

ESEJE

Tadeusz Skalski

Barwne plamy i obrazy albo pochwała Demokryta

Problem, któremu poświęcony jest ten esej można, jak sądzę, zamknąć pytaniem: Skąd się biorą barwne plamy? Albo, nieco inaczej: Jak w ogóle możliwe są barwne plamy? Pytania te muszą się wydać nieskończenie dziwne laikowi, filozofom spędzają one jednak sen z oczu. Zagadnienie barwnych plam lub, mówiąc ogólniej, tzw. problem jakości zmysłowych był i jest jedną z najintensywniej dyskutowanych kwestii w filozofii umysłu. W czym problem?

Aby przedstawić problem barwnych plam potrzebny jest nam jakiś model lub obraz świata. Nie musi on być prawdziwy ani współczesny. Ważne, aby był materialistyczny. Na szczęście nie musimy niczego wymyślać. To, co jest nam potrzebne, zostało stworzone dwadzieścia pięć wieków temu i istnieje w gotowej postaci. Mam na myśli atomizm Demokryta. Materialistyczny obraz świata naszkicowany przez tego filozofa stanowi bardzo proste, bardzo wygodne i w zupełności wystarczające tło dla przedstawienia problemu jakości zmysłowych. Demokryt był zresztą jednym z pierwszych filozofów (być może pierwszym), którzy zmierzali się z zajmującą nas tutaj kwestią. Pozostawił też w spadku niezwykle proste i oryginalne rozwiązanie, które urzeka swą bezpretensjonalnością w zestawieniu z sążnistymi rozprawami poświęconymi później tej samej sprawie.

Demokryt utrzymywał, że cały świat składa się jedynie z mnogości atomów. Z nich złożone są wszystkie istniejące obiekty; w tym również ciała ludzi i również ich dusze! Atomy posiadają wyłącznie cechy geometryczne — kształt, położenie i porządek — oraz obdarzone są zdolnością ruchu (poruszają się w próżni). Barwy, smaki, zapachy itp. jakości nie istnieją obiektywnie! Pojawia się w związku z tym pytanie: Jak to się dzieje, że spoglądając na świat widzimy barwne plamy? Odpowiedź, której udzielił Demokryt, jest następująca:

Jeżeli patrzymy na jakiś przedmiot, to od tego przedmiotu oddziela się jego obraz, wędruje przez powietrze i — po przebyciu odpowiedniej drogi — przedostaje się do oka.

W wyjaśnieniu podanym przez Demokryta tkwi oczywisty błąd. Nasuwa się mianowicie pytanie, czy obraz (który oddziela się od przedmiotu) jest już barwny?! Jeżeli odpowiemy twierdząco, to tym samym opuszczamy granice Demokrytejskiego świata. Musimy wówczas przyjąć, że oprócz obiektów posiadających cechy wyłącznie geometryczne istnieją również (barwne) obrazy. Jeżeli odpowiemy przecząco, to wracamy do punktu wyjścia. Musimy odpowiedzieć na pytanie jak to się dzieje, że obiekt posiadający cechy wyłącznie geometryczne jest widziany jako barwny.

Idea wędrujących obrazów wydaje się karkołomna i wywołuje śmiech u współczesnego słuchacza (sprawdziłem to wielokrotnie w czasie zajęć ze studentami). Niesłusznie! Moim zdaniem jest ona godna szacunku. Demokryt po prostu uczynił punktem wyjścia swego rozumowania błąd, którego mógł uniknąć tylko za cenę bardzo dziwnych i bardzo nieintuicyjnych zabiegów. Zapewne mniej by nas to raziło, gdyby utrzymywał, że obraz powstaje dopiero w oku albo dopiero w duszy. Gdyby zaś ponadto uznał, że jest on końcowym produktem skomplikowanego procesu zachodzącego w ciele i materialnej duszy, to, jak sądzę, można byłoby go uznać za ojca nowożytnej fizjologii. Istota błędu, o który nam tu chodzi, byłaby jednak taka sama. Razi nas bowiem nie sam błąd i nie jego ogrom, ale raczej to, że popełniony został nie w tym miejscu, gdzie tego oczekujemy. Warto, jak sądzę, zdawać sobie z tego dobrze sprawę.

Zmodyfikujmy nieco demokrytejską teorię i założmy, że widziany przedmiot (np. ta oto zielona plama na obrusie) nie wysyła obrazu, ale — pod wpływem światła (będącego, jak to jest u Newtona, strumieniem rozpedzonych atomów) — drga w charakterystyczny sposób. Drgania te wprawiają w ruch atomy położone najbliżej obiektu, a te (np. poprzez zderzenia) przenoszą je na dalsze, aż wreszcie impuls dosięga oka, a za jego pośrednictwem atomów duszy. Atomy duszy zostają wprawione w charakterystyczny ruch i...? Ano właśnie. I co dalej?!

