AVANT, wol. X, nr 3/2019
ISSN: 2082-6710 avant.edu.pl/en
DOI: 10.26913/avant.2019.03.09

Relacja umysł–ciało: poza dualizmem i fizykalizmem

Mateusz Karwowski
Instytut Filozofii, Uniwersytet Warszawski
m.karwowski@student.uw.edu.pl

Przyjęto 30 lipca 2018; zaakceptowano 4 grudnia 2018; opublikowano 24 grudnia 2019

Abstrakt

We współczesnych dyskusjach dotyczących relacji umysłu do ciała kontrastuje się ze sobą głównie dwa stanowiska: fizykalizm i dualizm. Nawet jeśli nie są to dominujące podejścia do próby rozwiązania problemu relacji umysł–ciało, to faktem jest, że większość innych stanowisk powstaje jako próba znalezienia złotego środka między tymi dwoma. W tekście stwierdza się, że w rzeczywistości fizykalizm i dualizm mają ze sobą dużo wspólnego i oba akceptują kluczową intuicję motywującą dualizm kartezjański. Tym samym oba akceptują, że za pomocą języka potocznego jesteśmy w stanie mówić o umyśle i o fizycznym świecie w taki sposób, aby psychologiczny opis nie implikował nic na temat świata fizycznego i na odwrót. W pracy przedstawia się argument za tym, że takie opisy nie są możliwe. Oznacza to, że nie ma sensu mówić o dwóch rzeczywistościach: fizycznej i umysłowej. Wynika stąd, że nie istnieje problem relacji umysłu do ciała, bo ciało to żywy organizm, który zawdzięcza istotne dla siebie cechy dzięki posiadaniu władz i zdolności, które stanowią podstawę do mówienia o umyśle. Ponadto zaproponowane w tej pracy podejście pozwala na rozwiązanie problemu innych umysłów.

Słowa kluczowe: filozofia umysłu; problem umysł–ciało; Wittgenstein; dualizm; fizykalizm.

1. Wstęp

We współczesnej analitycznej filozofii umysłu jeden z kluczowych problemów dotyczy związku umysłu i ciała. Inaczej mówiąc, jest to problem związany z tym, jak należy rozumieć związek sfery fizycznej ze sferą psychiczną. Najczęściej zakłada się, bez żadnego uzasadnienia, że pożądaną relacją jest relacja przyczynowa. Ponadto większość filozofów zakłada, że związek przyczynowy jest znany wszystkim z obserwacji świata fizycznego.

Stąd pojawia się trudność dotycząca tego, jak taki związek miałby wyglądać w przypadku, gdy mówimy o czymś niefizycznym. Większość autorów w podejściu do tego problemu waha się więc między monizmem a dualizmem. W tym przypadku monizm skłania się ku temu, aby zaprzeczyć poglądowi, że wspomniane wyżej sfery są od siebie istotnie różne. Tak więc na przykład fizykaliści twierdzą, że stany psychiczne są identyczne ze stanami mózgu lub że są one jedynie stanami funkcjonalnymi, w pełni zdeterminowanymi przez sferę fizyczną (podobnie jak na przykład opis komputera jako abstrakcyjnej struktury przetwarzającej informacje nie przeczy temu, że jest to obiekt całkowicie podporządkowany prawom fizyki). Z drugiej strony zwolennicy dualizmu twierdzą, że obie wymienione sfery są istotnie różne. Nawet najdokładniejszy opis w kategoriach fizyki nie pozwoli nam zrozumieć natury stanów psychicznych i w związku z tym nie możemy przystać na trywialne fizykalistyczne rozwiązanie problemu relacji umysłu do ciała.

W literaturze, przy okazji omawiania różnych wersji monizmu i dualizmu, podkreśla się różnice między tymi podejściami. Wbrew tej praktyce autorzy, tacy jak Peter Hacker i David Braine, zauważają, że zarówno fizykalizm, jak i dualizm w gruncie rzeczy akceptują intuicje, które stały u podstaw dualizmu substancjalnego Kartezjusza. Hacker uważa, że fizykalizm jest formą dualizmu mózgu i reszty ciała. Taki dualizm jest jego zdaniem konsekwencją błędu mereologicznego polegającego na orzekaniu czegoś o części, choć może to być sensownie orzekane jedynie o całości. Braine dostrzega dualizm w warstwie semantycznej. Polega on na tym, że zdania mówiące o stanach psychicznych i stanach fizycznych są zrozumiałe niezależnie od siebie.

Przezwyciężenie dwóch powyższych form dualizmu prowadzi do zupełnie innej wersji monizmu, w której człowiek stanowi całość, a jego stany psychiczne i fizyczne nie są zrozumiałe w oderwaniu od siebie. Można powiedzieć, że nie ma dwóch sfer: fizycznej i psychicznej. Jest jedna sfera psychofizyczna, w której umysł i ciało zachowują swoją odrębność, ale nie są od siebie w pełni niezależne.

W pierwszej części artykułu przyjrzymy się bliżej dualizmowi. Sprawdzimy, jakie intuicje się za nim kryją oraz czym różni się kartezjański dualizm duszy i ciała od hylemorficznej wizji wywodzącej się od Arystotelesa. W następnej części zobaczymy, jak schemat myślenia o relacji duszy i ciała narzucony przez Kartezjusza pozostaje zaakceptowany w podejściach, które są antykartezjańskie. W trzeciej części przedstawiony zostanie błąd mereologiczny, który zdaniem Hackera jest popełniany zarówno przez dualistów, jak i monistów. Dowiemy się, dlaczego Hacker uważa, że błąd mereologiczny pozwala wskazać, gdzie tkwi sedno problemu w pytaniu o relację umysłu do ciała (i dlaczego to pytanie jest bezsensowne). W ostatniej części, odwołując się do wprowadzonego przez Wittgensteina rozróżnienia na kryteria i symptomy, pokażę, w jaki sposób można uzasadnić, że błąd mereologiczny jest rzeczywiście błędem. Z rozróżnienia wyniknie, że błąd stojący u podstaw sporu dualistów z monistami nie jest zwykłym błędem mereologicznym, chociaż ewidentnie ma z nim bliski związek. Umożliwi to pozytywne określenie relacji umysłu do ciała (lub inaczej sfery psychicznej do sfery fizycznej).

2. Dualizm

Dwie wersje dualizmu, które należy od siebie odróżnić, to dualizm substancjalny i dualizm własności. Dualizm substancjalny głosi, że osoby i ich ciała stanowią dwie odrębne substancje (Jaworski, 2011). W myśl takiego dualizmu ja, jako osoba, mogę istnieć z zachowaniem wszystkich swoich istotnych cech w oderwaniu od mojego aktualnego ciała. Ponadto żadna własność przysługująca mnie jako osobie nie przysługuje mojemu ciału i *vice versa*. Własności przysługujące mojemu ciału są własnościami czysto fizycznymi, a własności przysługujące mnie jako osobie są własnościami psychicznymi. Co za tym idzie, własności umysłowe, które mi przysługują, są całkowicie niezależne od własności fizycznych, które charakteryzują moje ciało. W przypadku dualizmu kartezjańskiego możemy przyjąć utożsamienie osoby z umysłem.

Dla Kartezjusza granica między duszą a ciałem jest wyznaczona przez fizykę. Ciało człowieka jest w jego ujęciu rozumiane jako obiekt czysto fizyczny, którego praca sama z siebie byłaby całkowicie zdeterminowana przez prawa fizyki, gdyby nie była w nim obecna dusza. Dusza zostaje określona jako rzecz myśląca, a więc jej istotą jest myślenie. Myślenie obejmuje wrażenia zmysłowe, percepcję (rozumianą w sposób, który nie implikuje istnienia przedmiotu percepcji w świecie fizycznym), myślenie w znaczeniu potocznym, rozumienie, sądzenie, przekonania, emocje i pragnienia (Hacker, 2007).

