to nie mogą państwo mieć nadziei, że uda się wam to osiągnąć, dopóki nie nabierzecie biegłości w posługiwaniu się taką teorią logiczną, o której tu mówiłem. Bez niej nigdy nie będą państwo mogli ustalić, co da się zrobić z materiałem, którym się zajmujecie, czy będziecie mogli wytworzyć z niego takie logiczne fikcje, którym będą przysługiwać własności, jakich szukacie w psychologii lub fizyce. [...] Teraz powinienem państwu powiedzieć, że udało mi się odkryć, czy monizm neutralny jest prawdziwy, czy nie, gdyż w przeciwnym razie mogą państwo dojść do wniosku, że logika nie jest w ogóle przydatna w badaniu tych spraw. Jednak nie twierdzę, że wiem, czy jest on prawdziwy, czy nie. Skłaniam się coraz silniej do uznania, że może być prawdziwy, i do przekonania, że pojawiające się przy tej okazji trudności są tego rodzaju, że będzie je można rozwiązać przy pewnej pomysłowości. Niemniej przyznaję, że widzę te trudności (Russell 1948, s. 279).

Na co więc liczył Russell? Może na pojawienie się nowej unifikującej teorii, ustalającej charakter oddziaływania mózgu na psychikę i psychiki na mózg? Żadna taka teoria jednak nie powstała w ciągu następnych pięćdziesięciu lat. Możemy tylko zgadywać, jakie odkrycie filozoficzne uznałby Russell za wystarczająco pomysłowe dla uratowania monizmu neutralnego. Przypuszczam, że mogła to być tylko nowa koncepcja przyczynowości mentalnej.

Rozważania epistemologiczne

Co najmniej od czasu *Problemów filozofii*, czyli od roku 1912, stały przed Russellem trzy powiązane ze sobą pytania. W jaki sposób stany psychiczne mogą motywować ciało do działania? W jaki sposób stany fizjologiczne wywołują reakcje o charakterze psychicznym? I w jaki sposób te dwa oddziaływania mogą nabrać charakteru ciągłej, dwustronnej interakcji? Russell mógł po prostu przestać na dogmatycznym argumentie: „Związek świadomości z ciałem jest niepodważalny, ponieważ nie jesteśmy dwiema osobami, psychiczną i fizyczną, tylko jesteśmy jedną, spójną całością psychofizyczną. A to znaczy, że nasze życie toczy się na dwóch płaszczyznach, pozostając jednak życiem tego samego człowieka”. Taki pogląd nie zawiera jednak odpowiedzi na trzy postawione kwestie. W filozofii nie wystarczy powołać się na intuicyjną pewność. Przekonującym argumentem w tej sprawie mógłby być tylko jakiś wywód ukazujący mechanizm fizycznego przyczynowania i mechanizm psychicznego przyczynowania, oraz jakiś tryb powiązania tych mechanizmów z sobą.

Wróćę jeszcze do tej sprawy, ale najpierw chciałbym ustalić coś wstępnego. W jaki sposób można uwiarygodnić założenia służące do wyjaśnienia procesów, których przebiegu nie potrafimy dokładnie zbadać? Oczywiście nie wolno nam zakładać, że ze zdarzeń fizycznych powstają zdarzenia psychiczne, ani odwrotnie, że ze zjawisk psychicznych wyłania się obraz właści-

wości przysługujących nieożywionej materii. Wolno nam co najwyżej dokonać analizy naszych doznań, by na tej podstawie przyjąć założenia konieczne do wyjaśnienia ich zająścia. Russell odwołuje się do Berkeleya, choć „w jego rozumowaniu pełno jest błędów, które odegrały doniosłą rolę w dziejach filozofii, i które dobrze będzie ujawnić” (Russell 1995, s. 47). Głównym błędem jest pomieszanie „rzeczy ujmowanej z aktem ujmowania” (Russell 1995, s. 49). Oczywiście to jest błąd wedle mniemania realistów, ale nie w przekonaniu zwolenników Berkeleya. W *Problemach filozofii* Russell chce pozostać jednocześnie realistą i idealistą.

Tak więc, gdy Berkeley głosi, że drzewo, które możemy poznać, musi się znajdować w naszych umysłach, naprawdę ma jedynie prawo twierdzić, że w naszych umysłach musi być myśl o nim. Dowodzenie, że samo drzewo musi się znajdować w naszych umysłach, przypomina dowodzenie, że osoba, którą zachowujemy w pamięci, sama jest w naszych umysłach (Russell 1995, s. 47).

Dwa lata później, w artykule z „Monisty” Russell powie, że przedmiot składa się tylko ze swoich cech, a to, czy cechy stanowią całość o charakterze fizycznym lub czy ta całość ma charakter psychiczny, nie zależy od samego przedmiotu, tylko od kontekstu, w jakim on się znajduje. W *Problemach filozofii* poprzestaje na minimalistycznym ustaleniu, że nie należy wprowadzać cudów do wyjaśnień naukowych i filozoficznych. Nie należy komplikować obrazu świata przez wprowadzanie dziwnych ogólnych propozycji lub trudnych do usprawiedliwienia wyjątków. W tym kontekście pojawia się argument ze „znikającym kotem”.

Jak wiemy, koty lubią się skradać, chować i pojawiać nagle w nowych miejscach. Możemy zapytać, czy jest to tylko zwinny sposób wymykania się z pola widzenia, czy realna zdolność do dematerializacji w jednym miejscu i rematerializacji w innym (Russell 1995, s. 27). Chyba musimy przyznać, że nie ma logicznie niepokonalnej przeszkody dla przyjęcia, że koty mają fragmentaryczne istnienie, czyli że w jednych miejscach przestają istnieć, po to, by w odpowiedniej chwili w innym miejscu wyłonić się z niebytu. Choć nie ma takiej przeszkody, to jednak nie ma też dostatecznego powodu, by przyjąć koncepcję nieciągłego istnienia kotów. Russell formułuje tu ważną zasadę epistemologiczną. By podważyć hipotezę, że coś się dzieje w określony sposób, nie wystarczy zaproponować hipotezę konkurencyjną. Trzeba jeszcze wykazać, że ta nowa jest bardziej zgodna z faktami i obowiązującymi prawami. Znikanie kotów jest po prostu bardziej cudowne niż ich zmykanie, i co ważniejsze, możemy powiedzieć dlaczego.

Przedmioty materialne są trwałe, ponieważ materia jest trwała. Przyjmując hipotezę o znikaniu kotów, musielibyśmy przyjąć twierdzenie, że materia znika nagle i bez śladu. To całkowicie podważa nasz obraz świata i wprowadza do nauki cuda. Materia jest niezbywalną częścią świata fizycznego.

Świat zewnętrzny istnieje naprawdę, a jego istnienie niecałkowicie zależy od tego, czy go nieustannie postrzegamy. Argument, który doprowadził nas do tego wniosku, nie jest niewątpliwie tak silny, jak byśmy sobie tego życzyli, ale stanowi to typową cechę wielu argumentów filozoficznych (Russell 1995, s. 29).

Ponieważ zmysły niekiedy nas zawodzą, powinniśmy przyjąć, że poprawny opis materii znajdziemy raczej w fizyce niż w codziennych obserwacjach świata. Fizyka jednak w tej sprawie nie robi nic poza usystematyzowaniem i skoordynowaniem naszych doznań zmysłowych. Strzeże nas przed przyjęciem niepotwierdzonych faktów, choć nie chroni przed niekorygowalnymi złudzeniami.

Oczywiście, zawsze może się znaleźć ktoś, kto będzie żądać więcej i powie: „To za mało. Mogę nadal wątpić w istnienie realnego świata”. Russell by się z tym zapewne zgodził, ale mógłby wspomnieć, że od tego rodzaju wymagań nikomu jeszcze nie przybyło wiedzy.

[...] choć przedmioty fizyczne [...] nie mogą być dokładnie takie, jak dane zmysłowe, to mogą je mniej lub bardziej przypominać. Zgodnie z tym poglądem przedmioty fizyczne będą, na przykład, naprawdę kolorowe i jeśli nam się poszczęści, to możemy ujrzeć przedmiot w takim kolorze, jaki on rzeczywiście posiada (Russell 1995, s. 39).

Istnienie materii jest stale potwierdzaną hipotezą, dla której nie ma i nie potrzeba osobnego dowodu. Założenie o istnieniu materii, w połączeniu z naszym naturalnym sposobem badania świata przy użyciu zmysłów, daje nam najbardziej przekonujący obraz świata, jaki możemy zdobyć. Gdy patrzę na prostokąt, ale widzę romboid, to postrzegany obraz jest zasadniczo wierny, tylko systematycznie deformowany przez kąt patrzenia. Gdy czuję smak gorzki na języku, to jest to na pewno smak gorzki, nawet jeśli pochodzi od piołunu, którego chwilę wcześniej kosztowałem, a nie od tymianku, który mam teraz w ustach. W takich sytuacjach, myląc się co do szczegółów, nie mylimy się co do zasadniczego obrazu świata. Wielka liczba jednolitych danych zmysłowych sama koryguje postrzeżenia wypaczone lub nietypowe. Powinniśmy odróżniać pewność wynikającą z jednolitości dużej liczby zbieżnych obserwacji zmysłowych od pewności pojawiającej się w konkretnym doznaniu zmysłowym, które nie świadczy o niczym więcej poza charakterem wywoływanych w świadomości doznań.