Jak dotąd respektowaliśmy narzucone ograniczenia. To na co się powoływaliśmy, to atomy i ruch, a są to «pełnokrwieści» reprezentanci Demokrytejskiej ontologii. Wszystko, co napisaliśmy nie wyjaśnia jednak ani trochę, jak to się dzieje, że widzimy kolorowe przedmioty — np. tę oto *zieloną plamę*.

Rozpoczęliśmy naszą opowieść mając do dyspozycji atomy (obdarzone tylko cechami geometrycznymi) i ruch; kończąc ją rozporządzamy dokładnie tymi samymi środkami. Nasze usiłowania przypominają usiłowania ludzi próbujących skonstruować *perpetuum mobile*. Niezależnie od tego, jak skomplikowana i potężna byłaby maszyneria naszej teorii, nie uda się nam uzyskać więcej niż do niej włożyliśmy. «Odzyskanie» zielonej plamki w języku, w którym mówi się wyłącznie o ruchu i atomach, wydaje się zadaniem przekraczającym możliwości najsprawniejszego teoretyka. Jeżeli jednak nasza opowieść o impulsie wysyłanym przez przedmiot, dosięgającym oka i wprawiającym w ruch atomy duszy ma w ogóle aspirować do miana czegoś, co wyjaśnia

widzenie, to, w taki bądź inny sposób, musimy wspomnieć o tym, co widzimy, czyli o zielonej plamce. Prędzej czy później, niezależnie od tego, jak długo będziemy przekształcać ruchy atomów w ruchy atomów, musimy zdobyć się na odwagę i przejść do zielonej plamy. W przeciwnym razie nasza opowieść jest całkowicie pozbawiona *happy endu*. Zielona plamka, powtórzmy to raz jeszcze, jest jedynym elementem, który czyni z naszej opowieści teorię widzenia. Jedno z końcowych zdań mogłoby mieć np. następujące brzmienie: *I właśnie wtedy powstaje obraz (zielonej plamki)*.

W istocie, zdania tego właśnie rodzaju odnaleźć można w niejednym współczesnym podręczniku fizjologii. Cóż by to jednak zmieniło? Demokrytejska (a więc złożona z atomów) dusza w równie małym stopniu nadaje się na «przechowalnię obrazów», jak cała reszta Demokrytejskiego świata. Dylemat, którego próbowaliśmy uniknąć, rozbudowując i uwspółcześniając teorię Demokryta, powraca jak zbyt słabo «ścięta» piłeczka pingpongowa. Jeżeli obraz, który powstał w duszy jest barwny, to opuszczamy świat atomów; jeżeli obdarzony jest tylko cechami geometrycznymi i ruchem, to nie udało się nam wyjaśnić fenomenu widzenia. Obraz w duszy, to tylko metafora — ktoś mógłby się upierać. Rzecz jednak w tym, że nie wiemy, w jaki sposób ją wyeliminować. Możemy ją zastąpić inną metaforą lub kolejnym ruchem atomów i ... powrócić do punktu wyjścia. Trudność, na którą natrafił Demokryt, jest uniwersalna i ma niewiele wspólnego ze stanem wiedzy. W takiej lub innej formie styka się z nią każdy, kto próbuje stworzyć materialistyczną teorię postrzegania.

Załóżmy na przykład, że za punkt wyjścia biorę współczesny stan wiedzy i że spoglądam na to oto drzewo. Muszę wówczas uznać, że to, co rzeczywiście dociera do powierzchni mojego ciała, to tylko fala elektromagnetyczna o odpowiedniej częstotliwości. Fala ta podrażnia w określony sposób nerwy oczne, dając w ten sposób początek skomplikowanej (i nie poznanej jeszcze do końca) sekwencji wydarzeń neurologicznych, która kończy się gdzieś w mózgu i w wyniku której widzę dopiero to, co widzę. To, co bezpośrednio widzę, to zatem nie drzewo samo, ale raczej jego subiektywna reprezentacja — obraz drzewa, chciałoby się powiedzieć! Kłopot polega na tym, że mózg ludzki równie kiepsko nadaje się na miejsce tymczasowego pobytu obrazów, jak Demokrytejska dusza. Dylemat, wobec którego stoimy, jest dokładną kopią dylematu omówionego w poprzednich akapitach. Można albo przyjąć, że obraz drzewa w mózgu — to nie dająca się wyjaśnić metafora (przy dosłownym rozumieniu jest to po prostu brednia), albo zastąpić go kolejnym procesem neurologicznym i wrócić do punktu wyjścia. Wydaje się więc, że doszliśmy do miejsca, w którym trzeba wybierać. Nie można bowiem zjeść ciastka i zachować go zarazem. Albo procesy neurologiczne i atomy (i konsekwentnie materialistyczna wizja świata) — albo to, co widzimy, czyli barwne plamy i obrazy.