Umysł jest substancją odrębną od ciała, a więc nie mamy bezpośredniego dostępu do umysłów innych ludzi. Jesteśmy świadomi jedynie własnego życia umysłowego, a życie psychiczne innych ludzi możemy poznać tylko dzięki zawodnym metodom wnioskowania. Ta konsekwencja jest dodatkowo uwiarygodniona przez czysto fizykalne rozumienie ciała, gdyż oczywiste jest, że sam fizyczny opis rzeczywistości nie implikuje istnienia żadnych własności niefizycznych.

W tym miejscu pojawia się problem relacji umysłu i ciała. Najczęściej jest on konsekwencją przyjęcia zasady przyczynowego domknięcia dziedziny fizycznej, która głosi, że każde zdarzenie fizyczne jest całkowicie zdeterminowane przez inne zdarzenia fizyczne (bez straty ogólności możemy przyjąć, że w przypadku indeterminizmu zdeterminowany jest pewien rozkład prawdopodobieństwa określonych zdarzeń). Ciało jest obiektem czysto fizycznym, a więc jego zachowanie jest całkowicie zdeterminowane przez to, co fizyczne. Z drugiej strony umysł ma wpływ na ciało. Jeżeli ten wpływ nigdy nie prowadzi do zdarzeń, które nie są fizycznie zdeterminowane, to postulowanie istnienia umysłu jest zbędne. W przeciwnym wypadku nie jest jasne, w jaki dokładnie sposób umysł wpływa na rzeczywistość fizyczną, jednocześnie zachowując swoją niefizyczną naturę.

Dualizm substancjalny przedstawiony w powyższy sposób naturalnie łączy się z dualizmem własności, gdyż dwa odrębne typy substancji charakteryzują się dwoma odmiennymi rodzajami własności. W tej pracy dualizm własności będę rozumiał po prostu jako stanowisko postulujące istnienie dwóch odmiennych rodzajów własności (fizycznych i psychicznych), które są od siebie odrębne. W ten sposób problem relacji umysłu i ciała

może zostać przeformułowany na problem relacji własności psychicznych i fizycznych, który napotyka takie same trudności jak jego pierwsza wersja.

Najczęściej argumentacja za dualizmem przebiega od zaakceptowania samej fizykalnej części stanowiska wprowadzonego przez Kartezjusza, a więc przyjęcia, że tym, co z pewnością istnieje, są ciała i są one całkowicie opisywalne przez fizykę. Następnie stara się pokazać, że tak rozumiane ciało nie może być nośnikiem stanów psychicznych, i wobec tego potrzebne jest istnienie jakiejś innej substancji (Jaworski, 2011). W tej pracy przedstawię inne podejście do problemu umysłu i ciała, które traktuje ciało nie jako obiekt całkowicie opisywalny w języku fizyki, tylko jako żywy organizm, który w związku z tym posiada własności, które nie są czysto fizykalne.

Poza dualizmem substancjalnym można wymienić dualizm hylemorficzny, który akceptuje odrębność sfery fizycznej i psychicznej, jednakże uważa, że są one ze sobą nierozerwalnie związane. Dualizm substancjalny dzieli człowieka na części i wyróżnia jedną jako nośnik stanów psychicznych. Wbrew temu postulatowi Arystoteles w dziele *O duszy* stwierdza, że to nie dusza uczy się, myśli lub wpada w złość, ale człowiek dzięki swej duszy. Hylemorfizm Arystotelesa implikuje, że człowiek jest złożeniem formy (duszy) i materii (materia jest tutaj rozumiana zupełnie inaczej niż u Kartezjusza). Materia jest formowana przez duszę (jest to jedna z kluczowych różnic między rozumieniem duszy u Kartezjusza i u Arystotelesa) i w związku z tym nawet jeśli opisujemy własności cielesne człowieka, to *implicite* musimy odwołać się do jego niematerialnego aspektu, czyli formy (Lear, 1988). Ponadto spora część zjawisk psychicznych, które Kartezjusz całkowicie odłączył od ciała, jest zdaniem Arystotelesa czymś, co jest w istocie fizyczne, czyli może realizować się jedynie poprzez pracę całego organizmu. Jednocześnie forma i materia nie są tym samym, nawet jeśli jest kwestią dyskusyjną, czy dusza, bądź jej część, może istnieć w oderwaniu od ciała (w takiej sytuacji oczywiście nie mogłaby pełnić funkcji, które wymagają organów fizycznych). Arystoteles wyróżnia wiele rodzajów odrębności, które dają możliwość sformułowania stanowisk pośrednich między odrębnością w sensie Kartezjusza a identycznością umysłu i ciała, wynikającą z przyjęcia jakiegoś rodzaju monizmu. W tej pracy będę eksplikował inny relewantny rodzaj odrębności, odwołując się do rozróżnienia wprowadzonego przez Wittgensteina na kryteria i symptomy, gdzie związek kryterialny jest do pewnego stopnia podobny do związku logicznego, który w połowie dwudziestego wieku był często dyskutowany na gruncie analitycznej filozofii działania. U Wittgensteina powyższą arystotelesowską intuicję o bliskim związku duszy i ciała można znaleźć w *Dociekaniach filozoficznych*, gdzie pisze on: „Najlepszym obrazem duszy ludzkiej jest ciało ludzkie" lub „tylko o żywym człowieku – oraz o czymś, co jest do niego podobne (podobnie się zachowuje) – można rzec, iż ma doznania, że widzi, że jest ślepe, że jest głuche, że jest przytomne lub nieprzytomne" (Wittgenstein, 2012, s. 140, 249–250). Tak więc zarówno u Arystotelesa, jak i Wittgensteina możemy znaleźć pogląd, który sprzeciwia się utożsamieniu z jednej strony, jak i zbytniej odrębności duszy i ciała z drugiej (dusza, ciało i umysł są w różnych sytuacjach rozumiane w odmienny sposób, jednak te różne rozumienia są na tyle powiązane, że możemy w tej chwili to zignorować).

3. Dualizm w fizykalizmie

Fizykalizm to stanowisko, które sprzeciwia się dualizmowi i w związku z tym mogłoby się zdawać, że powinno ono zamknąć przepaść między życiem wewnętrznym a zewnętrznym człowieka. Fizykalizm nie tylko sprzeciwia się dualizmowi substancji i uznaje jedynie istnienie substancji fizycznych, ale również odrzuca dualizm własności. Nawet jeżeli własności psychiczne nie dają się w prosty sposób zidentyfikować z własnościami fizycznymi, to fizykaliści twierdzą, że są one przez nie całkowicie zdeterminowane lub też są własnościami wyższego rzędu, które mimo wszystko pozostają w odpowiednio ścisłej relacji do fizycznych własności niższego rzędu[1].