Widzieliśmy, że bez popadania w absurd można wątpić, czy stół w ogóle istnieje, nie sposób natomiast wątpić w istnienie owych danych zmysłowych. Temu rodzajowi wiedzy, którego przykład stanowi moja wiedza o stole, nadamy miano „wiedzy przez opis”. Stół jest „przedmiotem fizycznym wywołującym takie-to-a-takie dane zmysłowe”. Nie istnieje stan umysłu, w którym uświadamiamy sobie stół. Cała nasza wiedza o nim jest w rzeczywistości znajomością prawd, a tej realnej rzeczy, będącej stołem, nie znamy, ściśle rzecz biorąc, wcale (Russell 1995, s. 55).

Mamy więc dwa rodzaje wiedzy: „wiedzę przez zaznajomienie” (*knowledge by acquaintance*) i „wiedzę przez opis” (*knowledge by description*). To, co tkwi w świecie, który staramy się wspólnie zrozumieć i opisać, a więc fakty, prawidłowości, mechanizmy działania, związki przyczynowe itp., znamy w szczególności sposób, jako opis powstający w trakcie szukania wraz z innymi obserwatorami wspólnego obrazu świata. Te dyskusje pozwalają nam uzgodnić rozmaite wrażenia poznawcze i ustalają wspólny publiczny język, w którym opisane mogą być różne stanowiska i zbieżne lub budzące wątpliwości obserwacje. Sensu nabierają wtedy takie określenia jak „wierne odtworzenie spostrzeżeń”, „wiarygodność przesłanek”, „poprawność rozumowania”, „tendancyjna interpretacja”, „bezsronna charakterystyka”, „wystarczające potwierdzenie”, „stanowisko empiryczne”, „ideologiczne zaciętrzewienie”, „wąska interpretacja”, „naiwny realizm”, „nieświadome pominięcie”, „dwuznaczne ustalenia” itp. Wiedza opisowa jest zawsze efektem współpracy, w której równolegle charakteryzuje się powszechnie rejestrowane doświadczenia, precyzuje się sens zasadniczych terminów opisu i charakter metod ustalania prawdy. Na przykład obserwacje dokonywane w niekorzystnych warunkach i w pośpiechu, w słabym oświetleniu, w gniewie, w strachu lub przy niepełnym wybudzeniu ze snu są uznawane za mniej wiarygodne niż spostrzeżenia dokonywane w warunkach sprzyjających trafnemu opisowi. Wiedza przez opis staje się z biegiem czasu systemem przekonań popartych refleksją i rozwijanych krytycznie, z troską o uchwycenie publicznie przekonującej prawdy.

Natomiast wiedza bezpośrednia rozwija się zupełnie inaczej niż wiedza przez opis. Russell dał bliższą charakterystykę tego procesu w rozdziale 5 *Problemów filozofii*, ale chyba jeszcze lepiej przyrost wiedzy bezpośredniej został przedstawiony przez Richarda Rorty’ego jako efekt pracy „tęgiego poety”. To, co głównie odróżnia każdego z nas od wszystkich pozostałych osób, to osobiste poczucie, że czujemy wszystko odrębnie, myślimy o świecie odrębnie i chcemy wyrazić nasze odczucia odrębnie. Indywidualność każdego człowieka wyraża się w stylu osobistego odczuwania i w szczerym, lecz zgrabnym wyrażeniu swych doznań – jeśli tylko potrafimy się takiego stylu dopracować. Oryginalność nie może być dziwactwem ani ekstrawagancją. Nie może być gołą chęcią zwrócenia na siebie uwagi. Prawdziwy „tęgi poeta” instynktownie czuje, że powinien wyrażać coś podobnego do tego, co próbują powiedzieć inni, ale że powinien użyć nowych metafor i nowych środków wyrazu. Z jednej strony musi stać się niepowtarzalny i niezwykły, z drugiej strony nie może popadać w afektowany bełkot (por. Rorty 1996, s. 40, 46).

W takiej sytuacji rodzi się pytanie, czy oryginalnością raczej odkrywa się prawdę, czy ją tworzy. Tradycja mówi: „odkrywa”, postmodernizm mówi: „tworzy”. Rorty odwołuje się w tym miejscu do „metaforycznych redeskrpcji” – i nazywa je „ruchomą armią metafor” (Rorty 1996, s. 26). Ten zwrot jest trochę mylący, ale jego funkcja jest jasna. Chodzi o „oddział żołnierzy odbywający

ćwiczenia na placu musztry”. Podczas musztry żołnierze raz maszerują na północ, raz na południe, raz czwórkami, raz ósemkami, czasem idą wkoło, czasem po trójkącie. Nie ma tu sztywnej, jednolitej choreografii, choć przy niewielkim staraniu można scenę bitewną pokazać jako scenę niemal baletową. Na tym właśnie polega redeskrpcja. Wyraża nowe treści przy użyciu znanych i bezpretensjonalnych środków. Poezja to nieoczekiwana trafność hipnotyzującego sformułowania, zatrzymującego w wyobraźni prywatne rozpoznanie prawdy.

Ciekawa filozofia rzadko bywa rozpatrywaniem za i przeciw jakiejś tezy. Zazwyczaj jest ukrytym lub jawnym starciem pomiędzy mocno zakorzenionym słownikiem, który stał się zawadą, a na wpuł ukształtowanym słownikiem nowym, który mgliście obiecuje wspaniałe rzeczy (Rorty 1996, s. 26).

Tak samo działa u Russella „wiedza bezpośrednia”. Jest zawsze świeża, osobście doświadczona, nosi imię odkrywcy, wymyka się opisowi i pozostaje tylko częściowo zrozumiała. Opiera się na prywatnym doświadczeniu nieznanych wcześniej treści i odkryciu zagadkowych, świeżych uczuć.

Mamy tu zatem – jak sędzę – epistemologiczną charakterystykę tego, co się składa na monizm neutralny. Te same elementy mogą występować w dwóch rolach, fizycznej i psychicznej. Mogą być przez nas dostrzegane jako część świata publicznego, opartego na prawach fizyki, i wtedy opisywane są zrozumiale i dokładnie, ale trywialnie – i zarazem te same sytuacje mogą być opisywane językiem słabiej oddziałującym, ale wiernym wobec faktów, mniej dokładnym, ale inspirującym, zawierającym prywatne odkrycia wplecione w propozycję nowej gry językowej. Takie opisy opierają się na przedstawieniach prywatnych i niezwykłych. Stanowią zasadniczą część naszego życia osobistego.

Prędzej czy później dostrzegamy, że niemal wszystko da się widzieć na dwa sposoby – fizycznie i publicznie, lub emocjonalnie i prywatnie. W pierwszym opisie pojawiają się fakty powiązane przyczynowo i podlegające uogólnieniom. W drugim doświadczeniu nasze stany psychiczne są nam dane bezpośrednio, w wewnętrznym doświadczeniu, w którym nie występują obiektywni świadkowie, tylko co najwyżej jakiejś ich sobowtóry, dość swobodnie, choć nieświadomie przez nas modelowane.

Czy jest to przekonująca propozycja? Co zyskujemy przez wtłoczenie naszej indywidualności w fizyczną stereotypowość lub przez nadanie naszej powszedniości jakichś pozorów niepowtarzalnych doświadczeń? Russell chyba nie był pewien. Swą teorię podtrzymywał i ją chronił, ale jej nie bronił, tylko szukał dla niej nowych interpretacji. W epistemologii nie znalazł odpowiedzi na trzy fundamentalne pytania: W jaki sposób stany psychiczne mogą motywować ciało do działania? W jaki sposób stany fizjologiczne wywołują reakcje o charakterze psychicznym? I w jaki sposób te dwa oddziaływania mogą nabrać charakteru ciągłej, dwustronnej interakcji? W ontologii jego teoria odniosła jeszcze mniejszy sukces.

Założenia ontologiczne

W pracach *Our Knowledge of the External World* z 1914 r. („Nasza wiedza o świecie zewnętrznym”) i w *The Analysis of Mind* z 1921 r. („Analiza umysłu”) Russell wyraża pogląd, że istnieją prawidłowości przebiegające w podobny sposób w sferze fizycznej i psychicznej. Tłumaczy ten fakt paralelizmem pomiędzy sposobem rozchodzenia się energii świetlnej, czyli promieniowaniem, i sposobem rejestrowania deformacji percepcyjnych w perspektywie malarzkiej. Twierdzi, że linie przebiegu fal świetlnych zbiegają się z odkształceniami określanymi jako skrót perspektywiczny. Czy jest to dziwne, czy oczywiste? Czy prawa optyki są wspólne dla fizyki i psychologii, lecz nie zdajemy sobie z tego sprawy, czy jest odwrotnie i geometria zjawisk fizycznych odbiega od geometrii zjawisk psychicznych, tylko ulegamy złudzeniu, że nic ich nie różni? Przypomnijmy sobie dwa spośród niezliczonych złudzeń optycznych opisywanych w literaturze: figury Kanizsy i złudzenie Müllera-Lyera (łatwe do odnalezienia w Internecie).

