

Witold MARTYNA

O współczesnych teoriach podmiotu

On Present-Day Theories of the Subject

Klasyczny problem psychofizyczny budzi w ostatnich dziesięcioleciach coraz większe zainteresowanie i coraz silniejsze kontrowersje. Ten wyraźny renesans starego problemu filozoficznego jest konsekwencją nowych możliwości teoretycznych, wynikających nie tyle z rozwoju samej filozofii, co raczej z ostatnich osiągnięć najróżniejszych dyscyplin szczegółowych: biologii, neurofizjologii, cybernetyki, psychologii, językoznawstwa. Znaczenie dorobku tych dyscyplin nie ogranicza się zresztą jedynie do rozbudzenia zainteresowań kwestią podmiotu (i jego stosunku do ciała). Znacznie ważniejszą jego konsekwencją jest umocnienie się pewnej nowej postawy metodologicznej, wyrażającej się w odchodzeniu od czysto spekulatywnych analiz filozoficznych na rzecz myślenia zgodnego z rygorami metodologii naukowej. Tendencja ta ujawnia się przede wszystkim w dbałości o empiryczne uzasadnienie przyjmowanych tez (jest to widoczne nawet w przypadku skrajnego dualizmu metafizycznego, jak u J. Ecclesa) i, z drugiej strony — w akceptacji przynajmniej najogólniejszych zasad metodologicznych wypracowanych i obowiązujących w różnych dyscyplinach szczegółowych. Dzięki temu, choć proponowane i dyskutowane stanowiska ciągle jeszcze nie wyszły — jeśli nie liczyć pewnych odmian emergentyzmu — poza repertuar filozoficznych propozycji klasycznych (monizm mentalistyczny i materialistyczny, dualizmy: metafizyczny, metodologiczny, lingwistyczny, interakcjonistyczny), to jednak stwarzają szansę przynajmniej na sprecyzowanie problemów czy pytań, z którymi winna sobie radzić zadowolająca teoria podmiotu. Jest to wystarczający powód, aby warto było poddać oglądowi i analizie przynajmniej główne z tych teorii.

Szczególne znaczenie, jak się wydaje, należałoby wiązać z teoriami metafizycznymi kwalifikowanymi tradycyjnie jako monizm lub dualizm

oraz z tak zwanym emergentyzmem. Ten ostatni występuje wprawdzie najczęściej jako szczególna forma dualizmu (czy wręcz pluralizmu), to jest to jednak forma na tyle specyficzna, że uzasadnione będzie potraktowanie jej jako stanowiska odrębnego.

Monizm (skrajny). Z dwu logicznie możliwych postaci monizmu jego odmiana mentalistyczna (typu berkeleyowskiego) ma dzisiaj znaczenie jedynie historyczne. Natomiast wersja materialistyczna jest bardzo szeroko reprezentowana, a jej ekspansja stała się głównym powodem wspomnianego renesansu samego problemu psychofizycznego. Rzecznikami monizmu materialistycznego są dzisiaj między innymi: H. Feigl, P. Feysabend, U. T. Place, H. Putman, J. J. C. Smart i przede wszystkim — D. M. Armstrong. Koncepcja tego ostatniego, dzięki swej jednoznaczności, konsekwencji i swoistej skrajności może być traktowana jako niemal wzorcowy model tej formy monizmu i dlatego ograniczymy analizę właśnie do niej.

Punktem wyjścia jest dla Armstronga próba wyselekcjonowania zestawu warunków czy kryteriów, która winna spełniać „dobra” teoria podmiotu (umysłu). Cel ten osiąga Armstrong poprzez formalną analizę i krytykę już istniejących, wybranych teorii przede wszystkim dualizmu, teorii atrybutu i behawioryzmu. Wymagania, którym winna sprostać teoria umysłu, to: 1) musi dopuszczać logiczną możliwość egzystencji bezcielesnego umysłu; 2) musi traktować zdarzenia umysłowe jako niezdolne do niezależnego bytu; 3) musi wyjaśniać jedność umysłu i ciała; 4) musi dopuścić zasadę numerycznego rozróżniania umysłów; 5) musi dopuszczać przyczynową interakcję umysłu i ciała; 6) musi wyjaśniać naturę świadomości; 7) musi wyjaśniać naturę intencjonalności stanów umysłowych; 8) musi być uzasadniona naukowo.¹ Taki zestaw warunków pozwala wyodrębnić te z ewentualnych kierunków badawczych, które nie mogą rokować szerszych nadziei poznawczych i tym samym krąg poszukiwanych rozwiązań poważnie ograniczyć, choć nie aż tak, by zredukować liczbę logicznie możliwych teorii do jednej. Armstrong jest tego świadom i własną propozycję traktuje jako jedną z możliwych, lepszą od konkurencyjnych o tyle, że rodzącą mniej trudności i bardziej zgodną ze współczesną wiedzą naukową i współczesną metodologią.