Zwolennicy fizykalizmu niekoniecznie muszą być zobowiązani do utrzymywania, że stany psychiczne są związane z czynnikami zewnętrznymi jedynie przygodnie. Davidson na przykład utrzymywał, że odpowiednie stany psychiczne są logicznie powiązane z określonymi działaniami. Tak więc (w dużym uproszczeniu), jeżeli na przykład chcę napić się wody i szklanka wody znajduje się przede mną, to napiję się wody (oczywiście jeśli nie ma miejsca jakaś niestandardowa sytuacja). Davidson mówi o związkach przyczynowych między zdarzeniami, tak więc w podanym przykładzie zdarzenie psychiczne (chęć napicia się wody) jest przyczyną zdarzenia niepsychicznego. Jednakże u Davidsona (1963) wszystkie zdarzenia są fizyczne (niektóre również psychiczne), a przyczynowe działanie zdarzenia psychicznego jest wyjaśnione przez jego aspekt fizyczny. W konsekwencji, o ile fizykalizm Davidsona zachowuje istotny związek stanów psychicznych i stanów – w pewnym sensie – fizycznych, powstaje nierozwiązywalna trudność dotycząca tego, jaka może być podstawa utożsamienia tych dwóch typów zdarzeń w konkretnym przypadku, a więc rozstrzygnięcia, kiedy psychologiczny i fizykalny opis ma to samo odniesienie (Hutto, 2013). Problem ten jest kluczowy dla Davidsona, gdyż jego zdaniem istotny związek ujawnia się tylko na poziomie opisu, gdzie przynajmniej jeden ze stanów wchodzących w ten związek jest opisany niefizykalnie. Z drugiej strony wszystkie stany wchodzą ze sobą jedynie w związki przyczynowe, które mogą być wyrażone jedynie w języku fizyki. Wynika stąd, że jeśli nie mamy podstawy do utożsamienia zdarzeń fizycznych i niefizycznych, to musimy uznać, że stany psychiczne albo nie istnieją, albo nie mają na nic wpływu.

Z powyższego przykładu można wyciągnąć wniosek, że uznanie nieprzygodnego związku stanów psychicznych z zewnętrznym stanem świata (wpływającym na podmiot lub będącym pod wpływem myślącego podmiotu) jest problematyczne w momencie, gdy chcemy dokonać ich identyfikacji ze stanami fizycznymi. Z tego powodu Braine (1992) uważa, że fizykalizm wymaga jednak akceptacji tezy, że analiza własności umysłowych może być przeprowadzona w oderwaniu od własności fizycznych. Zanim stany psychiczne zostaną utożsamione ze stanami mózgu, własnościami wyższego rzędu lub zostanie stwierdzone,

[1] Takie ogólne charakterystyki fizykalizmu są szczegółowo eksplikowane na wiele różnych sposobów. Krótki przegląd takich prób i trudności, na które się natykają, można znaleźć np. w rozdziale 11. książki *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem* (Jaworski, 2016). Szczegółowe stanowiska nie różnią się jednak w kwestii akceptacji atomizmu stanów psychicznych i niepsychicznych, o którym mowa poniżej.

że są one realizowane przez odpowiednie stany układu nerwowego, owe stany psychiczne muszą być postrzegane jako stany logicznie niezależne od stanów fizycznych. W tym przypadku stany fizyczne należy rozumieć tak szeroko, aby obejmowały nawet takie czynności jak na przykład gra w piłkę nożną. Opinię Braine'a potwierdza fakt, że wielu autorów (jak np. Searle, 1983) utrzymuje, że moglibyśmy mieć dokładnie takie same stany psychiczne niezależnie od tego, co dzieje się na zewnątrz, poza naszym umysłem. Tak więc mogę mieć dokładnie to samo doświadczenie wizualne rozgrywanego meczu niezależnie od tego, czy się on odbywa, czy nie. Inni nie mają problemu z wyobrażeniem sobie sytuacji, w której myślący podmiot nie ma żadnego wpływu na świat, w tym na swoje działania (zob. Peacocke, 2007 lub Strawson, 2003). Takie stanowiska *explicite* stwierdzają, że związek wewnętrznych stanów psychicznych i zewnętrznych stanów fizycznych jest czysto przygodny. W połączeniu z powszechnie uznawaną tezą, że związki przyczynowe są przygodne, rozwiązuje to przynajmniej jeden z problemów stojących na przeszkodzie przy forsowaniu teorii identyczności stanów mentalnych i fizycznych. Ostatecznie, jeśli stany fizyczne wchodzą tylko w relacje przygodne, to na pierwszy rzut oka trudno byłoby zidentyfikować je ze stanami, które mogą wchodzić w związki nieprzygodne.

Tak więc zarówno dualizm, jak i fizykalizm zakłada, że jeżeli ktoś znajduje się w stanie, który w jakiś sposób angażuje umysł (jak chociażby wspomniana gra w piłkę), to taki stan można rozbić na dwa komponenty. Jeden czysto umysłowy, a drugi czysto fizyczny. Ponadto związek tych dwóch stanów jest przygodny, a więc tożsamość jednego z nich jest całkowicie niezależna od drugiego (w szczególności drugi stan może w ogóle nie istnieć). W dalszym względzie umożliwia to zajmowanie się filozofią umysłu bez zajmowania konkretnego stanowiska w kwestii tego, jak rozumie się stany psychiczne. Stąd na przykład w przypadku kauzalnych teorii działania filozofowie zastanawiają się nad tym, w jakie relacje przyczynowe muszą wchodzić odpowiednie stany psychiczne ze stanami fizycznymi, a przy tym nie zajmują konkretnego stanowiska w kwestii natury stanów psychicznych.

Tezę o tym, że każde zdanie, które opisuje stan angażujący umysł, można rozbić na zdania mówiące o czymś czysto umysłowym, czysto fizycznym i ewentualnie zdanie, które dodatkowo stwierdza, jakiej relacji względem siebie są te dwa stany, możemy nazwać atomizmem stanów fizycznych i umysłowych. Oznacza on, że stany umysłowe i stany fizyczne tworzą zamknięte całości (dają się zrozumieć niezależnie od siebie). Drugą przyjmowaną *implicite* tezą, która towarzyszy tej pierwszej, jest atomizm czasoprzestrzenny. Taki atomizm głosi, że jeżeli na przykład myślę teraz o niebieskich migdałach, to jest to prawdą tylko i wyłącznie na mocy tego, co dzieje się ze mną w tej chwili, w oderwaniu od jakiegokolwiek kontekstu, w którym się znajduję. Przypuszczalnie taki atomizm jest prawdziwy dla świata fizycznego. Jeżeli na przykład dana cząsteczka elementarna ma konkretny spin w chwili *t*, to nic, co dzieje się chwilę wcześniej lub chwilę później, nie ma wpływu na to, czy wspomniany stan miał miejsce, czy nie. W przypadku stanów psychicznych prawdziwość tej tezy nie jest aż tak oczywista, o czym będziemy mieli jeszcze okazję się przekonać.