Droga, którą kroczy współczesna filozofia umysłu, to — ponad wszelką wątpliwość — droga procesów neurologicznych i atomów. Filozofia umysłu nigdy przedtem nie była aż tak materialistyczna (wie o tym każdy, kto choć trochę interesuje się tymi sprawami). Przyszły historyk idei, szukający trafnej nazwy dla tego okresu (lata

sześćdziesiąte XX wieku — lata...?) winien określić go mianem *złotej ery centralnego układu nerwowego*. Zanim nastał czas mózgu i neuronów «królowały» plamy i obrazy. Erę neuronów poprzedza (w europejskiej filozofii) *złota era barwnych plam i obrazów*. Poświęćmy jej chwilę.

Przez złotą erę (barwnych plam i obrazów) rozumiem kilkusetletni okres, zapoczątkowany z jednej strony wystąpieniem Kartezjusza, z drugiej zaś powstaniem i rozwojem tzw. nowożytnego empiryzmu (John Locke, George Berkeley, David Hume). Zakończyła się ona wcale niedawno, gdzieś w drugiej połowie XX wieku. W tym to okresie barwne plamy (oraz inne byty tego samego typu) zostały wyniesione do godności ostatecznego i niepodważalnego fundamentu wszelkiej ludzkiej wiedzy. Wymyślono zresztą wiele specjalnych nazw na ich oznaczenie. *Dane zmysłowe, dane wrażeniowe, wyglądy, sensibilia, obrazy, dane materiałowe, twarde dane...* — to z pewnością bardzo jeszcze niekompletna lista używanych określeń.

Główny filozoficzny problem tego okresu najtrafniej charakteryzuje tytuł znanego dzieła Romana Ingardena: *Spór o istnienie świata*. Gdzie znajduje się to, co w tej chwili widzę (barwne plamy!), słyszę, smakuję? Gdzie np. znajduje się ta zupełnie konkretna i charakterystyczna (a przecież zmienna i ulotna) szorstkość, której właśnie doświadczam? Bezpiecznym i bardzo wygodnym «schronieniem» dla wspomnianych tu bytów był, oczywiście, niematerialny umysł. Idea ta jednak odstręczała wielu filozofów. Umieszczenie tzw. bezpośrednich danych wrażeniowych w umyśle prowadziło prostą i dobrze przetartą drogą (głównie przez brytyjskich empirystów, a w szczególności przez Berkeley'a) do poglądu, że cały (widzialny i słyszalny) świat znajduje się w umyśle. Umieszczenie ich poza umysłem również wydawało się nie do przyjęcia i prowadziło do tzw. naiwnego realizmu (czyli do poglądu, że świat jest dokładnie taki, jakim go spostrzegamy).

Filozofia europejska przez kilkaset lat miotła się pomiędzy Scyllą świata w umyśle, a Charybdą naiwnego realizmu. W tym czasie wymyślono wiele stanowisk pośrednich, wprowadzono dziesiątki subtelnych rozróżnień i posłużono się najbardziej karkołomnymi argumentami. Nie mam dostatecznej wiedzy ani chęci, aby zajmować się tutaj tymi sprawami. Nie jest to nam zresztą (w tej pracy) do niczego potrzebne. Nadszedł wiek dwudziesty.

Filozofia umysłu wkroczyła w wiek XX ze starymi pojęciami i tradycyjną problematyką. W pracach George'a E. Moore'a, Henry'ego H. Price'a, Bertranda Russella, Maxa Blacka, Alfreda J. Ayera i wielu innych królują niepodzielnie dane, twarde dane, *sensibilia* itd. Aby być filozofem umysłu, należało mieć sprecyzowany (najlepiej własny) pogląd na temat, czym jest w istocie i gdzie się znajduje *eliptyczny wygląd monety* (ustawionej pod pewnym kątem), *pomarańczowy powidok* lub *charakterystyczny rwący ból zęba*. W pracach tych autorów dokonywał się jednak ważny przełom — pomarańczowe powidoki i eliptyczne wyglądy monet traciły stopniowo swą pozycję. Rozpoczął się długi i bolesny proces «rozmiękczenia» twardych danych bezpośredniego doświadczenia.

Były te, oraz ich naturalne, Kartezjańskie «środowisko» (niematerialny umysł uprzywilejowany dostęp, niekorygowalność) coraz wyraźniej, przez coraz większą liczbę zawodowych filozofów i w sposób coraz bardziej zdecydowany zaczynały być traktowane jako rodzaj dziwactwa czy raczej magicznej skamieliny odziedziczonej po «minionym okresie» i podtrzymywanej przy życiu przez ludową psychologię (*folk psychology*).