Rysunek Kanizsy przedstawia zarys trójkąta równobocznego z podstawą leżącą poziomo. Boki trójkąta mają luki tej wielkości, że można przez nie przeprowadzić trójkąt podobny do pierwszego, ale oparty na jednym z kątów, a nie na boku. Ten drugi trójkąt w ogóle nie jest narysowany, tylko jest zasugerowany białymi plamami i wielkością pasuje do pierwszego. Każdy go jednak „widzi”, niemal tak, jakby został przedstawiony. To znaczy, że nasza wyobraźnia uzupełnia brakujące szczegóły. Gdy to robi, to czy posługuje się prawami fizyki, czy prawami psychologii?

Rysunek Müllera-Lyera przedstawia dwa poziome odcinki jeden nad drugim. Wyższy odcinek ma dopisane zakończenia, które wyglądają jak strzałki. Niższy ma dopisane „wąsy”, które wyglądają jak litera Y. Każdy z patrzących spontanicznie „widzi”, że odcinek z igrekami jest dłuższy niż odcinek ze strzałkami. Ale to jest złudzenie. Czy mamy prawo powiedzieć, że na tym rysunku prawa fizyki wchodzą w konflikt z prawami psychologii? Russell nie omawia wprost tych przypadków, tylko ogólnie zajmuje się kwestią, czy fizycznie interpretowane prawa percepcji są zbieżne z psychicznie interpretowanymi prawami percepcji. Uważa, że tak.

Ta kwestia silnie poruszyła Waltera Terence’a Stace’a, który w tomie z serii „The Library of Living Philosophers”, wydanym w 1946 roku, poświęconym w całości twórczości Russella, zamieścił chyba najbardziej krytyczny artykuł na temat jego filozofii. Czy słusznie zarzuca Russellowi chaotyczność i poprzestawanie na powierzchownych analogiach? Stace nie odwołuje się do żadnego z przykładów użytych przez Russella, tylko posługuje się własnym.

By sprawę uprościć, wyobraźmy sobie świat materialny składający się tylko z dwóch przedmiotów: z jednopensowej monety, którą nazwę A, oraz z kwadratowego stołu, który nazwę B.

Przyjmijmy, że odległość między nimi wynosi dziesięć stóp. To znaczy, że A będzie się składać z wielkiej liczby kolistych i eliptycznych aspektów ($a_1, a_2, \dots a_n$) promieniujących z miejsca, „w którym jest A”. B będzie się składać z wielkiej liczby kwadratowych i perspektywicznie zniekształconych „kwadratowatych” aspektów ($b_1, b_2, \dots b_n$) rozchodzących się z miejsca, „w którym jest B”. W każdym innym punkcie przestrzeni promieniujące linie aspektów A będą się przecinać z promieniującymi liniami aspektów B. W każdym takim punkcie spotkania jednego aspektu A, powiedzmy a_{12} , z jednym aspektem B, powiedzmy b_{20} , zbiór spotykających się aspektów, zawierający jedno A i jedno B, będzie się składać na światową perspektywę. Jeśli powiększymy liczbę materialnych przedmiotów w tym świecie z dwóch do tylu, ile nam się spodoba, to nie zmieni to faktu, że w każdym punkcie przestrzeni pojawi się perspektywa owego świata (Stace 1946, s. 359).

Zasadnicza idea tego pomysłu jest prosta. Promienie światła wychodzące z jakiegoś źródła światła odbijają się od powierzchni przedmiotów wewnątrz pewnego pomieszczenia i rozchodzą się we wszystkich kierunkach. Ponieważ odbite promienie rozchodzą się promieniście, każdy oświetlony przedmiot widać z każdego miejsca w pomieszczeniu, jeśli tylko nie jest on zasłonięty przez jakiś inny przedmiot stojący na linii odbitych promieni. Obserwator nie widzi zatem samego przedmiotu, tylko jego „wyglądy” lub „widoki”. Stace używa za Russellem i za Moore’em określenia *appareances* lub *aspects*. Pomieszczenie jest więc wypełnione przez niezliczone „widoki”, promieniujące z oświetlonych przedmiotów.

Jednocześnie z każdego miejsca pomieszczenia widać wszystko wokół. Z rozmaitych stron docierają do widza widoki z otoczenia. Są to linie światła nadchodzące z rozmaitych kierunków i ogniskujące się w oczach obserwatora. Ta wiązka widoków jest dla każdego miejsca w pomieszczeniu nieco inna i stanowi osobną, lokalną „perspektywę”. W oświetlonym pomieszczeniu z obserwatorem krzyżują się zatem dwa zestawy linii świetlnych – niezliczone widoki odbijane od powierzchni przedmiotów i wysyłane we wszystkie strony, oraz liczne perspektywy skupiające się w oczach obserwatora, wzdłuż których nadlatują widoki od rozmaitych przedmiotów. Perspektyw jest oczywiście tyle, ilu jest obserwatorów.

Stace używa tego przykładu do postawienia zarzutów wobec propozycji Russella. Po pierwsze, Russell nie bierze pod uwagę, że postrzeganie świata w skrócie perspektywicznym jest niekompletne, i po drugie, cała propozycja Russella jest niejasna, ponieważ nie wiadomo, czy widoki i perspektywy mają charakter fizyczny, czy psychiczny. Pierwszy zarzut brzmi:

Zatem rozmaite widoki pensa wypełniają całą przestrzeń, natomiast „tam, gdzie jest pens”, mówiąc potocznie nie ma nic. „Tam ziele puste wnętrze” (Stace 1946, s. 358).

Istotnie, Russell nie wspomniał „zających pustych miejsc”. To są obszary, których nie można zobaczyć – wnętrze stołu i wnętrze monety. One istotnie nie odbijają światła, zatem – zdaniem Stace’a – nic o nich nie wiemy. Ale to

nie teoria Russella, tylko przykład Stace'a ich nie uwzględnia, a co więcej, tak właśnie musi być. Patrząc na przedmioty fizyczne, nie widzimy ich wnętrza, jeśli te przedmioty nie są częściowo przezroczyste. To wcale nie znaczy, że ich wnętrze nie istnieje, tylko to znaczy, że jest niewidoczne. Tak mówi każda teoria oparta na postrzeganiu zmysłowym.

Po drugie, Russell przyjmuje jakieś neutralne lub hybrydowe podłoże i nazywa je *stuff*. To tworzywo objawia się albo przez zjawiska fizyczne, albo przez zjawiska psychiczne. A jeśli tak jest, to nie mamy możliwości poznać „tworzywa” bezpośrednio, a więc pozostaje ono nieznanne. A tym samym jest teoretycznie niepotrzebne, gdyż nie podlega badaniu. Jest czymś niekonsekwentnym przyjmować istnienie neutralnego tworzywa, jeśli go nie można zbadać, a odrzucać fizyczną i psychiczną interpretację świata, choć obie dają nam pewien obraz świata. Russell mógłby na to tylko odpowiedzieć, że teoria dualistyczna jest wewnętrznie niespójna i dlatego ją odrzuca. Nie mamy wyjaśnienia, jak zdarzenia fizyczne łączą się z psychicznymi. W teorii „tworzywa” to połączenie nie występuje, ponieważ jest zbędne. Świat jest spójny wewnętrznie, ponieważ jest – psychofizyczny. Russell wyjaśnia to powołując się na stanowisko Leibniza.

Teorię, którą bada pan Stace i którą obecnie [czyli w 1946 r. – J.H.] podtrzymuję jedynie częściowo, najłatwiej chyba zrozumieć jako modyfikację poglądu Leibniza, po odrzuceniu dogmatu, że monady nie mają okien, i po rezygnacji z wiary, że w jakimś sensie są one „duszami” (Russell 1946, s. 708).

To jest dość nieszczęśliwa uwaga. Porównanie obrazu świata według monizmu neutralnego do filozofii Leibniza jest mało przekonujące. Przede wszystkim z monad nie pozostaje nic, jeśli usunie się dogmat, że monady „nie mają okien” i że „są duszami”. Poza tym monad jest nieskończenie wiele i każda jest inna, a „tworzywo” jest pojedyncze i nawet nie wiadomo, jak się dzieli na części. Stace ma prawo czuć się rozczarowany i pyta, do czego Russellowi potrzebne są trzy warstwy świata opisanego przez monizm neutralny: warstwa fizyczna, psychiczna i zbiorecza? Czy istotnie Russell chce przyjąć, że zjawiska fizyczne są tylko obiektywistycznym złudzeniem, a zjawiska psychiczne są tylko subiektywistycznym przywidzeniem? A jeśli tak, to kim jest ostatecznie – monistą, dualistą czy jakimś „triplecistą” (por. Stace 1946, s. 364)? Stace zamyka swoją krytykę pojednawczą uwagą.