Powyższa prezentacja dualizmu w fizykalizmie jest dualizmem wewnętrznego świata umysłowego i zewnętrznego świata fizycznego. Peter Hacker dostrzega jednak w naukach kognitywnych inny fizykalistyczny dualizm[2], który jest bardziej zbliżony do wersji kartezjańskiej. Poza naukami kognitywnymi jest on jeszcze dość mocno rozpowszechniony wśród filozofów zajmujących się problemem tożsamości osobowej (McMahan, 2007; Parfit, 2012). W tej wersji dualizm duszy i ciała zostaje zastąpiony przez dualizm ciała i mózgu (mózg jest tutaj terminem technicznym odnoszącym się do odpowiedniego fragmentu układu nerwowego, którego mózg w ścisłym sensie jest tylko częścią). Wspólnym elementem łączącym fizykalistyczny i kartezjański dualizm jest fakt, że oba poglądy przeczą temu, że człowiek (rozumiany jako złożenie umysłu i ciała) jest jednością w arystotelesowskim rozumieniu, a więc w obu przypadkach dualiści twierdzą, że umysł jest jedynie przygodnie związany z ciałem. Autorzy przywiązani do tego podejścia (w tym miejscu znów należy wspomnieć Searle'a) utożsamiają osobę z mózgiem, który jest oczywiście odrębny od reszty ciała. Tak jak w przypadku kartezjańskiego dualizmu, osoba, która jest zdefiniowana jako podmiot stanów psychicznych (to mózg myśli, czuje, postrzega itp.), jest tylko częścią człowieka, tak ma ona wpływ na funkcjonowanie całego ciała, rozumianego na sposób czysto fizykalny. Taki dualizm w prosty sposób unika problemu relacji umysłu i ciała, a zachowuje przy tym coś na kształt substancjalnej odrębności podmiotu stanów psychicznych od przedmiotu, o którym orzeka się jedynie własności fizyczne (Hacker, 2007). Tak rozumiany fizykalizm popełnia błąd mereologiczny, który zostanie przedstawiony w następnej części. Trzeba jednak mieć na uwadze, że chociaż jasne jest, iż dualizm mózgu i ciała wymaga dualizmu wewnętrznej sfery psychicznej i zewnętrznej sfery fizycznej, to nie jest jasne, czy wspomniana zależność zachodzi w drugą stronę (podobnie jak w przypadku dualizmu substancjalnego i dualizmu własności). Przeciwko odwrotnej zależności można by przytoczyć stanowiska, które identyczność osobową utożsamiają z pewną strukturą informacyjną, którą można przekopiować do innego ciała w taki sposób, że tożsamość układu nerwowego nie zostanie zachowana. Tego typu poglądy głoszone są przez przedstawicieli transhumanizmu. Nie jest jednak jasne, czy da się z tego poglądu wyprowadzić jakąkolwiek sensowną koncepcję filozoficzną.

Na koniec chciałbym podkreślić pewne trudności, które wiążą się z prezentacją fizykalizmu. Fizykalizm jest często przedstawiany jako teza, która głosi, że wszystko, co istnieje, jest albo będzie przedmiotem fizyki (Jaworski, 2011). Jednakże przy wchodzeniu w szczegóły teorii, które zobowiązują się do prawdziwości fizykalizmu, niełatwo jest doszukać się stwierdzenia, czym dokładnie jest zakładana fizykalistyczna baza. Teoria identyczności mówi o utożsamianiu stanów umysłowych ze stanami układu nerwowego, jednakże układ nerwowy nie jest obiektem, którym zajmują się teorie fizyczne, a więc powstaje

[2] Hacker z jednej strony nie twierdzi, że kognitywistyka ze swojej natury jest zobowiązana do akceptacji fizykalistycznego dualizmu. Z drugiej strony podchodzi sceptycznie do niektórych naukowców, którzy otwarcie taki dualizm odrzucają. Hacker z Bennettem (2003) w książce *Philosophical Foundations of Neuroscience* wskazują, jak nawet nieświadome zobowiązanie się do dualizmu prowadzi do problemów, które nie powstałyby w przeciwnym wypadku.

pytanie, jak ów układ nerwowy ma się do obiektów, którymi fizyka zajmuje się bezpośrednio. Podobnie, mówiąc o problemie relacji umysłu i ciała, ciało jest rozumiane czysto fizykalnie. Intuicyjnie oczywiście rozumiemy, że określenie, że czyjeś ciało jest piękne lub porusza się z gracją, nie jest opisem czysto fizykalnym. Jeżeli powiemy, że czyjeś ciało ma 180 cm wzrostu, to opisujemy już własność fizyczną, chociaż znowu nie posługujemy się językiem czystej fizyki. Tutaj możemy te trudności zignorować, gdyż interesuje nas głównie krytyka teorii, które zobowiązują się do czegoś na kształt atomizmu stanów psychicznych i niepsychicznych[3].

4. Błąd mereologiczny

Peter Hacker uważa, że filozofowie związani z naukami kognitywnymi najczęściej *implicite* zobowiązują się do dualizmu ciała i mózgu. W takim przypadku mózg, który stanowi część człowieka, staje się właściwym podmiotem stanów psychicznych. Jest to przejaw błędu mereologicznego, który polega na przypisywaniu pewnej własności części, która może być sensownie przypisana całości. Jeżeli zaakceptujemy, że nie można sensownie przypisywać stanów psychicznych mózgowi, nie oznacza to, że mózg nie pełni żadnej funkcji związanej z życiem psychicznym. Normalne funkcjonowanie mózgu jest przyczynowym warunkiem występowania stanów psychicznych. Jednak z faktu, że na przykład uszkodzenie hipokampu uszkadza zdolności związane z pamięcią, a uszkodzenie kory wzrokowej może uniemożliwić percepcję, nie można wyciągać wniosku, że kora wzrokowa widzi, a hipokamp pamięta.

Zatem zdaniem Hackera mózg nie jest podmiotem stanów psychicznych. Aby dobrze zrozumieć wagę tego stwierdzenia, musimy odwołać się do rozróżnienia między zdaniami empirycznymi a gramatycznymi, które zostało wprowadzone przez Wittgensteina. Przykładem zdania empirycznego jest *Toronto Blue Jays przegra w tym roku więcej niż 81 meczów*. Zdanie to może okazać się prawdziwe lub fałszywe, i to jest jedna z cech wyróżniających zdania empiryczne. Po drugiej stronie mamy zdania gramatyczne lub pojęciowe, których struktura gramatyczna może być taka sama jak struktura zdań empirycznych. Co więcej, zdania gramatyczne z czasem mogą stać się zdaniami empirycznymi i na odwrót (będzie to wymagało zmiany sposobu funkcjonowania tych zdań we wspólnocie językowej). Przykładem zdania gramatycznego jest *Każdy pręt ma długość* lub, jak twierdzi Hacker, *Każdy człowiek ma ciało*.

Jeżeli przyjrzymy się zdaniom gramatycznym u Wittgensteina, to zobaczymy, że nie tworzą one jednolitej grupy i różne ich przykłady zasługują na osobne omówienie. Dla Hackera

[3] Należy podkreślić, że w świetle tego, co zostało powiedziane, nie jest wcale oczywiste, iż fizykalizm musi akceptować atomizm. Przedstawiona w dalszej części tekstu teza o związku kryterialnym stanów psychicznych i fizycznych nie jest sama z siebie sprzeczna z fizykalizmem. Floyd (2017) akceptuje podobną tezę w przypadku przekonań tylko na płaszczyźnie językowej, której fizykalizm (jako teza metafizyczna) nie musi dotyczyć. Braine (1993) jednak argumentuje, że fizykalizm musi akceptować atomizm, gdyż w przeciwnym razie w świecie fizycznym pojawi się nieredukowalna przyczynowość celowa, która jest z nim sprzeczna.

tym, co odróżnia, w interesującym go kontekście, zdania gramatyczne od empirycznych, jest to, że prawdziwość zdania empirycznego wyklucza pewną możliwość. Jest wciąż możliwe, że Toronto Blue Jays wygra więcej niż 81 meczów w tym roku. Ale jeżeli prawdą okaże się, że Blue Jays przegra odpowiednio wiele razy, to ta możliwość zostanie wykluczona. Natomiast zdania gramatyczne nie wykluczają żadnych możliwości. Prawdziwość zdania *Każdy człowiek ma ciało* (rozumianego jako zdanie gramatyczne) nie wyklucza możliwości, że zdanie *Istnieją ludzie bez ciała* jest prawdziwe. Raczej prawdziwość tego gramatycznego zdania implikuje, że to drugie zdanie jest zdaniem tylko z syntaktycznego punktu widzenia, a w rzeczywistości jest zupełnie pozbawione sensu (Hacker, Smit, 2013).