Nie sposób tu opisywać szczegółów tego procesu ani odtwarzać racji, na które powoływali się filozofowie. Nie jest to celem tej pracy. Skróćmy tę historię długą i bogatą w wydarzenia (bo był tam i tzw. *lingwistyczny przełom* i *behawioryzm* i — co wielu uważa to za fakt decydujący — Ludwig Wittgenstein z tezą o niemożliwości *prywatnego języka* i diagnozą, że dane zmysłowe *nie są niczym, ale nie są też czymś*, która tak spodobała się filozofom) i przejdźmy od razu do konkluzji. Otóż, nadszedł taki moment, w którym olbrzymia większość ludzi parających się zawodowo filozofią umysłu uznała za rzecz całkowicie oczywistą, że umysłu (jeżeli miałby on być pojmowany jakoś po Kartezjańsku, czy choćby tak, jak wyobrażali go sobie epifenomenaliści; to ostatnie stanowisko jeszcze do niedawna uchodziło za wulgarny materializm) po prostu nie ma. Urojeniem — oczywista — był również cały ten gabinet osobliwości: *dane zmysłowe* (barwne plamy i obrazy!), *niekorygowalność*, *uprzywilejowany dostęp* itd. Cóż więc teraz ma być właściwym zajęciem filozofów umysłu? Czy nie tracą oni wraz z przedmiotem (podobnie jak sowietolodzy) miejsc pracy?

Bynajmniej! Jest jeszcze *naturalizacja*, czyli wyjaśnienie wszystkich fenomenów tradycyjnie wiązanych z niematerialnym umysłem (i pod tym warunkiem uważanych za możliwe) w taki sposób, aby było to zgodne z tzw. naukowym obrazem świata, a w szczególności z obrazem odmalowywanym przez fizykę, neurobiologię i tzw. naukę o komputerach (ta ostatnia stanowiła zresztą bardzo potężny impuls dla «naturalizacyjnych praktyk» i bardzo je uwiarygodniła w oczach wielu ludzi). Jest to odtąd jedyne i jedynie godziwe zajęcie dla filozofa umysłu!

No dobrze, ale co z barwnymi plamami? Ontologia dzisiejszej nauki jest w końcu (z punktu widzenia interesującego nas tu problemu) bardzo podobna do Demokrytejskiej. Wszystko, co istnieje, to cząstki elementarne i złożony z neuronów (a w ostatecznym rachunku również z cząstek elementarnych) mózg. Gdzie tu miejsce na barwne plamy?! A przecież nie sposób zaprzeczyć temu, że coś widzimy, słyszymy, czujemy...?! Jak to tłumaczy czy też naturalizuje współczesna filozofia umysłu?

Droga współczesnej filozofii umysłu w kwestii barwnych plam (i innych jakości zmysłowych) to droga chytrych manewrów i zręcznych uników. Czytelnik śledzący bieg myśli filozofów, znajduje odpowiedzi na wszystkie pytania, nie mogąc się pozbyć dręczącego uczucia, że właśnie pada ofiarą oszustwa (mam nadzieję, że nie są to tylko moje odczucia). Droga ta została zresztą w znacznej mierze (jak się wydaje) «wydeptana» na długo przed nastaniem ery mózgu i neuronów. Nad poczynaniami współczesnych materialistów unosi się duch Wittgensteina.

Czym jest np. ta oto *szara plama*, którą widzę, spoglądając na drzewo ze znacznej odległości; albo ta oto *charakterystyczna gładkość*, którą wyczuwam całkiem wyraźnie, przeciągając palcem po blacie biurka? Nie są przecież czystą nicością?! Nie są niczym, ale nie są też czymś, a w każdym razie nie są obiektami, o których można byłoby rozprawić! Ta oto charakterystyczna szara plama nie jest nawet szara, a ta oto charakterystyczna gładkość nie jest nawet gładka (szare jest drzewo, a gładkie biurko)! Diagnoza Wittgensteina «spodobała się» filozofom. Droga wiodąca ku skrajnemu materializmowi została przetarta. Z czymś, co jest nieomal nicością, można już sobie jakoś poradzić. Trzeba tylko zastosować pewien chytry manewr...

Manewr pierwszy: teoria identyczności, czyli wrażenia to stany mózgu.

Czym są wrażenia? Są stanami mózgu, oczywiście! Czy mogłyby być czymś innym?! No dobrze, ale gdy mam np. pomarańczowy powidok... W pobliżu nie ma żadnego pomarańczowego obiektu, stan mózgu też nie jest pomarańczowy, a ja jednak widzę coś pomarańczowego (w dawnych dobrych czasach przy pomocy tego rodzaju przykładów podważano materialistyczne teorie umysłu). Jak należy to wyjaśnić i jak opisać?! Oddajmy głos jednemu z twórców teorii identyczności — Johnowi J.C. Smartowi — niech pouczy nas jak należy to wyjaśnić i jak opisać.