Nie wiem, czy Russell naprawdę ma coś takiego na myśli. Może to tylko wyobraziłem sobie i swoje fantazje przypisałem jemu. Problem tkwi w tym, że to, co pisze Russell, jest wyjątkowo niejasne. Piękna proza, którą się posługuje, urzeka czytelnika i sprawia wrażenie, że to, o czym pisze, jest niesłychanie proste. Tymczasem w istocie jest całkiem odwrotnie (Stace 1946, s. 369).

Russell odpowiada powściągliwie na komplement mieszany z krytyką. Monizm neutralny nie jest gotową teorią, jednak wspierające ją intuicje wydają się

Russellowi nadal słuszne. Tą odpowiedzią Russell bardziej dba o to, by ułagodzić Stace'a, niż o to, by przekonać czytelnika do swego stanowiska. Szybko kończy ten dość nierzeczowy spór.

Zacznę od dwóch uwag ogólnych. Pan Stace mówi, że to, co napisałem, jest „skrajnie mętne”. Dotyka sprawy, co do której autor jest najgorszym z możliwych sędziów. Muszę zatem przyjąć jego opinię. A ponieważ kieruje mną mocne dążenie, by wyrażać się zrozumiale, ubolewam nad tym. [...] Druga ogólna uwaga dotyczy mojej próby „skonstruowania materii tylko z tego, co jest weryfikowalne”, co zdaniem pana Stace'a „okazało się wyłącznie oszustwem”. [...] [Jednak] wszyscy wierzymy, że istnieją inni ludzie, koty i psy, krzesła i stoły, a nawet druga strona Księżyca. Mój prawdziwy problem dotyczył tego, jakie minimalne założenia usprawiedliwiają taką wiarę (Russell 1946, s. 707).

Obok ujęcia monizmu neutralnego w kategoriach epistemologicznych i w kategoriach ontologicznych możliwe jest jeszcze odczytanie trzecie, również podtrzymywane przez Russella w jego wczesnych pismach, a zawarte w eseju z 1924 r. zatytułowanym *Logical Atomism* („Atomizm logiczny”). Stace w swej krytyce filozofii Russella nie bierze tego tekstu pod uwagę, zastrzegając się, że nie interesują go publikacje Russella po 1921 roku. Nie wyjaśnia tej decyzji, niemniej z góry wyklucza możliwość dyskusowania monizmu neutralnego w duchu atomistycznym. Czy słusznie? Uwaga Russella o Leibnizu sugeruje, że chciałby jakoś pogodzić monizm z monadologią. Jednak trudno sobie wyobrazić, jak mógłby to zrobić. Chyba jedynym teoretycznie przekonującym rozwiązaniem jest interpretowanie monizmu neutralnego jako „teorii podwójnego aspektu”.

Istnienie takich teorii zostało ogłoszone przez Jamesa Baldwina w *Dictionary of Philosophy and Psychology* z 1901 roku. Ten słownik wymienia „teorię dotyczącą relacji między umysłem i ciałem, która głosi, że fakty mentalne i cielesne są równoległymi objawami leżącej u ich podstaw rzeczywistości” (Vesey 1991, s. 45). Jest bardzo prawdopodobne, że Russell znał ten wpis albo wiedział o nim z drugiej ręki, gdyż w zasadzie „teoria monizmu neutralnego” nie mówi nic więcej poza tym, co deklaruje „teoria podwójnego aspektu”. Obie twierdzą, że cały świat jest psychofizyczny, i właściwie nic ponadto. Komentatorzy jako przykłady historycznie znanych przypadków teorii podwójnego aspektu podają hylemorfizm Arystotelesa, dwie substancje Kartezjusza, dwa *modi* Spinozy oraz w XX wieku – monizm neutralny Russella.

Przyczynowanie mentalne

Zasadnicze znaczenie dla wiarygodności teorii „podwójnego aspektu” i „monizmu neutralnego” ma zagadnienie efektywności przyczynowej. Musimy zapytać zwolenników tych teorii, jak, ich zdaniem, działają przyczyny w świecie

psychofizycznym. Czy istnieją osobne przyczyny mentalne i fizyczne, czy przyczynowość jest zawsze metafizycznie ekumeniczna, a w szczególności – czy przyjmują „domknięcie przyczynowe”, czyli jednolity opis, na przykład fizyczny (*physical closure*) dla wszystkich przyczyn? Trudno uzyskać wiążącą odpowiedź na te pytania, bo twórców tych teorii nie ma już wśród żyjących, a zwolennicy są trudno rozpoznawalni. Nierozwiązane problemy jednak pozostały, choć często są pomijane przez tych filozofów, których zdaniem metafizyka źle sobie radzi z precyzyjnymi pytaniami dotyczącymi przyczynowości. Nawet jeśli mają rację, to powinni przyznać, że wytrwała dociekliwość nie jest błędem.

Można więc zaproponować, że każda teoria podwójnego aspektu staje się bardziej wiarygodna, jeśli przyjmie trzy zasadnicze tezy: (1) związek przyczynowy zachodzi, ponieważ działają prawa natury; (2) w związku przyczynowym należy odróżnić czynnik wyzwalający ciąg zdarzeń prowadzący do skutku i czynniki kontrolujące przebieg tych zdarzeń; (3) przyczynowość mentalna nie ujawnia się jako czynnik wyzwalający działania związku przyczynowego, a wyłącznie jako czynnik determinujący przebieg zdarzeń prowadzących od wstępnej przyczyny do pełnego skutku, i w tym sensie teza domknięcia fizycznego związku przyczynowego powinna być odrzucona, choć jednocześnie żaden ciąg zdarzeń mentalnych nie może być samodzielną przyczyną żadnego skutku. Związek przyczynowy powinien zatem zawsze być opisywany jako jednoczesne wystąpienie czynnika wyzwalającego i czynników determinujących. Zawsze powinniśmy szukać odpowiedzi na dwa pytania: „Co spowodowało zajście skutku?” – i w tym sensie przyczyną jest zawsze zdarzenie fizyczne, oraz: „Co określiło charakter skutku?” – i w tym sensie przyczyną może być zarówno zdarzenie fizyczne, jak i zdarzenie mentalne, lub lepiej – ciąg takich zdarzeń.

Inspiratorem takiej interpretacji związku przyczynowego jest w jakimś stopniu Jaegwon Kim (1934–2019; w ostatnich latach życia zawodowego zatrudniony na Brown University). Jeśli dobrze rozumiem jego stanowisko, Kim przyjmował fizyczne domknięcie związków przyczynowych w pewnym sensie – mianowicie twierdził, że żadne zdarzenia nie zachodzą bez fizycznej przyczyny, i nie dopuszczał „naddeterminacji”, czyli systematycznego zachodzenia zdarzeń pod wpływem przyczyn więcej niż jednego rodzaju, choć w innym sensie podtrzymywał jakąś wersję „superweniencji”, czyli przyjmował zachodzenie zjawisk, które na jakimś poziomie interpretacji mają charakter fizyczny, a na innym poziomie mają charakter psychiczny. Nie zakładał, że wszystkie zdarzenia łączące przyczynę ze skutkiem są w całości determinowane przez prawa fizyki. Był natomiast zdania, że czynnikami sprawczymi są zawsze zdarzenia fizyczne, choć nie wykluczał, że skład czynników prowadzących od przyczyny do skutku może być określony przez czynniki mentalne. Sądzę, że przyjmował fizyczne domknięcie związków przyczynowych w zakre-

sie wyzwalania związku przyczynowego, ale nie w sensie jego przebiegu. Te warunki są wystarczające – jego zdaniem – do przyjęcia, że realnie występuje „przyczynowość mentalna”, która nadaje sens i kierunek pewnym związkom przyczynowym, choć nie podtrzymuje ich zajścia w sensie sprawczym, czyli w sensie energetycznego podtrzymania ich przebiegu. Kim argumentuje metodą apagogiczną, czyli nie wprost. Podważa zastrzeżenia kierowane pod adresem „teorii ograniczonej przyczynowości mentalnej”.

Jakie są zatem założenia i przesłanki problematyzujące przyczynowanie mentalne, które skłaniają nas do podejmowania prób jego „usprawiedliwienia”? Jestem przekonany, że istnieją obecnie trzy doktryny, z których każda *prima facie* jest źródłem trudności dla przyczynowania mentalnego. [...] Pierwszą doktryną jest „anomalizm mentalny”, twierdzenie, że nie istnieją żadne prawa przyczynowe dotyczące zjawisk psychicznych. Drugim źródłem problemu jest komputacjonizm wraz z eksternalizmem treści. Trzecią doktrynę nazywam „przyczynowym wykluczeniem” (Kim 2002, s. 42).

Te trzy doktryny to trzy sposoby dowodzenia, że przyczynowanie mentalne nie istnieje, i Kim uważa takie zastrzeżenia za rozpowszechnione błędy teoretyczne.