Główną tezę proponowanej koncepcji (teorii stanu centralnego — dalej TSC) formułuje Armstrong następująco: „(...) to, co rozumiemy przez umysł czy przez poszczególne procesy umysłowe, to tylko zachodzący w człowieku skutek pewnych bodźców i przyczyna pewnych reakcji zachodzących w człowieku. Wewnętrzna natura tych przyczyn i skutków nie jest objęta pojęciem umysłu (...). Zdaniem współczesnej wiedzy tym

¹ D. M. Armstrong: *Materialistyczna teoria umysłu*, Warszawa 1982, s. 54.

pośrednikiem między bodźcem i reakcją jest (...) centralny układ nerwowy albo, mówiąc prymitywniej i mniej dokładnie, lecz prościej — mózg”.²

Określenie umysłu jako identycznego z mózgiem, a stanów umysłowych jako identycznych z fizycznymi stanami mózgu pozwala w bardzo prosty sposób rozwiązać lub uchylić kilka trudności. Po pierwsze, pytanie o jedność umysłu i ciała staje się pytaniem o jedność mózgu i ciała: mózg jest elementem ciała — elementem sterującym. Po drugie, TSC dostarcza bardzo prostej zasady numerycznego rozróżniania umysłów: mają one odmienną lokalizację przestrzenną. Po trzecie — również pytanie o interakcję między umysłem i ciałem redukuje się do kwestii interakcji między mózgiem i ciałem. Po czwarte — zarówno w rozwoju filo-, jak i ontogenetycznym mózg powstaje stopniowo; nie ma więc sensu szukanie jakiegoś wyróżnionego momentu, nagłego zwrotu między sytuacją braku umysłu, a jego pojawieniem się. Wreszcie, nie ma konieczności — jak w behawioryzmie — odrzucania istnienia wewnętrznych stanów umysłowych (są nimi stany mózgu), co pozwala uniknąć związanych z takim odrzuceniem trudności.

Aby móc rozstrzygać inne pytania związane z umysłem, Armstrong znacznie rozszerza i uszczegółowia podstawową tezę TSC: W samej definicji stanu umysłowego jako „(...) stanu osoby, zdolnego do wywołania pewnego rodzaju zachowania”³ poszczególne słowa dookreśla następująco: „stan” oznacza również procesy i zdarzenia; „zdolny” obejmuje stany, które są bezpośrednimi przyczynami zachowań zewnętrznych, stany podobne do tych, które są przyczynami zachowań oraz stany mogące być przyczynami innych stanów umysłowych; „wywoływanie” winno być rozumiane w sensie fizycznym, co zakłada potraktowanie przyczyny i skutku jako odrębnych bytów oraz przyjęcie, że następstwo przyczynowe podlega jakiemuś prawu; „zachowanie” również winno być rozumiane jako zachowanie fizyczne.

Stany umysłowe zdefiniowane jako przyczyny zachowań mogą być świadome lub pozbawione świadomości. Istota świadomości polega na tym, że jest ona „(...) kolejnym stanem umysłowym «skierowanym» ku pierwotnym (wyjściowym) stanom wewnętrznym (...). W postrzeganiu mózg bada otoczenie. W świadomości postrzegania — inny proces mózgu bada ten proces badający (...). A więc świadomość czy doświadczenie (...) jest po prostu świadomością naszego własnego stanu umysłowego”.⁴

Nie wszystkie stany osoby, zdolne do wywołania zachowania, są stanami umysłowymi. Jako kryterium wyróżniania tych ostatnich proponu-

² *Ibid.*, s. 111—112.