I tak też, jeśli kto wytknie mi, iż powidok jest żółtawo-pomarańczowy, a chirurg, który obejrzałby mózg, nie widziałby niczego żółtawo-pomarańczowego, odpowiem, że przedmiotem konstatacji jest doświadczenie widzenia powidoku żółtawo-pomarańczowego i że owo doświadczenie nie jest czymś żółtawo-pomarańczowym. Jeśli więc proces mózgowy nie może być żółtawo-pomarańczowy, nie znaczy to, że nie może być w rzeczywistości doświadczeniem widzenia żółtawo-pomarańczowego powidoku. W pewnym sensie powidoki i dane zmysłowe w ogóle nie istnieją, rzeczywiste są bowiem tylko przeżycia wzrokowe [...]. Zielona może być trawa czy tapeta na ścianie, ale nie przeżycie widzenia czy wyobrażania sobie trawy bądź ściany (Smart 1995, s. 257-258).

Stanowisko Smarta można byłoby streścić tak. Widzenie powidoku nie jest żółtawo-pomarańczowe. (Któż byłby na tyle szalony, aby utrzymywać, że samo *widzenie* jest żółtawo-pomarańczowe?!) A powidok? No cóż, powidok w zasadzie nie istnieje, a w każdym razie nie można o nim niczego powiedzieć, nawet tego, że jest żółtawo-pomarańczowy itd., itd. I tak to Smartowi udaje się rzecz nie lada: wyjaśnia, jak to się dzieje, że widzimy żółtawo-pomarańczowy powidok, pomijając całkowicie to, co widzimy, czyli sam powidok. Do niedawna «manewry» tego rodzaju wydawały się nie do pomyślenia. Na gruncie współczesnej filozofii umysłu przestały nawet razić.

Manewr drugi: funkcjonalizm, czyli ból nie jest bólem.

Ilość funkcjonalizmów we współczesnej filozofii umysłu noszących specjalne i trudne do przetłumaczenia na język polski nazwy, może przyprawić o zawrót głowy. Na szczęście, dla naszych celów wystarczy przedstawić samą tylko przewodnią ideę tego podejścia. Zrobię to, upraszczając i nieco przejawskrawiając faktyczny stan rzeczy. Zyskam w ten sposób na jasności, choć zapewne (za co przepraszam) wypaczę nieco poglądy wielu bardziej umiarkowanych autorów.

Otóż, wedle funkcjonalistów tzw. *stany mentalne* należy identyfikować nie poprzez to, czym one są same przez się i nie poprzez rodzaj «tworzywa», w którym są urzeczywistniane (może to być mózg, Kartezjańska dusza lub ser szwajcarski; Putnam 1975), ale poprzez ich *przyczynową rolę*; tj. poprzez to, co je wywołuje (a wywołać je mogą zewnętrzne bodźce lub inne stany mentalne), oraz poprzez to, do powstania czego one same z kolei się przyczyniają (a przyczynić się mogą do powstania pewnych stanów mentalnych lub zachowań). Prosty przykład lepiej wyjaśni, o co tu chodzi. W charakterze przykładów najchętniej i chyba najczęściej wykorzystywane są tzw. przekonania. Jest to w końcu (tak się prawie wszystkim wydaje) najważniejsza *postawa propozycjonalna*.

Załóżmy więc, na przykład, że mieszkam z dwoma przyjaciółmi (oznaczmy ich przez *A* i *B*) w parterowym domku z dala od miasta. Pewnego razu podchodzę do okna i widzę, że w ogrodzie znajduje się niedźwiedź. Wołam przyjaciół. Po krótkim okresie wahań, niedowierzań i dyskusji, dochodzimy do wspólnego wniosku, że *w ogrodzie znajduje się niedźwiedź*. Czy w tych warunkach można powiedzieć, że nabyliśmy wspólnego przekonania, a mianowicie takiego, że *w ogrodzie znajduje się niedźwiedź*? Bynajmniej! W ten sposób opisuje to zdroworozsądkowa — chciało by się rzec — psychologia ludowa (*folk psychology*). Oświecony funkcjonalista wie, że w pierw trzeba zbadać całą *architekturę funkcjonalną*.

Otóż, wiemy już, że interesujące nas stany umysłów (jest ich w sumie trzy — mój i dwóch moich przyjaciół) zostały wywołane przez (pomijając detale) ten sam bodziec zewnętrzny (obecność niedźwiedzia w ogrodzie). Teraz musimy sprawdzić, do powstania czego one same z kolei się przyczyniają. Dla dobra i ku nauce pograżonych w mrokach zdrowego rozsądku załóżmy, że przyczyniają się do powstania rzeczy całkowicie różnych. Przyjmijmy więc, że we mnie mój stan wywołuje uczucie strachu, w przyjacielu *A* — żądę mordy, a w przyjacielu *B* — chęć ugoszczenia niedźwiedzia miodem. Są to, przyzna to każdy, różnice olbrzymie. Co więcej, znajdują one wyraz w czymś obiektywnym i wymiernym, a mianowicie w zachowaniu. Ja staram się zamknąć drzwi na klucz i zablokować je szafą, przyjaciel *A* chwyta sztucer, a przyjaciel *B* otwiera lodówkę i szuka słoju z miodem. Czy w tej sytuacji można jeszcze utrzymywać, że przekonania, które nabyliśmy, są takie same lub choćby należą do tego samego gatunku? Chyba nie. Jaki to jednak ma związek z barwnymi plamami i obrazami?