Pierwsze z wymienionych stanowisk – anomalizm mentalny – to teoria Donalda Davidsona, wyrażająca się w stwierdzeniu, że zjawiska psychologiczne zachodzą w sposób nie dość regularny, by można je było objąć prawami przyrody. Nasze stany psychiczne, czyli myśli, decyzje i przekonania, są nieprzewidywalne. Jeśli siedzimy w parku naprzeciw człowieka, na którego nie działają żadne widoczne zewnętrzne bodźce, to zwykle nie wiemy, co zrobi on w następnym momencie. Może zaśnie, może wyciągnie drugie śniadanie, rozwinię papier i zje kanapkę, może zacznie obserwować ptaki, a może wyciągnie tomik poezji i zacznie czytać. Davidson uważa, że w takiej sytuacji działają w owym człowieku rozmaite przyczyny, ale nikt nie wie jakie. Ów człowiek też nie wie. To są jakieś przyczyny neurologiczne w mózgu i fizjologiczne w reszcie organizmu. Te przyczyny wywołują rozmaite następstwa i niektóre z nich ujawnią się jako bodźce do działania. Kim komentuje takie sytuacje prostą konkluzją: „Relacje przyczynowe mogą zachodzić tylko pomiędzy zdarzeniami fizycznymi, obejmowanymi przez prawa fizyczne” (Kim 2002, s. 42). Tak powie każdy monista fizyczny, którym Davidson jest bez wątpienia. Zwróćmy jednak uwagę, że to samo może powiedzieć zwolennik monizmu neutralnego, jeśli zechce odróżnić czynnik wyzwalający działanie przyczyny od wpływu przyczyny na przebieg skutku. Scholastyczna filozofia wyróżniała przyczynę sprawczą i odróżniała ją od innych przyczyn (np. formalnej, materialnej i celowej) współdziałających podczas przebiegu związku przyczynowego. Współczesny fizykalizm nie używa pojęcia przyczyny sprawczej, lecz przez przyczynę efektywnie działającą rozumie dowolny zbiór warunków wystarczających do zajścia skutku. Tak działające przyczyny nie mają wersji mentalnej. Samo postanowienie nie powoduje zajścia żadnych faktów fizycz-

nych. Dlatego zwolennicy Davidsona przyjmują fizyczne domknięcie przyczyn ujawniających się w ludzkim zachowaniu.

Druga z wymienionych przez Kima doktryn, to „komputacjonizm z ekstermalizmem treści”. Ten pogląd też eliminuje przyczynowanie mentalne. To stanowisko określane jest także jako „syntaktyzm”, czyli pogląd, który interpretuje procesy mentalne jako procesy obliczeniowe, zdefiniowane przez budowę zdań lub strukturę bodźców, a nie przez sytuację, do której się one odnoszą. Według zwolenników tego stanowiska procesom mentalnym brakuje semantyki. Taka teoria łatwo zdobywa empiryczne poparcie. Zdanie „Zwierzęta poruszające się nocą raczej nie polegają na zmyśle wzroku” można uznać za równoważne ze zdaniem: „Nietoperze i podobne do nich organizmy polegają raczej na uszach niż na oczach, by określić swe położenie”. Warunki prawdziwości obu tych zdań są w przybliżeniu te same. Można zatem nie znać nietoperzy, nic nie wiedzieć o uszach i oczach u zwierząt, słabo sobie wyobrażać, jak nocne zwierzęta poruszają się i po co, a jednak być przekonanym, że oba zdania mówią mniej więcej to samo. Ponadto – i to jest może silniejszy argument – znane są przypadki całkiem trafnych tłumaczeń technicznych opisów działania dość skomplikowanych maszyn, wykonywanych przez tłumaczy, którzy znali odpowiednią terminologię w dwóch językach, ale nie orientowali się, co opisywana maszyna miała wykonać i jakie były warunki jej skutecznego działania. Czyli praktyka pokazuje, że poprawność tłumaczenia nie wymaga znajomości semantyki opracowywanych tekstów, lecz zależy wyłącznie od właściwości syntaktycznych oryginału i tłumaczenia. Tak argumentował John R. Searle w swoim przykładzie z „chińskim pokojem”, gdzie twierdził, że poprawne tłumaczenie nie wymaga rozumienia tłumaczonego tekstu, tylko opiera się na kompetencjach gramatycznych i słownikowych z zakresu obu języków – języka oryginału i języka tłumaczenia. Tym samym komputerowe tłumaczenia spełniają wymaganie stawiane tłumaczowi, od którego się żąda, aby nie wychodził poza swoją rolę i nie interpretował tłumaczonego tekstu zgodnie ze swymi upodobaniami stylistycznymi i z nadrzędnym sensem oryginału, dotyczącym na przykład celu działania opisywanej maszyny. Tłumaczenie ma być zawsze dosłowne. Z upływem czasu Searle zmienił swe wymagania (por. Searle 1999) i bardziej zdecydowanie uznawał istnienie przyczynowości mentalnej, do czego niżej wrócę.

Tłumaczenia z zakresu techniki nie muszą być eleganckie i pomysłowe, tylko powinny być dokładne i jednoznaczne. Nie potrzebują kulturowego interpretatora i nie znają kategorii niezawinionego odstępstwa od oryginału. Każde odstępstwo jest błędem. Kim wykorzystuje tę sytuację do scharakteryzowania własności mentalnych. Wiemy coś lub rozumiemy jakąś wypowiedź, gdy umiemy utrzymywać właściwą relację między swoimi myślami i stanami rzeczy, do których te myśli się odnoszą. Jeśli ktoś jest zamknięty w świecie własnych myśli i jego myśli nie odnoszą się do realnej sytuacji

w świecie, w którym chciałby on działać, to jest oczywiste, że jego myśli nie będą systematycznie wywoływać oczekiwanych zmian. Czyli nie mogą być przyczynami.

Istota problemu leży w założeniu, że własności mentalne, zwłaszcza własności treściowe (np. bycie przekonanym, że *p*), są własnościami relacyjnymi, zewnętrznymi względem egzemplifikującego je organizmu. Oczekujemy natomiast, że własności „przyczynujące” zachowania będą miały charakter wewnętrzny (Kim 2002, s. 48).

Jeśli ktoś wykonuje tłumaczenie techniczne automatycznie, nie rozumiejąc sensu tłumaczonego tekstu, to może w ogóle nie wiedzieć, o co chodzi, gdy pisze: „Powierzchnia cierna koła szlifierki powinna być nachylona pod kątem 32 stopni do osi wiertła umocowanego w głowicy”. Natomiast szlifierz bez trudu zrozumie taką instrukcję, nawet jeśli zupełnie nie rozumie języka oryginału.

To wyjaśnienie kieruje nas w stronę nowych pytań. Co jest w opisanej sytuacji tłumacza technicznego realną przyczyną czynów wykonywanych przez szlifierza – czy zapisane w oryginale myśli autora instrukcji, czy myśli tłumacza, który te same polecenia wyraził w innym języku, czy sam tekst tłumaczenia? W istocie spór o źródło mocy sprawczej jest mało istotny. Gdy pytamy o czynnik wyzwalający następstwo, w istocie pytamy o fizyczne okoliczności sterujące szlifierzem. Chcemy ustalić, w jaki sposób konkretny szlifierz nauczył się wykonywać polecenia zawarte w instrukcji – ktoś mu je odczytał, ktoś mu pokazał, co ma robić, może coś od siebie dodał jeszcze zwierzchnik. Okoliczności skłaniające do działania mają zawsze fizyczny charakter, ponieważ one wyzwalają właściwe postępowanie. Natomiast okoliczności mentalne określają, co jest właściwym postępowaniem w konkretnej sytuacji szlifierza, i to te okoliczności sterują jego postępowaniem. Na tym polega przyczynowanie mentalne. To nie jest wywołanie odpowiedniego ciągu fizycznych zachowań, ale przekazywanie myśli, treści, emocji, zrozumienia i zainteresowania. Cała dobrze skonstruowana pedagogika stosuje wyłącznie przyczynowanie mentalne. Musztra wojskowa lub biurokratyczna jest przyczynowaniem fizycznym. Przyczynowanie mentalne opiera się na samosterowności słuchacza lub podopiecznego, nie tłumi jego/jej podmiotowości, nie niweczy okazji do podjęcia autonomicznych decyzji, możliwości modyfikowania zaleconych sposobów działania.

Trzecia doktryna wymieniona przez Kima to koncepcja wykluczenia przyczynowego. Ta doktryna kwestionuje występowanie przyczynowania mentalnego przy pomocy argumentu, że każda skutecznie działająca przyczyna stanowi warunek wystarczający zajścia skutku. Zatem żadna dodatkowa przyczyna po jej zajściu nie jest potrzebna. A skoro wszystkie skutecznie działające przyczyny muszą być fizyczne, by działać skutecznie, to przyczyny mentalne nie mogą pełnić żadnej funkcji. Wszystko zachodzi w świecie bez ich udziału.

Kim nie proponuje żadnej nowej koncepcji przyczynowania mentalnego, tylko silnie podkreśla realne oddziaływanie świadomości w ludzkim świecie. Chyba jest dualistą bez wyraźniej koncepcji przyczyn mentalnych. Przyjmuje, że istotną cechą każdej przyczyny jest sprawczość. Zatem pytanie o to, jak zdarzenie mentalne może działać jako przyczyna, sprowadza się do pytania, jak myśl może poruszać fizycznymi przedmiotami. Co z kolei może mieć tylko ukryty paranormalny sens: jak to się dzieje, że stale posługujemy się teleporcją, ale nic o tym nie wiemy. Chyba nie warto tracić czasu na takie zagadki. Zdarzenia psychiczne nie były, nie są i nie będą nigdy przyczynami fizycznymi zdarzeń fizycznych.