³ *Ibid.*, s. 116.

⁴ *Ibid.*, s. 133—134.

je Armstrong ich „adekwatność”, to znaczy współmierność złożoności zachowania i jego przyczyny (stanu wewnętrznego).

Wśród zachowań mających przyczyny umysłowe szczególne miejsce zajmuje działanie celowe, to znaczy takie, które „jest łańcuchem działań zainicjowanych i podtrzymywanych przez stan umysłowy oraz kontrolowanych od początku do końca przez percepcje, działające jako przyczyny zwrotne stanu umysłowego”.⁵

Jeśli sprzężenie zwrotne między przyczyną działania (stanem umysłowym) a jego skutkami jest przedmiotem percepcji lub jakiegokolwiek postaci świadomości, to działanie celowe jest jednocześnie intencjonalnym: „Intencjonalny przedmiot celu, to po prostu ten stan rzeczy, do którego pcha nas przyczyna umysłowa”.⁶ A ponieważ sam cel „jest sytuacją, której p o s t r z e ż e n i e powoduje skasowanie przyczyny umysłowej, która zapoczątkowała i dotąd podtrzymywała działanie”⁷, to również postrzeżenia są stanami intencjonalnymi.

I wreszcie rozwiązaniem ostatniego z wielkich problemów, co najmniej od czasów Hume’a mającego zasadnicze znaczenie dla każdej teorii umysłu: co jest czynnikiem, mechanizmem czy zasadą integrującą różne stany (zdarzenia, procesy) w jeden umysł? Armstrong proponuje tutaj następującą odpowiedź: „(...) grupa zdarzeń stanowi pojedynczy umysł dlatego, iż wszystkie one są stanami, procesami lub zdarzeniami jednej rozciągłej s u b s t a n c j i. Podobieństwo, związek przyczynowy i pamięć są na równi ważne. Gdyby nie istniały rozległe związki tego rodzaju między różnymi stanami umysłowymi, charakteryzującymi jedną substancję, nie powinniśmy nazywać tej substancji umysłem. Ale pojęcie umysłu jest pojęciem substancji”.⁸

Dwie cechy (zalety?) tak zarysowanej teorii wyraźnie wybijają się na plan pierwszy: dyscyplina metodologiczna i konsekwentny materializm. Zakładana jednorodność ontologiczna umysłu i świata zewnętrznego pozwala uniknąć, rozpoznanych również przez Armstronga, niezbywalnych trudności dualizmu, związanych choćby ze sprzecznością między empirycznie stwierdzanym związkiem (oddziaływaniem) umysłu i ciała a implikowaną przez teorie dualistyczne logiczną niemożliwością takiego oddziaływania. Możliwe stało się również związanie umysłu z bodźcami i — co szczególnie istotne — z reakcjami. Dzięki temu umysł stał się elementem — i to koniecznym — szerszego systemu, tracąc charakter epifenomeny o niejasnych funkcjach, a zyskując biologiczny, życiowy i ewolucyjny sens. Włączenie umysłu do systemu obiektywnych, materialnych

⁵ *Ibid.*, s. 193.

⁶ *Ibid.*, s. 199.

⁷ *Ibid.*, s. 366.

⁸ *Ibid.*, s. 468—469.

procesów stwarza możliwość opisywania go i wyjaśniania w świetle obiektywnych prawidłowości, którym podlega cały ten system. Stwarza możliwość naukowego badania umysłu.

Mimo wskazanych wyżej ewidentnych zalet proponowanej przez Armstronga teorii umysłu trudno byłoby uznać ją za zadowalającą. Poważne zastrzeżenia muszą budzić zarówno rozstrzygnięcia pytań szczegółowych, jak i, co gorsza, przyjmowane założenia o charakterze ogólnoteoretycznym czy filozoficznym.