Otóż, to co jest prawdą o przekonaniach, jest również — *mutatis mutandis* — prawdą o wrażeniach. O tożsamości wrażeń decyduje nie ich treść, a więc nie to, co widzimy, słyszymy, czujemy..., ale system — skomplikowana sieć spajająca je miliardem niewidzialnych nici (których prawdziwa i zapewne bardzo różnorodna natura nie została jeszcze odkryta) z innymi stanami mentalnymi (w tym z różnymi postawami propozycjonalnymi, a więc z przekonaniami, nadziejami, wątpliwościami...) oraz z tym, co na *wejściu* (czyli z ich przyczynami) i co na *wyjściu* (czyli z zachowaniem). Pojedyncze wrażenie, wypreparowane z systemu (jeśli coś takiego w ogóle daje się pomyśleć) samo przez się nie posiada żadnej «osobowości»: jest białą plamą lub —

jeśli kto woli — czystą nicością. Ulubiony przykład funkcjonalistów to ból (jest to w końcu najwyraźniejsze z wszystkich wrażeń). Otóż nawet ból nie jest bolesny sam przez się — czyni go takim dopiero jego «miejsce» w całym systemie.

Manewr trzeci: *materializm eliminacyjny*, czyli to, co jest nieomal nicością, jest całkowitą nicością.

Punktem wyjścia mogłaby tu być dobrze znana (Quine'owska) konstatacja, że pojęcie abolutnego istnienia nie ma sensu i że należy je zastąpić pojęciem *zobowiązania ontologicznego*, które zaciągamy, głosząc pewną teorię i posługując się przy tym pewnym językiem. Im teoria jest lepsza, tym rzetelniej wywiązują się z «zaciągniętego długu» ci, którzy ją głoszą i tym lepszy jest ich tytuł do utrzymywania, że byty, o których rozprawiają, rzeczywiście istnieją. Jedyny (znany) sposób na uwiarygodnienie istnienia pewnych obiektów, to stworzenie dobrej teorii. Jest to również niezawodny «środek unicestwiający». Chcesz udowodnić, że pewnych obiektów nie ma? Stwórz lepszą teorię! Historia zmiennych poglądów na temat tego, co istnieje, to w rzeczy samej historia zmieniających się teorii, wypierania lepszych przez gorsze. Istnieje tylko jedno kryterium istnienia — jakość teorii! Reszta to metafizyka.

Jeżeli ktoś zgadza się z treścią poprzedniego akapitu, to właśnie znalazł się na drodze wiodącej do materializmu eliminacyjnego. Aby ostatecznie znaleźć się w obozie oświeconej mniejszości, trzeba jeszcze uprzytomnić sobie kilka rzeczy. Otóż, jest taka dziwna teoria, której nikt nie naucza w szkołach, ale którą wszyscy znają i wykorzystują nieomal każdego dnia. Służy ona do opisywania, wyjaśniania i przewidywania ludzkich zachowań. Znajomość tej teorii nabywamy (jak się wydaje) w trakcie nauki pierwszego języka etnicznego — niejako wysysamy z mlekiem matki. Jest ona (nieomal) tak intuicyjna i oczywista, jak język, w którym nauczyliśmy się myśleć i mówić, i z najwyższym trudem przychodzi nam wyobrazić sobie, że mogłaby być fałszywa. Teoria ta to wspomniana już kilkakrotnie psychologia zdroworozsądkowa. Jej ontologia to prawdziwa «menażeria» iście fantastycznych bytów.

Należą do niej nie tylko tzw. *przekonania, zamiary, dążenia...*, ale również przeżycia oraz ich treść, a więc między innymi właśnie *powidoki, eliptyczne wyglądy* i w tej oto chwili doświadczane *charakterystyczne szorstkości i gładkości*. Teoria ta to po prostu magia i tak też należy ją traktować. Powstała ona (prawdopodobnie) w okresie, gdy przekonania i przeżycia przypisywano nieomal wszystkim obiektom i w charakterze «magicznej skamieliny» dotrwała aż do naszych czasów. Obecnie zakres jej zastosowań stanowią wyłącznie ludzie oraz niektóre zwierzęta.