Tak więc Hacker uważa, że fakt, iż mózg nie jest podmiotem stanów psychicznych, nie jest kwestią empiryczną, tylko pojęciową. W związku z tym, aby ustalić, że ma on rację, musimy przeprowadzić dociekania pojęciowe. W następnej części przedstawię argument, który może być potraktowany jako uzasadnienie błędu mereologicznego. W tej części przyjrzymy się jeszcze dokładniej pewnym aspektom błędu mereologicznego.

Konsekwencją uznania błędu mereologicznego jest rozwiązane problemu relacji umysłu do ciała. Podmiotem stanów psychicznych jest cały człowiek, to znaczy cały ludzki organizm. Ludzki organizm nie jest zwykłym ciałem; jest ciałem, które ma pewne zdolności, władze i dyspozycje. Jest pewną całością, której funkcjonowanie jest podległe nadrzędnemu celowi, jakim jest dobro organizmu. Ponieważ patrzymy na organizm jako na całość posiadającą określony cel, to przypisując mu określone cechy, rozumiemy je z perspektywy całościowego celu. Zatem nawet przypisując stany psychiczne, mówimy o organizmie jako o całości, a więc akceptujemy, że istnieje jakiś konieczny związek między stanami psychicznymi a stanami fizycznymi. Człowiek tworzy jedność psychofizyczną, więc rozwiązanie problemu umysłu i ciała polega na stwierdzeniu, że jest to pseudoproblem. Umysł nie tylko nie może istnieć bez ciała, ale nawet nie można zrozumieć działalności umysłu bez związku z ciałem. Wynika stąd, że zawsze mówiąc o umyśle, mówimy o pewnych zdolnościach żywego organizmu. Dla wygody mówimy, że posiada on umysł. Jeśli nie dokonamy reifikacji umysłu, co Hacker uważa za błąd, to pytanie o relację umysłu do czegokolwiek nie ma żadnego sensu.

Czasami Hacker wydaje się traktować błąd mereologiczny jako błąd czysto językowy. Odpowiadając na jeden z zarzutów, podaje on takie przykłady jak *Noga boli* lub *Plecy swędzą*. Hacker uważa, że odczucia, takie jak ból lub swędzenie, mogą być przypisane części ciała (Hacker, Smit, 2013). Rzeczywiście, patrząc z czysto językowego punktu widzenia, w takim przypadku możemy mieć wrażenie, że coś w rodzaju doznania zostało przypisane pewnemu narządowi. Z drugiej strony, jeżeli moja noga boli, to ja odczuwam ból w nodze, a jeżeli moje plecy swędzą, to ja czuję, że moje plecy swędzą. Zatem nawet jeśli przypisujemy doznanie pewnej części ciała, to robimy to na mocy uproszczenia. Wiemy, że jest to doznanie całego żywego organizmu. W swojej poprzedniej książce Hacker (2007) jako jeden z głównych argumentów przeciwko uznawaniu umysłu za przedmiot podaje możliwość parafrazy zdań zawierających odwołanie do umysłu na zdania, które się do niego nie odwołują. Tak więc na przykład, zamiast powiedzieć *Jan ma bystry umysł,*

można, w zależności od kontekstu, powiedzieć *Jan jest inteligentny*, *Jan szybko się uczy* lub *Jan jest pomysłowy*. Dziwne jest więc, że teraz zdaje się tego nie zauważać. Jego argumentacja często przyjmuje za pewnik, że struktura powierzchniowa zdania może wprowadzać w błąd. Nie jest więc do końca jasne, dlaczego Hacker nie czuje potrzeby odróżnienia przypisywania własności części w sytuacji, kiedy mówimy, że noga boli, od przypisania jej w sytuacji, kiedy mówimy, że noga jest złamana. Faktycznie w obu przypadkach przypisujemy pewną własność nodze należącej do kogoś. Jednak tylko w pierwszym z nich musimy odnieść się do całego organizmu, aby wiedzieć, o czym mówimy. Ponadto zbytnie podkreślanie językowego charakteru błędu mereologicznego sprawia, że rozwiązanie problemu relacji umysłu do ciała wydaje się mało atrakcyjne.

5. Kryteria i symptomy

Odwołanie się do kryteriów i symptomów jest jednym ze sposobów, aby zrozumieć, z czego wypływa istota błędu mereologicznego. Hacker posługuje się argumentacją zbliżoną do tej, która zostanie tu przedstawiona, chociaż wydaje się, że wyciąga z niej nieco inne wnioski. Filozofowie, którzy zakładają istnienie przepaści między sferą psychiczną a niepsychiczną, starają się zrekonstruować związek naszych stanów psychicznych z działaniami jako związek przyczynowy. Jest to więc związek przygodny i empiryczny. Nie ma na przykład żadnej sprzeczności w wyobrażeniu sobie, że moje przekonania nie mają i nigdy nie będą miały wpływu na to, co robię. Wbrew tezom takich filozofów można twierdzić, że związek między przekonaniami a działaniami, które są z nimi w zgodzie, jest pojęciowy. Tak więc jeżeli Karol twierdzi, że uwielbia lody, jednak nigdy ich nie je, nawet jeśli ma ku temu okazję, mamy dostateczną podstawę, aby uznać, że jednak nie lubi on lodów. Oczywiście może się okazać, że Karol nie może jeść lodów ze względów zdrowotnych, i wówczas jego zachowanie jest spójne. Niemniej jednak nie jest prawdą, że możliwe jest, iż żadne z przekonań Karola nie ma wpływu na jego działanie.

W *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein wprowadza rozróżnienie na kryteria i symptomy w następujących uwagach:

> Chwiejność w gramatyce między kryteriami i symptomami stwarza pozór, jakoby w ogóle istniały tylko symptomy. Mówimy np.: „Doświadczenie uczy, że gdy opada barometr, to pada deszcz, ale uczy zarazem, że deszcz pada, gdy mamy określone doznania wilgoci i chłodu lub takie a takie wrażenia wzrokowe". Jako argument poda się przy tym to, że owe wrażenia zmysłowe mogą być złudne. Nie bierze się zaś pod uwagę, że fakt, iż stwarzają one złudzenie właśnie deszczu, oparty jest na definicji. (Wittgenstein, 2012, §354)

> Nie o to chodzi, że nasze wrażenia zmysłowe mogą nas okłamywać, lecz o to, byśmy zrozumieli ich język. (A język ów, jak każdy inny, oparty jest na umowie). (Wittgenstein, 2012, §355)

W podanym przykładzie symptomem opadów deszczu jest odpowiednie zachowanie barometru, natomiast kryterium opadów deszczu są odpowiednie wrażenia. W tej pierwszej sytuacji związek jest empiryczny, natomiast w drugiej jest pojęciowy.

Tym, co na pierwszy rzut oka może wydawać się zdumiewające, jest to, że zarówno kryteria, jak i symptomy, są zawodne. Jeżeli jednym z kryteriów lubienia lodów jest to, że się ich próbuje od czasu do czasu, to spodziewamy się, że Karol będzie je jadł raz na jakiś czas. Jak wiemy jednak, mogą zdarzyć się sytuacje, kiedy osoba lubi lody i nigdy ich nie je. Z drugiej strony ktoś, kto nie lubi lodów, może wykorzystywać każdą okazję, aby ich skosztować, bo na przykład przegrał zakład.