Najbardziej podstawowe i ogólne przesłanki teorii umysłu Armstronga to fizykalizm i redukcjonizm. Pierwszy z nich zakłada prostą i bardzo starą w tradycji filozoficznej (zarysowaną jeszcze przez Demokryta i następnie ugruntowaną przez mechanycyzm) ontologię; stanowi ją obraz świata jako struktury złożonej z jednorodnych jakościowo i elementarnych składników powiązanych równie jednorodnymi i elementarnymi oddziaływaniami (np. przyczynowo-skutkowymi), podległymi prawom dającym się zredukować do jednego elementarnego typu — do praw fizyki.

Taka skrajnie uproszczona (i przestarzała) ontologia ogólna ma jako swoją konsekwencję równie uproszczoną ontologię samego umysłu oraz struktury, której umysł jest elementem: bodziec (S) → umysł (M) → reakcja (R). Używanie terminu „struktura” w odniesieniu do $S \rightarrow M \rightarrow R$ jest zresztą niezbyt uzasadnione: ściśle rzecz biorąc nie stanowią one systemu, który jako całość określałby ich treść, w którym warunkowałyby się one wzajemnie. Schemat jest liniowy i otwarty: M jest skutkiem (fizycznym) S, a R — skutkiem M, ale każdy z tych elementów równie dobrze może istnieć niezależnie od pozostałych i niezależnie od tych akurat zależności przyczynowo-skutkowych. W rezultacie niemożliwe staje się zdefiniowanie ani M, ani R poprzez ich treść; trzeba się ograniczyć do twierdzeń: M jest skutkiem S, R jest skutkiem M.

Drugie oczywiste i zbyt daleko idące uproszczenie: umysł jest zjawiskiem czysto naturalnym, biologicznym (tzn. ostatecznie — fizycznym), jego rozwój jest tożsamy z biologiczną ewolucją mózgu, umysł ludzki różni się od zwierzęcego jedynie w sensie ilościowym. Są to konsekwencje fizykalizmu tak radykalnie sprzeczne zarówno z przekonaniem potocznymi, jak i z uzasadnionymi konstatacjami naukowymi, że muszą budzić wątpliwości co do wartości ich przesłanek.

Naturalizm i biologizm w pojmowaniu umysłu odślania swoje słabości nawet w samej teorii Armstronga. Pojmuje on świadomość jako stany umysłowe „skierowane” na inne, bardziej pierwotne stany (np. spostrzeżenia sytuacji fizycznej). Jeśli tak, jeśli na tym i tylko na tym polega istota świadomości, to jaki jest jej ewolucyjny sens biologiczny: jak mogło dojść do jej pojawienia się i dlaczego została utrwalona (jakie przewagi ewolucyjne dawała osobnikom, którzy ją osiągnęli)? Bez odwo-

łania się do przedmiotowych treści świadomości, do takich elementów lub własności środowiska życiowego, które wykraczają poza „nature” (pozabiologiczne relacje międzyludzkie? przedmioty i ich własności, które mają tylko pośredni sens biologiczny uzyskiwany poprzez uwikłanie w te relacje?). Odpowiedź na te pytania nie wydaje się możliwa.

Kolejnym problemem rozstrzygniętym w sposób wysoce niezadowolający jest pytanie o źródła integracji umysłu. Skoro — jak twierdzi Armstrong — elementarne stany umysłowe są bezpośrednimi skutkami oddziaływań zewnętrznych, to dlaczego nie dziedziczą odrębności i przypadkowości tych ostatnich, dlaczego poszczególne stany umysłowe stanowią jeden umysł, co jest czynnikiem je integrującym? Odwołanie się do przedmiotowych odniesień pierwotnych stanów umysłowych, do ich intencjonalności oraz próba „domknięcia” (choćby niepełna i niekonsekwentna) schematu $S \rightarrow M \rightarrow R$ poprzez wprowadzenie oddziaływań zwrotnych między jego elementami, mogłaby sugerować interesujący kierunek poszukiwań. Armstrong nie dostrzega tej perspektywy: wraca w obręb samego podmiotu, wskazując jako zasadę integracji stanów umysłowych ich „nośnik” — substancjalny mózg — i tym samym radykalnie ogranicza potencjalne możliwości własnej teorii.