A jednak – możemy argumentować – posiadamy wolną wolę, umiemy skonstruować plan własnego postępowania, reagujemy na logiczne argumenty, przyjazne przestrogi i szlachetne nakazy. Jak to możliwe? Jest tylko jedno rozwiązanie. Przyczyny psychiczne muszą działać i wyglądać zupełnie inaczej niż fizyczne. Rozpatrzmy prosty przypadek. Prolog do *Romea i Julii* brzmi w oryginale następująco:

Two households, both alike in dignity
 (In fair Verona, where we lay our scene),
 From ancient grudge break to new mutiny,
 Where civil blood makes civil hands unclean.
 From forth the fatal loins of these two foes
 A pair of star-crossed lovers take their life;
 Whose misadventured piteous overthrows
 Doth with their death bury their parents' strife.
 The fearful passage of their death-marked love
 And the continuance of their parents' rage,
 Which, but their children's end, naught could remove,
 Is now the two hours' traffic of our stage;
 The which, if you with patient ears attend,
 What here shall miss, our toil shall strive to mend.

W języku polskim mamy dwa świetne tłumaczenia tego tekstu. Możemy je porównać i prawdopodobnie uznamy, że zachodzi między nimi uderzający związek treści, i że mało ważne są przyczyny fizyczne, które determinowały powstanie tłumaczeń. Nie ma znaczenia, pod jakim względem warunki zapisywania utworu towarzyszące Szekspirowi, gdy pisał *Romea i Julię*, zostały odtworzone przez Jana Kasprowicza lub Macieja Słomczyńskiego podczas wykonywania tłumaczenia. Te warunki nie mają tu nic do rzeczy. Jednak mimo braku fizycznej zbieżności między okolicznościami powstawania kolejnych utworów oba tłumaczenia mają wspólną przyczynę i jest nią oryginalny tekst. Co więcej, ta przyczyna jest jedna, a skutki są dwa, i choć są do siebie podobne, z pewnością nie są identyczne.

Prolog

(przeł. Jan Kasprowicz)

Dwa rody, zacne jednak i sławne –
 Tam, gdzie się rzecz ta rozgrywa, w Weronie,
 Do nowej zbrodni pchają złości dawne,
 Plamiąc szlachetną krwią szlachetne dłonie.
 Z łon tych dwu wrogów wzięło bowiem życie,
 Pod najstraszliwszą z gwiazd, kochanków dwoje;
 Po pełnym przygód nieszczęśliwych bycie
 Śmierć ich stłumiła rodzicielskie boje.
 Tej ich miłości przebieg zbyt bolesny
 I jak się ojców nienawiść nie zmienia,
 Aż ją zakończy dzieci zgon przedwczesny,
 Dwugodzinnego treścią przedstawienia,
 Które otoczenie ciepłymi względami,
 Jest w nim co złego, my usuniem błędy.

Prolog

(przeł. Maciej Słomczyński)

Dwa rody, równą odziane godnością,
 W pięknej Weronie, gdzie przebiega sztuka,
 Gniew dawny nową podsycają złością
 i krew szlachetna dłonie szlachty bruka.
 Z lędźwi dwu wrogów zrodziło się życie
 Pary kochanków, przez gwiazdy przeklętych,
 A wraz z ich śmiercią smętną, jak ujrzenie,
 Zmarła nienawiść rodziców zawziętych.
 Dzieje miłości, śmiercią naznaczonej,
 I nienawiści dwu skłóconych rodzin,
 Jedynie zgonem dzieci ugaszonej,
 Ukaże scena ta w ciągu dwóch godzin,
 Słuchajcie zatem, a co umknie uszom,
 Aktorzy sztuką swą nadrobić muszą.

Przyczynowanie mentalne to replikacja myśli, wywoływanie zbieżnego rozumienia, doprowadzenie kogoś do rozpoznawania wynikania logicznego, wywołanie w nim zrozumienia myśli, których wcześniej nie rozumiał, czyli przenoszenie z umysłu do umysłu sensów, treści, wiedzy, szacunku dla prawdy, a czasem nawet trywialności. Przyczynowość myślowa obejmuje sens wypowiedzi, treść wyobrażeń i budowę przedstawień umysłowych, współodczuwanie nastrojów, podzielenie przekonań. Nie wywołuje faktów, tylko przenosi struktury teoretyczne, obrazowe, pojęciowe, myślowe, obliczeniowe lub w inny sposób intelektualne. Czasem po tysiącu lat lub więcej. Tak, jak się to dzieje w przypadku odczytywania nieznanymi wcześniej tekstów starożytnych. Przyczynowanie mentalne nie jest ani prostym następstwem zdarzeń, ani występowaniem dwóch ciągów wydarzeń fizycznych obok siebie, ani jakimkolwiek innym wymuszającym oddziaływaniem.

Kim pod pewnym względem przybliży się do opisanego problemu, gdy stara się pobudzić naszą wyobraźnię przykładem, w którym ktoś jedzie samochodem, a z boku na auto świeci zachodzące słońce (por. Kim 2002, s. 56). Może się wtedy wydawać, że kolejne cienie na drzewach są jakoś przyczynowo powiązane ze sobą i nowe są wywoływane przez poprzednie. Dziecko mogłoby nawet pomyśleć, że to ten sam cień skacze z jednego drzewa na drugie. Kim nas zapewnia, że tak się nie dzieje. Przyczynowość myślowa – jeśli istnieje – na pewno nie polega na tym, że bez wydatkowania energii jakiegoś zdarzenia zachodzą w myśli jedno po drugim, lub jakieś zjawiska towarzyszą nam cudownie w świecie fizycznym nie angażując żadnych sił lub energii.

Jak znaturalizować świadome postępowanie?

Myślowymi uproszczeniami wynikającymi z naiwnego materializmu zajmuje się John R. Searle w *Umyśle na nowo odkrytym*. W książce tej autor zamieszcza całostronicową tabelkę (Searle 1999, s. 82), w której podaje siedem typów redukcji ludzkiego świadomego zachowania do przyczyn wyłącznie fizycznych. Są to: behawioryzm logiczny, teoria identyczności typów, teoria identyczności egzemplarzy, funkcjonalizm czarnej skrzyni, funkcjonalizm maszyny Turinga, materializm eliminacyjny i naturalizowanie intencjonalności. Searle wszystkie te teorie uznaje za błędne, i uważam, że robi słusznie, ponieważ wszystkie te teorie tylko perswadują nam w rozmaity sposób, że zjawiska świadome są złudzeniem, i podają rozmaite tłumaczenia, dlaczego im ulegamy. Główny cel jest jeden – umocnić przekonanie, że przyczynowość mentalna nie istnieje, zatem nie jest możliwe, by kierowała nami nasza świadomość.

Taka filozofia w efekcie wmawia nam jedynie, że nasza świadomość tylko wyświetla film z naszego życia, sugerując jednocześnie, że to my w tym filmie odgrywamy sprawczą rolę, a w istocie panowanie nad własnym życiem jest urojeniem. Według materialistów nie odgrywamy nawet roli podobnej do roli gracza w grze komputerowej, takiej jak wyścigi samochodów. Taka gra pozwala nam bowiem decydować, kiedy skręcimy w prawo, kiedy w lewo, i pokazuje nam natychmiast konsekwencje naszych decyzji. Tymczasem według materialistów w realnym życiu nasza rzekoma świadomość odgrywa sama całą grę za nas. Podejmuje decyzje i fizycznie wciela je w życie, pokazując nam ich konsekwencje w czasie realnym, i perswaduje nam, że to my robimy wszystko, co się nam przydarza. Jesteśmy totalnie zniewolonymi ofiarami naszych mózgów, sparaliżowanymi *zombie*, zamkniętymi we własnym ciele, działającymi pod rozkazami fizycznymi płynącymi z głowy. Nie mamy woli, decyzji, sprawczości ani rozeznania w swej sytuacji.

Tej koncepcji możemy przeciwstawić inny obraz. Jesteśmy sprawnymi i swobodnie działającymi panami swego życia. Nie jesteśmy we władzy pasożyta zagnieżdżonego w naszej głowie, który pozostaje dla nas niewidoczny, ale steruje nami od środka. Mózg nie jest automatem działającym w warunkach fizycznego domknięcia. Jest urządzeniem czekającym na bodźce, które spowodują jego celowe funkcjonowanie. Mózg jest narządem świadomości, i jedną z jego zasadniczych funkcji jest wykonywanie decyzji podejmowanych przez świadomość.