Zatem kryterium opadu deszczu nie jest tak mocno związane z opadami, jak moglibyśmy tego oczekiwać. Z drugiej strony, nawet jeśli kryterium jest złudne, jest ono związane z definicją opadów, a nie z empirycznymi uogólnieniami (nie jest jedynie symptomem).

We wspomnianej uwadze pojawia się wątpliwość wobec zawodności kryteriów, że nie mogą się one w sposób istotny różnić od symptomów. Jeżeli jednak zastanowimy się dokładniej, skąd biorą się symptomy, to przekonamy się, że ustalenia dotyczące symptomów zakładają istnienie kryteriów. Załóżmy, że chcemy się przekonać, czy hipokamp faktycznie ma jakiś związek z pamięcią. Musimy wówczas zbadać występujące korelacje między pracą hipokampu a pamięcią. W tym celu musimy obserwować hipokamp oraz zdolności związane z pamięcią w sposób niezależny od siebie. Jednak jest to możliwe tylko wtedy, kiedy posługujemy się kryteriami. Gdybyśmy mieli do dyspozycji jedynie symptomy, to powstałoby pytanie, skąd mamy pewność, że owe symptomy wiarygodnie wskazują interesujące nas zjawisko.

Wittgenstein wprowadza rozróżnienie na kryteria i symptomy w kontekście problemu innych umysłów. Na wstępie zakłada, że założenie, jakoby stany psychiczne miały tylko przygodny związek z zachowaniem, oznacza, iż problem ten jest nierozwiązywalny. Wnioskiem z argumentu za niemożliwością języka prywatnego jest to, że przygodność takiego związku nie tylko oznaczałaby, że nie możemy wiedzieć, czy inni przeżywają jakiekolwiek stany psychiczne, ale także, że sami nie moglibyśmy sensownie stwierdzić, iż takie stany przeżywamy. Problem innych umysłów powstaje, bo każde zachowanie jest do pogodzenia z tym, że jakiś konkretny stan psychiczny mógłby nie mieć miejsca. Koncepcja Wittgensteina nie szuka sposobu, aby sfalsyfikować to spostrzeżenie, lecz raczej stara się pokazać, że sceptyczne rozumowanie prowadzi do wniosków, które faktycznie nie wypływają. Nawet jeżeli czasami możemy się mylić odnośnie do tego, czy na przykład ktoś odczuwa ból, to przypuszczenie, że mylimy się, zbyt często jest absurdalne.

Związek na mocy kryterium jest silniejszy od związków opartych na symptomach, gdyż jeśli widzimy, że czyjeś zachowanie spełnia kryteria związane z odczuwaniem bólu, to widzimy osobę, która czuje ból, udaje ból itd. Inaczej mówiąc, zachowanie takiej osoby jest zrozumiałe jako powiązane w jakiś sposób z bólem.

Niektóre przeżycia psychiczne są wyrażane poprzez naturalne sposoby, które w takim przypadku są kryteriami. U dziecka krzyk, płacz, grymas twarzy, pocieranie bolącej kończyny są naturalnymi reakcjami na ból. Wraz z wiekiem człowiek uczy się kontrolować instynktowne impulsy. Dorosły może po prostu powiedzieć, że czuje ból. Tak więc nad naturalnymi odruchami wyrażającymi stany psychiczne powstają nowe sposoby ich okazywania,

które wiążą się z użytkowaniem języka i zachowywaniem się na nowe sposoby. Co więcej, te nowe sposoby pozwalają nie tylko wyrażać te same stany psychiczne na inny sposób, ale umożliwiają występowanie nowych stanów psychicznych. Bez języka i odpowiednio zaawansowanej praktyki społecznej nie moglibyśmy wyrazić wielu przekonań, pragnień itp.

Powyższe uwagi razem z odrzuceniem możliwości istnienia języka prywatnego implikują, że nie istnieją stany psychiczne, których nie da się wyrazić. Każde wewnętrzne przeżycie jest powiązane z pewnym zewnętrznym kryterium, które jest wyrazem tego stanu. Oznacza to, że musi istnieć silniejszy związek między zachowaniami osoby a jej stanami psychicznymi niż chcieliby tego dualiści. Z drugiej strony wciąż pozostaje trudność związana z zawodnością kryteriów. Czy nie wynika z niej, że istnienie kryterialnego związku szeroko rozumianych zachowań i stanów psychicznych jest w gruncie rzeczy bezużyteczne, bo zawsze możemy sobie wyobrazić, że dane zachowanie występuje przy jednoczesnym braku wspomnianego stanu?

Wittgenstein w tej kwestii nie ma nic zaskakującego i pomysłowego do powiedzenia. Odwołuje się on jedynie do naszego doświadczenia i wskazuje na naszą praktykę. W dziele *O pewności* Wittgenstein zwraca uwagę na to, że każda wątpliwość musi mieć uzasadnienie. Uzasadnienie musi być pewniejsze od tego, co jest podawane w wątpliwość. Jeżeli uzasadnienie zmusza nas do zwątpienia w to, co jest pewne, powinniśmy wątpić w prawdziwość uzasadnienia. Wittgenstein nie daje żadnego kryterium, które pozwalałoby rozróżniać, co jest pewne, a co nie. Mówi jedynie, że nasza forma życia, kontekst, w którym żyjemy, daje konieczną podstawę do czynienia takich rozróżnień. Ten kontekst zmienia się w czasie, a co za tym idzie – zmienia się to, co jest pewne, a co nie. Jednakże w każdym czasie są rzeczy pewne, to znaczy takie, w które nie da się sensownie wątpić. Wątpienie w nie prowadzi do wyłączenia ze wspólnoty językowej. Nie ma jednego powodu, dla którego wszystkie rzeczy niepowątpiewalne są niepowątpiewalne. Wittgenstein jednak twierdzi, że jedną z niepowątpiewalnych rzeczy jest to, że ludzie przeżywają wewnętrzne stany psychiczne, oraz to, że w wielu sytuacjach, obserwując innych, po prostu widzimy, jakie są ich wewnętrzne przeżycia. A jeśli z jakiegoś powodu mamy wątpliwości, czy na przykład ktoś kłamie lub czuje ból, to praktyka życiowa wskazuje na to, że nie jesteśmy w takich sytuacjach bezradni. Nie tylko udaje nam się demaskować oszustów, ale nawet my sami możemy po czasie lepiej rozumieć, co czuliśmy lub jakie były rzeczywiste motywacje naszych działań. Jest to możliwe, ponieważ stany psychiczne nie są odizolowane od całego kontekstu naszego życia, jak na wstępie swojego argumentu jest zmuszony przyjąć sceptyk.

Jeżeli filozofowie tworzą lukę między zachowaniami a stanami psychicznymi, to jest to luka, której nie doświadczamy w naszym życiu. Spotykając innych ludzi, nie możemy spoglądać na nich jak na automaty, a tego wymaga od nas dualistyczne podejście. Zgodnie z tym podejściem, widząc drugiego człowieka, możemy tylko wnioskować o jego stanach psychicznych. W praktyce nie tylko nie wnioskujemy, ale nie mamy nawet podstawy, aby takie wnioskowanie przeprowadzić. Opis drugiego człowieka, który przedstawiałby go jako automat, nie jest opisem tego, co widzimy.