Dualizm. Dla współczesnych teorii dualistycznych głównym problemem stało się pytanie o charakter relacji między stanami umysłowymi a procesami fizjologicznymi (neurofizjologicznymi). Rozstrzygnięcia tego problemu różnicują teorie dualistyczne w sposób bardziej istotny, niż odmienności w przyjmowanych przez nie interpretacjach natury umysłu. Tym samym istota sporu przeniosła się na kontrowersje między interakcjonizmem a paralelizmem psychofizycznym. Pierwszy z nich wyraźnie dominuje we współczesnych koncepcjach filozoficznych, drugi — cieszy się sporym uznaniem przede wszystkim na terenie psychologii.

Dla współczesnego dualizmu interakcjonistycznego szczególnie reprezentatywna i przydatna do dyskusji jest koncepcja lansowana przez Johna Ecclesa. Proponuje on wersję dualizmu metafizycznego konsekwentną aż do skrajności. Zarazem stara się utrzymać w ramach rygorów metodologii naukowej, a tezy formułuje w postaci możliwej — przynajmniej jego zdaniem — do weryfikacji empirycznej. Wśród paralelizmów psychofizycznych podobnymi zaletami wyróżnia się z kolei koncepcja Jeana Piageta. Obie teorie warte są uwagi a ich analiza może z wystarczającą dokładnością ujawnić główne przesłanki, twierdzenia i kłopoty obu form współczesnego dualizmu psychofizycznego.

Dla Ecclesa punktem wyjścia są braki monizmu redukcjonistycznego, a przede wszystkim jego niezgodność z dwojakiego rodzaju danymi empirycznymi. Pierwsze z nich to potoczna lub introspekcyjna wiedza o naturze stanów umysłowych, drugie — dane uzyskane z badań nad funkcjo-

nowaniem mózgu ujawniające niesamodzielność funkcjonalną procesów nerwowych.

Na pierwszą grupę składają się następujące argumenty:

1. Doświadczana świadomość ma zawsze charakter jednolity⁹, każdy jej akt koncentruje się na określonym aspekcie aktywności korowej. Świadczy to o nietożsamości świadomości i stanów mózgu: gdyby aktywność korowa była tożsama z procesami myślenia, to przeżywalibyśmy nieskończony chaos zdarzeń ciągle przebiegających w strukturach neuronowych mózgu.

2. Przedmiotem świadomości mogą być abstrakcyjne uogólnione idee, które nie mają żadnego skończonego modelu fizycznego (np. idea nieskończoności) i tym samym nie mogą mieć również żadnej reprezentacji w fizycznej strukturze mózgu. Świadczy to — zdaniem Ecclesa — nie tylko o nietożsamości umysłu i mózgu, ale również o funkcjonalnej autonomii umysłu: treści umysłowe mogą mieć swoje własne, niezależne od mózgu źródła.

3. Doświadczamy, że „(...) samoświadomy umysł może efektywnie działać na zdarzenia mózgowe”¹⁰: dysponujemy wolą, możemy dowolnie wywoływać określone procesy nerwowe, np. myśleć o czymś. Zdaniem Ecclesa fakt ten świadczy o istnieniu interakcji między umysłem i mózgiem, a charakter tej interakcji świadczy nie tylko o autonomii funkcjonalnej mózgu, ale również o jego samodzielności bytowej.

4. Praktyczne zachowania ludzkie mają charakter zintegrowany, całościowy, celowy. Nie mogą więc być traktowane jako bezpośrednie odpowiedzi na przypadkowe ze swej natury i chaotyczne oddziaływania zewnętrzne: musi istnieć jakieś źródło ich integracji. Eccles sądzi, że nie może nim być mózg, który sam takiej organizacji nie posiada; przeciwnie, to mózg musi być integrowany przez coś wobec niego zewnętrznego.

Drugą grupę przesłanek czy uzasadnień dualistycznej teorii umysłu stanowią dla Ecclesa niektóre rezultaty konkretnych badań naukowych nad funkcjonowaniem mózgu. Chodzi tu przede wszystkim o fakty ujawnione w związku z badaniami efektów komisurotomii (rozłączenia półkul mózgowych poprzez przecięcie spoidła wielkiego — *corpus callosum*) zapoczątkowanymi w latach pięćdziesiątych przez R. W. Sperry'ego. Badania te ujawniły między innymi następujące fakty:

a) pacjenci z bisekcją mózgu mogą operować językiem wyłącznie w odniesieniu do bodźców umieszczonych w prawym polu widzenia (ponieważ włókna nerwowe przewodzące bodźce z lewej i prawej połowy ciała krzy-

⁹ K. R. Popper, J. C. Eccles: *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Berlin—London 1977, s. 361.