Jeśli to jest prawda, to bliższego wyjaśnienia wymagają dwa odrębne mechanizmy. Po pierwsze, mechanizm świadomego i autonomicznego wyboru decyzji, i po drugie, mechanizm przekazywania psychicznie ustalonych decyzji do wykonania fizycznemu mechanizmowi realizacji poleceń. Szczegóły dotyczące działania tych dwóch mechanizmów nie należą do filozofii, tylko z jednej

strony do psychologii podejmowania decyzji, a z drugiej strony do teorii programowania. I może jeszcze z jednej strony do teorii gier i jakichś szczegółowych teorii optymalizacji decyzji, a z drugiej strony do fizjologii, neurologii i badań z zakresu architektury mózgu. W każdej dziedzinie ludzkiej działalności właściwe decyzje podejmowane są w oparciu o racje i uzasadnienia, a nie w oparciu o jakieś mechanizmy wymuszania zachowań przez uruchomienie odpowiednich źródeł energii. Nasze przysze zachowanie może być swobodnie wybrane, ponieważ racjonalny wybór między opcjami postępowania nie podlega prawom przyczynowości, tylko racjom logicznym i ustaleniom dotyczącym naszych emocjonalnych i obyczajowych preferencji. W umyśle panuje wolność i rozsądek. Pozostaje tylko do wyjaśnienia mechanizm przekazywania psychicznych decyzji do wykonania fizycznym mechanizmom realizacji poleceń. Być może takich mechanizmów jest wiele i działają one w różny sposób. Ich badanie jest jednak sprawą nauki, a nie filozofii. W obrębie filozofii wystarczy znać jeden wiarygodnie działający mechanizm, by zrozumieć, jak mogą działać pozostałe – bez względu na ich liczbę, biologiczną budowę i faktycznie realizowany mechanizm działania. Czego zatem szukamy?

Szukamy czegoś w rodzaju szyszynki z teorii Kartezjusza, czyli mechanizmu łączącego program decyzyjny z oprzyrządowaniem wykonawczym. Otóż w najprostszym przypadku taką szyszynką, czyli mechanizmem umożliwiającym sterowanie ciałem przez umysł jest klawiatura komputerowa. Gdy siedzimy przed ekranem i pisząc coś, patrzymy na ekran, to wydaje się, że przez naciśnięcie dowolnego klawisza wyrywamy „jednostkę główną” z bezczynności i zmuszamy ją do wpisania jakiegoś symbolu na ekranie. Ta sekwencja zdarzeń odpowiada sytuacji, w której nowy stan świadomości wywiera jakiś wpływ na realizację zadań wykonywanych przez mózg. W rzeczywistości jednak klawiatura działa całkiem inaczej. Zegar w komputerze cały czas przesyła impulsy elektryczne przez klawiaturę i naciśnięcie klawisza nie włącza przepływu prądu, tylko przepływ prądu modyfikuje. Przerywa puste połączenie i przesyła kod naciśniętego klawisza, co powoduje wyświetlenie odpowiedniego znaku na ekranie. Różnica jest zasadnicza. W sensie obrazowym, komputer nie jest przez użytkownika zmuszany do działania, tylko cały czas czeka na instrukcję, jak działać. Użytkownik nie uruchamia nowego źródła energii, tylko wykorzystuje fakt, że mechanizm rejestrowania uruchomień znaków na klawiaturze cały czas pracuje „na jałowym biegu” i czeka na sygnały. Klawiatura nie jest źródłem energii, tylko wykorzystuje dostarczaną z zewnątrz energię do realizacji zadań wybranych przez operatora. Fizyczne bodźce są nieustannie obecne w systemie, a naciśnięcie klawisza uruchamia jedynie nową ścieżkę przepływu prądu, która może aktywizować dowolną liczbę kolejnych, dowolnie skomplikowanych operacji.

Możemy sobie wyobrazić, że w ten właśnie sposób świadomość steruje mózgiem. Fizjologiczny mechanizm nadzoru działa nieprzerwanie – jeśli nie

śpimy – i nieprzerwanie gotów jest przyjmować do przetwarzania lub wykonania jakieś polecenia płynące ze świadomości. To znaczy, że nasz świadomy sposób działania przebiega w sposób modułowy. Na przykład tak. Jakiś moduł rejestrujący odbiera bodźce dochodzące z zewnątrz do ciała, przyjmuje informacje przesyłane z pamięci, dane pochodzące z rejestratora stanów fizycznych organizmu i żądania kierowane z rozmaitych obszarów świadomości mających własne cele. Wszystkie te dane są priorytetyzowane. Moduł rejestrujący bada ich zbieżność i ustawia je w kolejce do realizacji. Następnie – jak możemy sobie wyobrazić – te dane są przekazywane jakiemuś modułowi decyzyjnemu, w którym żądania realizacji przesłane z modułu rejestrującego są konfrontowane z priorytetami ustalonymi przez trwałą pamięć wykonawczą organizmu. Ta pamięć zawiera normy obyczajowe, estetyczne, hedonistyczne, moralne, poznawcze, religijne, towarzyskie, związane z osobistą karierą i z indywidualnymi celami życiowymi. Dochodzi do ustalenia priorytetów wykonawczych, które muszą być zatwierdzone przez rozmaite moduły kontrolne, lub idą bezpośrednio do realizacji pod presją modułu stale wymuszającego bezwzględnie priorytetowe reakcje – na przykład dominujący priorytet mają działania ratunkowe w sytuacji zagrożenia życia.

To, co tu powiedziałem, jest, rzecz jasna, opisem naiwnym, prymitywnym i pogładowym. Nie służy tu do tego, by rozwiązać jakikolwiek problem techniczny, tylko żeby pokazać, jak fragmentaryczne ustalenia mogą być powiązane w funkcjonalną i racjonalną całość. Możliwe jest, że w żywych, wyższych organizmach mózg działa jak komputer i rozwiązuje problemy teoretyczne i decyzyjne. Działający w mózgu program prawdopodobnie nie reaguje na siłę bodźca, tylko rozpoznaje teoretycznie poprawne mechanizmy wnioskowania i na nich opiera swe wnioski. Te poprawne mechanizmy mogą być wybierane w procesie ewolucji. Jednym z najważniejszych mechanizmów selekcji niezawodnego wnioskowania może być mechanizm wnioskowania oparty na wynikaniu, ponieważ takie wnioskowania w przeszłości dawały rezultaty korzystne dla organizmu, czyli skutecznie rozwiązywały jego potrzeby funkcjonalne. Mimo swych jawnych ograniczeń ten schematyczny obraz może podtrzymać ważny poznawczo wniosek: jesteśmy zdolni swobodnie sterować swoim zachowaniem odpowiednio do swych przekonań i preferencji, jeśli je formułujemy w oparciu o logiczne schematy myślenia, emocjonalne bodźce, wiedzę zachowaną w pamięci, zaufanie do przyjaciół i autorytetów. Czyli jesteśmy czymś więcej niż bezmyślne maszyny z książki La Mettrie'ego *Człowiek-maszyna*.

Materializm jest dobrą teorią dla uzasadnienia zjawisk fizycznych, natomiast do zrozumienia zjawisk psychicznych, artystycznych, filozoficznych, obyczajowych i ściśle naukowych zdecydowanie nie wystarcza. Reklamuje sam siebie chełpiąc się swą rzekomą prostotą i niepodważalnością. Jednak przeczy istnieniu olbrzymiej liczby zjawisk intelektualnych, mentalnych, spo-

łącznych, kulturowych i w dowolnie inny sposób niebanalnych. A nadto szerzy podejrzliwość i lęk wobec wszystkiego, co nietrywialne i niemechaniczne. Jest mało prawdopodobne, by taka filozofia miała ewolucyjną szansę przetrwania. Materializm – jak twierdzi Searle – jest obsesyjnie neurotyczną reakcją na groźbę skazania człowieka na swobodne myślenie.

Gdybyśmy mieli scharakteryzować najgłębszą motywację skłaniającą do materializmu, można by powiedzieć, że jest to paniczny lęk przed świadomością (Searle 1999, s. 84).

Searle ponadto sądzi, że czasem nie wierzymy w istnienie własnej świadomości, ponieważ materializm pomaga nam uwolnić się od poczucia winy. Determinizm przekonuje nas, że popędy i potrzeby, prawo do oburzania się i wydumane poczucie własnej wielkości prawomocnie zwalniają nas z poczucia winy i z wiary w doniosłość działania pod wpływem poczucia obowiązku. Searle uważa, że te uproszczenia sprowadzają człowieka do zwierzęcia lub do automatu, na skutek wiary, że wolność i świadomość nie istnieją. Tymczasem myśli i przekonania są tak naturalnym i solidnym fragmentem świata jak góry, rzeki, kamienie i chmury.

Co nie zmienia faktu, że mentalna przyczynowość pojmowana w sposób fizyczny nie istnieje. Człowiek jest podmiotem psychofizycznym, zatem dopiero jeśli przyjmie dualizm właściwości, może pogodzić przyczynowość i sprawczość ze swobodą myślenia, zdolnością ścisłego rozumowania i z bezstronnością intelektualną. Rozwiązanie jest stosunkowo proste – inteligentny człowiek potrafi przechytryć swój mózg bez większego trudu, jeśli nauczy się myśleć jasno i niezależnie. Własny rozwój intelektualny pozwala nam uwolnić się od panowania narzuconego przez jakikolwiek zespół trwałych, nieprzetestowanych motywów. Zarys tego programu Searle przedstawia krótko i zgrabnie. By przetrwać i czerpać radość z życia, trzeba oprzeć się na własnej świadomości.