Jest to słabo jeszcze poznany «zakamarek» przyrody, w którym (właśnie dlatego) schroniły się wszystkie ontologiczne dziwolągi. Ich kres jest jednak bliski. Wspaniały rozwój neurofizjologii z jednej, a nauki o komputerach z drugiej strony pozwalają mieć nadzieję (a właściwie pewność), że już wkrótce uda się nam stworzyć lepszą (lepszą z metodologicznego punktu widzenia, a więc między innymi o większej sile prognostycznej i wyjaśniającej), a przy tym prawdziwie naukową teorię człowieka. Stara teoria —

psychologia zdroworozsądkowa — przejdzie do historii, a wraz z nią (nie natychmiast zapewne i nie bez oporów) i jej ontologia. Za lat sto lub dwieście oświecone i pozbawione przesądów prawnuki z ogromnym zdziwieniem będą się dowiadywać (na lekcjach historii), w co też wierzył lud prosty w zamierzchłych czasach. Przekonania, zamiary i dążenia..., smutki i rozczarowania..., powidoki, wyglądy i w tej oto chwili doświadczane jakości zmysłowe... Jakież wspaniałe gabinet osobliwości?! A do tego jeszcze introspekcja — magiczny przyrząd służący do bezpośredniej obserwacji tych wszystkich stworów. Ależ nasi pradziadkowie mieli fantazję!

Czyż nie jest jednak prawdą, że coś widzę i słyszę?! Przecież w tej właśnie chwili całkiem wyraźnie wyczuwam dłonią gładkość biurka!? Czy nie dowodzi to tego, że gładkość ta jednak w pewnym sensie istnieje?

Nie, nie dowodzi. Nie ma dowodów istnienia — są tylko lepsze i gorsze teorie. To, co widzisz, słyszysz lub wyczuwasz dotykiem nie ma tu nic do rzeczy. A ponadto, co widzisz, słyszysz itd., zależy od tego, w co wierzysz, od teorii, którą uważasz za prawdziwą. Nasi przodkowie widywali diabły i — przeciągając dłonią — czuli szorstkość diabelskiej sierści. Zgoda, mylili się. Był to jednak błąd w interpretacji. Czuli przecież coś szorstkiego? Nie ma granicy pomiędzy obserwacją a teorią. Każda obserwacja, nawet ta, którą opisujesz mówiąc „właśnie czuję coś szorstkiego” jest teoretycznie obciążona (nieudane próby oddzielenia tzw. *komponentu obserwacyjnego* od *teoretycznego* bardzo ułatwiły zadanie eliminacyjnym materialistom i uwiarygodniły ich argumenty). Jesteś przekonany, że *musieli czuć coś szorstkiego* dlatego, że taka jest ontologia twojej teorii. Jest to jednak beznadziejna teoria i beznadziejna ontologia. Można opisywać świat zewnętrzny przez odwołanie się do szorstkości lub powidoków. W magię popadam dopiero wówczas, gdy zaczynam mówić o wrażeniach — owych dziwnych bytach pośredniczących — i ich treści. Czy jednak, aby wiedzieć, że biurko jest gładkie, nie muszę mieć przedtem odpowiedniego wrażenia wyposażonego w odpowiednią treść?! Owszem — na gruncie magicznej teorii i magicznej ontologii — musisz. Fakt, że nie możesz sobie wyobrazić, że można by to było opisać inaczej, świadczy tylko o tym, że wysłałeś magię z mlekiem matki i że bardzo trudno jest się z niej wyzwolić. Otóż prędzej czy później powoływanie się na szorstkość lub powidoki przy opisywaniu siebie samego lub innych ludzi stanie się takim samym anachronizmem, jakim byłoby w tej chwili (przy opisywaniu pozaludzkiej przyrody) powoływanie się na *eter*, *cieplik*, *flogiston* lub *sily witalne* (są to ulubione przykłady zwolenników tej koncepcji). Ostateczne zwycięstwo (jest to tylko kwestia czasu) mózgu i neuronów jest przesądzone. Nauka zawsze (z czasem) wypierała magię. Tak będzie i tym razem!

Nim przejdę dalej — krótka uwaga. Treść kilku poprzednich akapitów nie jest przeglądem stanowisk, a tym bardziej nie jest ich wyczerpującą charakterystyką. Dotyczy to zwłaszcza funkcjonalizmu i teorii identyczności (każdy z tych «manewrów» posiada kilka wariantów, a literatura, w której roztrząsa się problemy i trudności

mogłaby zapełnić niejedną bibliotekę); obszedłem się z nimi «po kowalsku». Wnikanie w szczegóły musiałyby się jednak zakończyć kompozycyjno-literacką katastrofą.