¹⁰ *Ibid.*, s. 362.

żują się, bodźce z lewej połowy ciała docierają do prawej półkuli i odwrotnie), mogą też świadomie operować prawą ręką, przeżywać emocje, sterować funkcjami lokomotorycznymi;

b) bisekcja blokuje świadome przeżywanie bodźców docierających do prawej półkuli, a przede wszystkim blokuje możliwość werbalnego reagowania na te bodźce;

c) pacjenci z bisekcją mózgu mogą prawidłowo wskazywać (lewą ręką) obiekty z lewego pola widzenia i prawidłowo identyfikować je dotykowo. Mogą prawidłowo przyporządkować obrazek przedmiotowi, ale nie są tego świadomi i nie potrafią tego obrazka nazwać;

d) mózg człowieka jest więc (w odróżnieniu od wszystkich innych organizmów) zróżnicowany funkcjonalnie: w półkuli prawej zlokalizowana jest niewerbalna pamięć obrazowa, rozpoznawanie melodii, dotykowe rozpoznawanie bodźców i różnicowanie przestrzeni, w lewej — rozumienie wypowiedzi językowych, czytanie, analiza pojęć, operacje matematyczne i logiczne oraz przeżycia świadome.

Zdaniem Ecclesa fakty powyższe empirycznie uzasadniają przekonanie o nietożsamości umysłu i mózgu; ten pierwszy ma być bytem autonomicznym, pozostającym w interakcji z niektórymi strukturami mózgowymi i jest w sposób konieczny związany z kompetencjami językowymi. Interakcja owa ma polegać na dwustronnym oddziaływaniu: umysł ukierunkowuje, strukturalizuje i integruje procesy nerwowe i jednocześnie odczytuje informację z określonych struktur mózgu.

Trudno zauważyć jakkolwiek istotną różnicę między taką propozycją a starym dualizmem kartezjańskim (sam Eccles zresztą jest skłonny uznać siebie za kontynuatora koncepcji Kartezjusza), o ile ten ostatni zostanie zinterpretowany interakcjonistycznie, a nie paralelistycznie. Do paralelizmu Eccles odnosi się niezwykle krytycznie, głównie z powodu zakładanego tam obrazu umysłu jako biernego, nie mającego żadnego wpływu na ciało.

O słabości tego argumentu najdobitniej świadczy fakt, że J. Piaget z tego samego powodu opowiada się właśnie za paralelizmem. Przyjęcie interakcji (w sensie przyczynowo-skutkowym) musi — argumentuje Piaget — prowadzić do sprzeczności: oddziaływanie świadomości na organizm wymaga przypisania tej pierwszej jakiejś „siły” czy „energii” mogącej przekształcać się w energię fizyczną, a tym samym — mającej jakiś sens więcej niż tylko metaforyczny. Równie nie do przyjęcia jest oddziaływanie przyczynowe organizmu na świadomość: „(...) aby te materialne procesy wpływały na świadomość byłoby konieczne, by znalazły w niej »punkt przyłożenia«, którego natura byłaby z nim jednorodna w sensie przenoszenia masy, przyspieszenia, siły wprawiającej w ruch,

zmniejszenia oporu itp.”¹¹ A przecież jest oczywiste, że „wszystkie te pojęcia wprost bądź pośrednio zakładają pojęcie masy lub substancji, które pozbawione jest jakiegokolwiek sensu w sferze świadomości” i tym samym „pojęcie przyczynowości jest niestosowalne do świadomości”.¹²