[Ś]wiadomość i intencjonalność są wewnętrznymi, nieeliminowalnymi własnościami, a procesy obliczeniowe – z wyjątkiem tych nielicznych przypadków, w których obliczenia zostają faktycznie przeprowadzone przez świadomy umysł – są względne wobec obserwatora (Searle 1999, s. 12).

Czyli analiza problemów podejmowanych przez świadomość może być wykonywana przez mózg, który nie wie, co liczy, i nie ma własnego powodu do protestu. Podobny jest do komputera, który również nie wie, co liczy. Obliczenia są zawsze zadane przez użytkownika sprzętu obliczeniowego. Komputer w kapsule kosmicznej nie wie, jak jest daleko od powierzchni Księżyca, kiedy na nią opadnie, czy przedtem skręci na lewo i przyspieszy, czy skręci na prawo i zwolni. Jest tak zaprogramowany, że jego lotem sterować będą wskazania jakichś czujników, które też nie wiedzą, co liczą. Pożądaný efekt

zostanie osiągnięty przez świadomość, która ułożyła program sterowania kapsułą. A jeśli coś zacznie iść źle, to kontrolerzy w Houston dokonają poprawek w ostatniej minucie i kapsuła nie straci swej zdolności do inteligentnego reagowania.

Podsumujmy. Nasz obraz świata, niezmiernie skomplikowanego w rozmaitych kwestiach szczegółowych, dostarcza stosunkowo prostego wyjaśnienia sposobu istnienia świadomości. Wedle teorii atomowej świat składa się z cząstek. Cząstki te są zorganizowane w systemy. Niektóre z tych systemów są systemami żywymi i przez długi okres podlegały procesowi ewolucji. W wyniku owego procesu pewne żywe systemy wytworzyły mózgi, które mogą przyczynić się do powstania świadomości i podtrzymać jej istnienie. Świadomość jest tedy biologiczną własnością pewnych organizmów, w dokładnym takim sensie terminu „biologiczny”, w jakim biologicznymi własnościami organizmów są fotosynteza, mitoza, trawienie i rozmnażanie się (Searle 1999, s. 133).

To śmiała, ale wiarygodna hipoteza. Świadomość, czyli zdolność sterowania własnym mózgiem, może być umiejętnością faworyzowaną przez ewolucję. Możemy to sobie łatwo wyobrazić. Niemal wszystkie gatunki zdolne do szybkiej i skutecznej adaptacji dostosowują swój sposób zachowania do warunków panujących w ich środowisku lub szukają sobie nowego środowiska. Jak to robią?

Zaskakująco wiele rozmaitych gatunków jest wyposażonych w zmysł wzroku: owady, płazy, ryby, ptaki, ssaki. Nawet tasiemiec i golec mają jakies zdegenerowane oczy. Istnieją oczywiście także inne rozwiązania umożliwiające orientację w terenie. Nietoperze używają echolokacji. Słonie, krowy i szczury mają doskonały węch. Ale te różnice nie wpływają na znaczenie argumentu, którym chcę się posłużyć. Otóż korzystanie z oczu nie tylko pozwala zwierzęciu umiejscowić rozmaite przedmioty wokół siebie, ale pozwala mu także wytworzyć sobie jakąś koncepcję własnego miejsca w przestrzeni, na tle otoczenia, i jakąś koncepcję własnych możliwości działania. Ten mechanizm prawdopodobnie jest u wielu gatunków początkiem tworzenia mapy umysłowej okolicznego terenu i mapy punktów, do których zwierzę potrafi dotrzeć. Jeśli ta umiejętność rozwinie się u wielu osobników danego gatunku, to zacznie działać mechanizm doskonalenia ewolucyjnego. Egzemplarze lepiej widzące, lepiej rozpoznające swoje miejsce w terenie, lepiej pamiętające okolicę, szybciej znajdujące schronienie i jedzenie, będą miały więcej potomstwa, wśród którego ten sam mechanizm znów będzie faworyzować osobniki lepiej wyobrażające sobie swoje otoczenie i swoje możliwości osiągnięcia pożądanego celu.

W ciągu milionów lat ten proces prowadzi do powstania mechanizmów coraz skuteczniej realizujących zadane cele i coraz bardziej sprawnych w świadomym ich wyborze. Wystarczy, by trwale działał mechanizm coraz lepszego dostosowywania się organizmów do środowiska. Powiększa się wtedy liczba

funkcjonalnych rozwiązań behawioralnych, doskonali się umiejętność wiązania celów ze skutecznymi sposobami ich realizacji i skuteczność wiązania świadomych decyzji z ich mózgową interpretacją. Gdy dodatkowo gatunek odkryje korzyści płynące ze współpracy między członkami stada, jest nawet możliwe, że osobniki pewnych gatunków nauczą się porozumiewać między sobą, odkryją lepsze metody ustalania wspólnych celów i trafniejszego zrozumienia oczekiwań innych osobników. Może się nawet pojawić zdolność odgadywania intencji i mechanizm empatii.

Błędem jest sądzić, iż wiemy o istnieniu stanów mentalnych innych ludzi wyłącznie na podstawie obserwacji ich zachowania (Searle 1999, s. 41).

Gdy mamy język, zdolność negocjacji i przyczynowość mentalną, łatwiej uczymy się harmonijnie działać w grupie i wyobrażać sobie wspólne korzyści wynikające ze współpracy. Potrzebny jest tylko pewien rodzaj krytycyzmu, który pozwala odkrywać błędy we własnym sposobie myślenia. Ta postawa pozwala w szczególności rozwinąć w sobie zdolność do prowadzenia teoretycznych rozważań. Wiara w dominację mózgu nad świadomością jest bezkrytycznym dogmatyzmem.

Jak to możliwe, by nierozumne cząstki materii w naszych mózgach generowały inteligentne zachowanie, które przejawia każdy z nas? [...] Sądzymy, że to pytanie jest sensowne i uważamy również za wiarygodną następującą odpowiedź: nierozumne cząstki materii mogą generować inteligencję ze względu na sposób, w jaki są zorganizowane. Nierozumne cząstki materii posiadają pewną dynamiczną organizację i właśnie owa dynamiczna organizacja jest czynnikiem konstytuującym inteligencję (Searle 1999, s. 55).

Searle nie podejmuje badań nad mechanizmami pozwalającymi połączyć przyczynowanie psychiczne z przyczynowaniem fizycznym. Takie powiązanie zostało zaproponowane tu na próbę i może stanowić hipotetyczne rozwiązanie problemu sterowania przyczynami fizycznymi przez psychiczne mechanizmy wyboru. Monizm neutralny zaprojektowany przez Russella zawierał przesłanki dla zrozumienia zasad funkcjonowania inteligentnych organizmów, zdolnych do myślenia w oderwaniu od aktualnych okoliczności i do celowego, swobodnego działania. Czyli dla zrozumienia nas samych.

Bibliografia

- Kim J. (2002), *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Kitchener R.F. (2004), *Bertrand Russell's Flirtation with Behaviorism*, „Behavior and Philosophy” 32 (2), s. 273–291.

- La Mettrie de J.O. (1984), *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lycan W.G. (2013), *Is property dualism better off than substance dualism?*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 164 (2), s. 533–542.
- Popper K.R., Eccles J.C. (1986), *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, London – Boston: Routledge – Kegan Paul.
- Rorty R. (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa: Spacja.
- Russell B. (1914), *On the Nature of Acquaintance. II. Neutral Monism*, „The Monist” 24 (2), s. 161–187.
- Russell B. (1946), *Reply to Criticism*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, The Library of Living Philosophers, Evanston: George Banta.
- Russell B. (1948), *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London: Routledge.
- Russell B. (1956), *Logic and Knowledge. Essays 1901–1950*, red. R.C. Marsh, London: George Allen and Unwin.
- Russell B. (1995), *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Searle J.R. (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: The New York Review of Books.
- Searle J.R. (1999), *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Stace W.T. (1946), *Russell's Neutral Monism*, w: P.A. Schilpp (red.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, The Library of Living Philosophers, Evanston: George Banta.
- Vesey G. (1991), *Agent and Spectator – The Double Aspect Theory*, w: tenże, *Inner and Outer. Essays on a Philosophical Myth*, London: Palgrave Macmillan.

Neutral monism as a case of double-aspect theory

Keywords: *the cone of optic observation, the cone of optic self-presentation, J.C. Eccles, foreshortening, W. James, J. Kim, laws of nature, E. Mach, mental causation, K.R. Popper, R. Rorty, J. Searle*

Bertrand Russell formulated neutral monism by default, unguided by any strong idea of a uniform, monistic world. Apparently he worked under the urge to liberate philosophy from the quarrel between physicalists and idealists. But he did not succeed in defusing the controversy, instead he fanned it with his fresh ideas. He argued that matter was indestructible, that some mental regularities occurred independently of our will, and that they unfold as if guided by natural laws. He claimed that some conscious states were to be interpreted as objective events despite the fact that they were accessible only privately. But the concurrence between physical and mental facts indicated a similarity between the principles that guided them, or pointed to their singular common nature. He did not undertake to defend his unitary theory vigorously and did not claim it was indisputable. Possibly he hoped to find an additional support for his theory some day and this paper responds to this unspoken request.