W zarysowanej powyżej koncepcji Wittgenstein podkreśla dwie rzeczy. Po pierwsze, istnieje szczególnego rodzaju związek między określonymi zachowaniami a stanami psychicznymi. Nie jest to jednak związek, który gwarantowałby nam nieomylność. Zawsze może się zdarzyć, że odpowiednie zachowanie przejawia się bez występowania stanu psychicznego. Nie da się jednak opisać tego zachowania bez odniesienia się do owego stanu (stąd jest to związek kryterialny). Po drugie, każda wątpliwość musi być uzasadniona. W przeciwnym wypadku wciąż pozostaje otwarta droga do argumentacji sceptycznej, która stara się wykorzystać zawodność i przekonać nas, że możemy niemal zawsze być w błędzie. W odpowiedzi na ten zarzut Wittgenstein stwierdza po prostu, że wątpliwości kiedyś muszą się skończyć. Uporczywe trwanie przy nieuzasadnionych wątpliwościach jest nieracjonalne. Natomiast podnoszenie sztucznych wątpliwości jest bezużyteczne. Można toczyć akademickie dyskusje dotyczące problemu innych umysłów, ale jeśli nie traktujemy ich poważnie, to nie ma tak naprawdę żadnego znaczenia, do jakich konkluzji dojdziemy, bo nie będą one miały żadnego wpływu na nasze życie. Ponadto wątpliwości sceptyczne zostają ograniczone, gdyż Wittgenstein odrzuca atomizm czasoprzestrzenny. Przystaje on na to, że obecny stan psychiczny może być powiązany związkiem kryterialnym z tym, co będzie się działo w przyszłości. Oznacza to, że mamy więcej danych umożliwiających weryfikację naszych stwierdzeń niż zwykle się to zakłada.

Charakterystyczne dla Wittgensteina jest to, że nie twierdzi on, iż absolutnie nie możemy wątpić w pewne rzeczy. Zwraca jedynie uwagę na fakt, że tego nie robimy i w chwili obecnej nie możemy sobie wyobrazić, abyśmy byli na przykład w stanie zwątpić w to, że inni ludzie posiadają umysły. Nie ma jednak żadnej gwarancji, że nasz sposób życia się zmieni, a to, co teraz jest nie do pomyślenia, stanie się faktem. W takiej sytuacji jednak zmieni się również nasza forma życia, a co za tym idzie – język, którego używamy.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że związek między umysłem a ciałem jest związkiem kryterialnym. Związek ten można również nazwać logicznym, gdyż przedstawiony argument wskazuje na to, że nie można zrozumieć tego, czym są stany psychiczne, bez zachowań, które są z nimi związane. Idąc tropem powyższego argumentu, może być nawet tak, że nie będzie można podać wyczerpującej listy takich zachowań ani przedstawić wystarczających i koniecznych warunków tego, że ktoś znajduje się w danym stanie psychicznym, które odnosiłyby się tylko do zachowań. Co należy podkreślić, związek ten zachodzi na poziomie pojęć. Nie postawiono tutaj dodatkowej tezy, że te pojęcia są prawdziwe lub odpowiadają samej rzeczywistości. Raczej ich funkcjonowanie, opisane w powyższy sposób, dostarcza kontekstu, który pozwala mówić o tym, że zdanie dotyczące kwestii umysłowych może być rozpatrywane jako mające swój odpowiednik w rzeczywistości. Nie jest to rzeczywistość sama w sobie, tylko nasza rzeczywistość, w której żyjemy.

Konsekwencją akceptacji kryterialnego związku umysłu i ciała jest teza, że podmiotem stanów psychicznych jest cały człowiek. Teza ta przejawia się na dwa sposoby. Po pierwsze, konsekwencją kryterialnego powiązania umysłu z ciałem jest to, że nie możemy mówić o jednym bez nawiązania do drugiego. Z jednej strony istnienie stanów psychicznych wymaga możliwości ich zewnętrznego i cielesnego wyrażenia. Z drugiej strony, patrząc

na zachowania żywych organizmów, na mocy związku kryterialnego, widzimy ich stany psychiczne. Po drugie, holistyczna natura stanów psychicznych oraz fakt, że każdy stan psychiczny może zostać wyrażony na nieskończenie wiele sposobów, prowadzi do tego, że niemożliwe jest wyróżnienie właściwej podczęści organizmu, która byłaby samodzielnym podmiotem stanów psychicznych.

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę, że powyższy argument, chociaż dotyczy pojęć, ma swój metafizyczny odpowiednik. Załóżmy, że dualiści postrzegają stany psychiczne jako coś w rodzaju bazy dyspozycji. Baza dyspozycji jest pewnym stanem fizycznym lub stanem duszy. Jeżeli ktoś lub coś znajduje się w takim stanie, a ponadto spełnione są odpowiednie warunki, to baza dyspozycji gwarantuje, że pewien stan dyspozycjonalny się zaktualizuje. Bazy dyspozycji da się opisać w sposób, który nie odnosi się do aktualizacji tej dyspozycji. Taką bazą może być stan neurofizjologiczny mózgu lub pewien stan fenomenologiczny umysłu. Jeżeli dualiści mają rację, to można go opisać w naturalny sposób jako na przykład chęć zjedzenia lodów. Aktualizacją dyspozycji jest pewne zachowanie, na przykład jedzenie lodów. Przeciwko takiemu ujęciu występuje Oderberg, który uważa, że zamiast mówić o dyspozycjach, należy mówić o pewnego rodzaju potencjalnościach. Potencjalność jest zawsze pewnego rodzaju aktualnością (bo aktualnie organizm posiada pewną potencjalność), a z drugiej strony potencjalność sama w sobie jest zawsze potencjalnością do czegoś, a więc określa się ją przez jakąś aktualność. Analiza dyspozycjonalna stara się tę potencjalność rozbić na część aktualną (bazę dyspozycji) i potencjalną (zazwyczaj reprezentowaną przez pewnego rodzaju okres warunkowy). Oderberg (2007) uważa, że taka próba jest skazana na niepowodzenie. Rozumuje on w sposób podobny do tego, który został przedstawiony powyżej, jednak stara się przenieść konkluzję na poziom metafizyczny, który pozwalałby na dodatkowe stwierdzenie, że nasza praktyka jest w jakimś sensie obiektywnie poprawna. Jest jednak jasne, że przedstawiony przeze mnie argument nie pozwala na wyciągnięcie tak daleko idącego wniosku. Jeżeli mam rację, to argumentacja Oderberga również nie dostarcza brakujących przesłanek, dlatego w tym artykule jej nie omówiono.

6. Podsumowanie

Fizykalizm jest najczęściej przedstawiany jako stanowisko radykalnie sprzeciwiające się dualizmowi. Jeżeli za istotę dualizmu uznać tezę, która głosi istnienie dwóch odrębnych substancji: fizycznej (rozumianej tak, jak chcą współcześnie fizykaliści) i duchowej, to faktycznie fizykalizm sprzeciwia się dualizmowi, gdyż zakłada istnienie tylko jednej z tych dwóch substancji. Jednakże jeśli za istotę dualizmu uznamy tezę, która głosi, że zewnętrzne zachowanie jest tylko przygodnie związane ze stanami psychicznymi, to fizykalizm pozostaje w zgodzie z dualizmem i takie ujęcie prowadzi do problemów, które są analogiczne do tych, jakie napotyka dualizm kartezjański. Fizykalizm zobowiązuje się do tego, że stany psychiczne mogą istnieć niezależnie od ich zewnętrznych przejawów (na poziomie zachowań). Z drugiej strony, jeśli rozpoznajemy stany psychiczne innych, to robimy to właśnie na podstawie tego, jak te osoby się zachowują. Oznacza to, że jest możliwe, iż rozpoznając

cudze stany psychiczne, zawsze się mylimy. Epistemologiczny problem, jeśli akceptujemy filozofię późnego Wittgensteina, prowadzi do problemu pojęciowego. Jeżeli nasze błędy są niewykrywalne, to również poprawne użycie pojęć nigdy nie może być zweryfikowane. Czyli posługując się wyrażeniami odnoszącymi się do stanów psychicznych, nie wiemy, czym miałoby być ich poprawne użycie. Tego problemu nie unika nawet funkcjonalizm, który może przyjąć, że stan psychiczny to pewien stan funkcjonalny, który definiuje się między innymi przez zachowanie. Jednakże definiując taki stan, nie mamy żadnego sposobu, aby określić, jaki konkretny fizyczny stan układu nerwowego należy z nim utożsamiać (Schroeder, 2001).