Powróćmy do pytania z pierwszego akapitu tej pracy: Jak są możliwe barwne plamy? Otóż, rzecz w tym, że na gruncie konsekwentnie materialistycznej filozofii umysłu nie są one możliwe. Całkiem otwarcie przyznaje to Daniel Dennett (Dennett 1991). Autor ten pisze, że główne (a i chyba najtrudniejsze) zadanie filozofa umysłu polega na wyzwoleniu się od takiego sposobu myślenia o umyśle, które zakłada tzw. *Kartezjański teatr*. Kartezjański teatr — to po prostu przekonanie, że jesteśmy świadkami — zupełnie jak w teatrze — barwnego trójwymiarowego widowiska. Kartezjański teatr (niezależnie od tego, jak silne byłoby nasze zdroworozsądkowe przekonanie, że przecież coś widzimy i słyszymy) musi zostać odrzucony, bo jest całkowicie sprzeczny z nauką. Nauka o mózgu nie przewiduje miejsca ani dla *widza* (według Dennetta tzw. podmiot nie jest niczym więcej, jak tylko *punktem ciężkości narracji językowej*), ani dla *widowiska* — w mózgu nie ma malarza z farbami, który rozkodowywałby impulsy biegnące po neuronowych ścieżkach i — w jakiejś końcowej fazie, po przekroczeniu mitycznego progu świadomości — malował barwny trójwymiarowy obraz (czyli to, co widzimy).

Dlaczego coś takiego, jak filozofia umysłu w ogóle jeszcze istnieje? Sądzę, że w znacznej mierze dzięki wyrzutom sumienia. Widać to szczególnie wyraźnie na przykładzie zajmującej nas tutaj kwestii. Nie tak łatwo jest pozbyć się przekonania, że jednak coś widzimy, słyszymy, czujemy... Barwne plamy i obrazy — «wyjęte spod prawa», wyrzucone poza obręb oficjalnej filozofii — powróciły jako koszmar. Chyba jeszcze nigdy w filozofii nie było aż tylu eksperymentów myślowych. *Odwrócone widma* (budzę się pewnego ranka i... trawa jest czerwona, niebo żółte itd.; patrz np. Putnam 1981, Block 1990); *nietoperze* (wyobraźmy sobie, że poznanie nietoperzy — z neurofizjologicznego punktu widzenia — jest zakończone, że wiemy o nich wszystko; mimo to, jak się wydaje, w dalszym ciągu nie wiedzielibyśmy, co nietoperze widzą, słyszą, czują...; patrz Nagel 1973); *wszechwiedzący neurofizjolog* (Maria wie wszystko o fizjologii kolorów, ale jest przetrzymywana w pokoju, w którym nie ma kolorowych przedmiotów; po opuszczeniu pokoju dowiedziałyby się jednak czegoś, a mianowicie jak wygląda trawa, jak wyglądają banany itd.; patrz Jackson 1986); *chiński mózg* (maszyna zbudowana z miliarda Chińczyków; patrz Block 1978) itd., itd. Stanowisko filozofów można byłoby najkrócej opisać tak: Skoro wszystko jest w porządku, dlaczego coś nie jest w porządku?

Demokryt potknął się o jedną z najistotniejszych trudności w filozofii umysłu. Nie próbował jej ukryć w metaforach, ani rozcieńczyć w żargonie. Barwny obraz, czyli to, co widzimy — rzecz niemożliwa na gruncie konsekwentnie materialistycznej filozofii umysłu — pojawia się zanim jeszcze rozpoczął się sam proces spostrzegania. Jakie to proste i jakie uczciwe. Chwała mu za to!

Bibliografia

1. Block, N., 1978, „Troubles with Functionalism”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. IX, University of Minnesota Press.
2. Block, N., 1990. „Inverted earth”, *Philosophical Perspectives*. Vol. 4, J. Tomberlin (ed.), Ridgeview.
3. Churchland, P. M., 1981, „Eliminative materialism and propositional attitudes”, *The Journal of Philosophy*, 78, s. 67-90.
4. Churchland, P. M., and Churchland, P. S., 1981, „Functionalism, qualia, and intentionality”, *Philosophical Topics*, 12, s. 121-145.
5. Dennett, D., 1991, *Consciousness Explained*, New York, Little, Brown.
6. Dretske, F., 1969, *Seeing and Knowing*, London, Routledge and Kegan Paul
7. Feyerabend, Paul K., 1963/1970, „Materialism and the mind-body problem”, *The Review of Metaphysics*, 17, s. 49-67.
8. Jackson, F., 1986, „What Mary didn't know”, *Journal of Philosophy*, 83, s. 291-95.
9. Nagel, T., 1974, „What is it like to be a bat?” *Philosophical Review*, 83, s. 435-450.
10. Putnam, H., 1975, *Philosophical Papers*. Vol. 2, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
11. Putnam, H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
12. Putnam, H., 1988, *Representation and Reality*, Cambridge, MA, MIT Press.
13. Smart, J.J.C., 1995, „Doznania a procesy mózgowie”, [w:] *Filozofia umysłu*, Warszawa, Fundacja ALETHEIA — Wydawnictwo SPACJA.
14. Quine, W.V.O., 1969, „O tym, co istnieje”, [w:] *Z punktu widzenia logiki*. Warszawa, PWN
15. Wittgenstein, L., 1972, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa, PWN