Jedną z prób uchwycenia błędu dokonanego przez fizykalistów jest stwierdzenie, że popełniają oni błąd mereologiczny. Wiąże się on z założeniem, które jest explicite przyjmowane przez wielu fizykalistów, stwierdzającym, że podmiotem stanów psychicznych jest mózg. Hacker twierdzi, że mamy dobre powody, aby uważać, iż tylko cały żywy organizm może być podmiotem stanów psychicznych. Wynikać ma stąd, że nie ma sensu utożsamiać stanów psychicznych ani ze stanami mózgu, ani ze stanami duszy. Hacker uważa, że dostrzeżenie błędu mereologicznego prowadzi również do rozwiązania problemu relacji umysłu i ciała, który powstaje tylko wtedy, jeśli traktujemy umysł jako coś odrębnego od ciała. Jeżeli tego nie robimy, to tego problemu po prostu nie ma.

Błąd mereologiczny można uzasadnić, odwołując się do rozróżnienia na kryteria i symptomy. Jedną z istotnych motywacji dla stwierdzenia, że stany psychiczne są powiązane związkiem kryterialnym z zachowaniem, jest to, że patrząc na innych ludzi i ich zachowania, zazwyczaj jednocześnie bezpośrednio dostrzegamy, że przeżywają oni określone stany. Jeżeli widzimy kogoś, kto najpierw idzie szybkim krokiem, nerwowo ogląda się za siebie, chwilę później, chcąc otworzyć drzwi, ma trudności z otwarciem zamka, a po wejściu do domu szybko zamyka drzwi, to mielibyśmy trudność z odebraniem tej sytuacji jako niebudzącej skojarzeń z konkretnymi przeżyciami psychicznymi. Sam fakt, że w naturalny sposób postrzegamy stany psychiczne i towarzyszące im zachowanie jednocześnie, jest wbudowany w pojęcia, którymi się posługujemy. Jeżeli ten związek zostaje zignorowany, co robią dualiści i fizykaliści, to nie ma podstaw do tego, aby uznawać, że mówią oni o tym samym co osoby, które nie zadają sobie na co dzień pytań o relację umysłu i ciała. Szczególnie że problemy powstające na gruncie fizykalizmu i dualizmu nie są problemami, które dotyczą zjawisk, o których mówimy w języku potocznym. Ostatecznie więc fizykalizm i dualizm mogą być traktowane jako stanowiska, które chcą wprowadzić pewne zmiany terminologiczne do języka potocznego. Jednak w świetle problemów, z jakimi zderzają się te stanowiska, zmiany te nie są interesujące.

W końcu błąd mereologiczny nie wydaje się wcale aż tak poważny, jak chciałby tego Hacker. Nic złego się nie wydarzy, jeśli będziemy przypisywali stany psychiczne albo duszy, albo mózgowi. Błąd popełniono by tylko wtedy, gdybyśmy uważali, że prawdziwość takich odniesień byłaby zagwarantowana przez same stany mózgu lub duszy, niezależnie od funkcjonowania całego organizmu. Jednakże ten drugi błąd nie jest tożsamy z błędem mereologicznym ani nawet go nie implikuje.

Mind–Body Problem: Beyond Dualism and Physicalism

Abstract

In contemporary discussions concerning the relation of the mind to the body, two positions are contrasted with each other: physicalism and dualism. Even if these are not the dominant approaches to the mind-body problem, the fact is that most other positions arise as attempts to find a compromise between these two. This article argues that physicalism and dualism have more in common than is usually assumed. Both accept the key intuition motivating Cartesian dualism, i.e. the view that in the ordinary language we can describe physical and psychological reality in such a way that physical description does not imply anything concerning psychological and vice versa. The argument presented in this paper attempts to show that such descriptions are not possible. This means that there is no sense in talking about two distinct realities: physical and mental. It follows that there is no problem of the mind–body relationship, because the body is a living organism that owes its identity to having the powers and abilities that are the basis for talking about the mind. In addition, the approach proposed here solves the problem of other minds.

Keywords: philosophy of mind; mind–body problem; Wittgenstein; dualism; physicalism.

Bibliografia

Bennett, M. R., Hacker, P. M. (2014). *Philosophical foundations of neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Braine, D. (1992). *The Human Person: Animal and Spirit*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Davidson, D. (1980). Actions, Reasons, and Causes, W: D. Davidson (red.), *Essays on Actions and Events* (s. 3–20). Oxford, UK: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0199246270.003.0001

Floyd, R. (2017). *The non-reificatory approach to belief*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-59873-4

Hacker, P. (2007). *Human Nature: The Categorial Framework*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1002/9780470692165

Hutto, D. (2013). *Still a Cause for Concern: Reasons, Causes and Explanations*. Pobrano 20.07.2018 z https://www.academia.edu/272092/Still_a_Cause_for_Concern_Reasons_Causes_and_Explanatios

Jaworski, W. (2011). *Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198749561.001.0001

Jaworski, W. (2016). *Structure and the metaphysics of mind: How hylomorphism solves the mind-body problem*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Lear, J. (1988). *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511570612

McGee, A. (2016). We Are Human Beings. *The Journal of Medicine and Philosophy, 41*(2), 148–171. https://doi.org/10.1093/jmp/jhv064

McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing*. New York, NY: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0195079981.001.0001

Oderberg, D. (2007). *Real Essentialism*. New York, NY: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203356753

Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139173452

Schroeder, S. (2001). Are reasons causes? W: S. Schroeder (red.), *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Mind* (s. 150–170). Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.

Shields, C. (2015). *De Anima: Translated with an introduction and commentary*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Smit, H., Hacker, P. (2013). Seven Misconceptions About the Mereological Fallacy: A Compilation for the Perplexed. *Erkenntnis, 79*(5), 1077–1097. https://doi.org/10.1007/s10670-013-9594-5

Strawson, G. (2003). Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaneity. *Proceedings of the Aristotelian Society, 103*(1), 227–256. https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00071.x

Parfit, D. (2012). We are not human beings. *Philosophy, 87*(1), 5–28. https://doi.org/10.1017/S0031819111000520

Peacocke, C. (2007). *Mental Action and Self-Awareness*. W: Cohen, J., McLaughlin, B. (red.), Contemporary Debates in the Philosophy of Mind. Oxford, UK: Blackwell.

Wittgenstein, L. (2012). *Dociekania filozoficzne*. (B. Wolniewicz, tłum.), Warszawa, Polska: PWN.

Wittgenstein, L. (1993). *O pewności*. (W. Sady, tłum.) Warszawa, Polska: PWN.

Proces redakcyjno-wydawniczy tej publikacji sfinansowano ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na działalność upowszechniającą naukę (DUN), działalność wydawnicza, nr umowy: 711/P-DUN/2019, okres realizacji: 2019–2020.