Nie znaczy to oczywiście, że między zjawiskami fizjologicznymi (materialnymi) a psychicznymi brak jest jakiegokolwiek korespondencji. Pozostają one w relacji izomorfizmu w tym sensie, że określone struktury świadomościowe dadzą się jednoznacznie przyporządkować określonym strukturom neurologicznym. Podstawą takiego przyporządkowania nie jest jednak związek przyczynowy, albowiem realizuje się on jedynie w obszarze zjawisk neurologicznych (czy szerzej — materialnych), a nie w sferze świadomościowej. Stany świadomości opisywane muszą być w terminach znaczeń, a podstawą ich strukturalizowania są relacje typu implikacyjnego. Dlatego właśnie nie istnieją żadne podstawy do bezpośredniego wiązania poszczególnych stanów świadomości z jakimiś procesami nerwowymi. Wiązane mogą być jedynie całe świadomościowe i nerwowe struktury, o ile relacja implikacji wiążąca stany świadomości odwzorowuje relację przyczynową wiążącą stany nerwowe lub na odwrót.

Tak zaprojektowany dualizm ma u Piageta charakter wyraźnie metodologiczny. Przedmiotem psychologii winny być wyłącznie stany podmiotowe traktowane jako samodzielny i poznawczo zamknięty krąg zjawisk, dający się opisywać i wyjaśniać bez potrzeby odwoływania się do zjawisk innego typu: „(...) za każdym razem, kiedy w psychologii inteligencji mamy do czynienia z jakąś strukturą, można prześledzić jej genezę, poczynając od innych, bardziej elementarnych struktur, które same nie stanowią początków absolutnych, ale przez wcześniejszą genezę pochodzą ze struktur jeszcze bardziej elementarnych. (...) Wszystkie te konstrukcje sięgają coraz dalej do struktur poprzedzających i prowadzą nas ostatecznie (...) do zagadnienia biologicznego”.¹³ Sens cytowanej wypowiedzi jest jednoznaczny: każda struktura psychiczna ma swoją genezę w innej strukturze psychicznej. Tam, gdzie kończy się ciąg coraz bardziej elementarnych, genetycznie powiązanych struktur psychicznych, kończy się psychologia i zaczyna biologia. Zadaniem psychologii jest poznawanie własności struktur psychicznych i wyjaśnianie ich genezy, która zawsze tkwi w innej strukturze psychicznej, zatem pytanie o ewentualną poza-psychiczną genezę najbardziej elementarnych struktur podmiotowych wykracza poza przedmiot psychologii i na jej terenie nie może być roz-

¹¹ J. Piaget: *Charakter objasnienija w psychologii i psychologiceskiej paralizm*, [w:] P. Fraisse, J. Piaget: *Ekspierimentalnaja psychologija*, Moskwa 1966, s. 188.

¹² *Ibid.*, s. 190.

¹³ J. Piaget: *Studia z psychologii dziecka*, Warszawa 1966, s. 148.

strzygane. Równie nierozstrzygalne musi być pytanie o naturę paralelizmu: jakie czynniki, mechanizmy czy powody sprawiają, że relacje przyczynowe wiążące procesy neurofizjologiczne i relacje implikacji wiążące zjawiska psychiczne mimo wszystko stanowią swe odwzorowanie? Tak pojęty paralelizm musi być przyjęty jako najogólniejszy postulat metodologiczny bez potrzeby (i, dodajmy, możliwości) podania jakichkolwiek jego uzasadnień ontologicznych.

Zważywszy, że każda nauka musi mniej lub bardziej arbitralnie wyznaczyć granice swego przedmiotu i granice stopnia fundamentalności koniecznych w niej wyjaśnień, postulowany przez Piageta paralelizm można w ostateczności zaakceptować jako metodologiczny program psychologii, przynajmniej dla określonego poziomu jej rozwoju teoretycznego.

Trudno natomiast znaleźć jakiegokolwiek usprawiedliwienie dla dualizmu inerakcjonistycznego. Ten w wersji Ecclesa nie jest jedynie propozycją metodologiczną, lecz ontologią podmiotu. Ontologią, której Margolis nie waha się zakwalifikować jako „skandal filozoficzny”, mając na myśli przede wszystkim sprzeczność logiczną zawartą w tezie o interakcji między dwoma bytowo odrębnymi substancjami: materialnym mózgiem i niematerialnym umysłem. Sprzeczności tej można uniknąć jedynie poprzez odrzucenie interakcji lub rezygnację z pojmowania podmiotu (tutaj: umysłu) jako idealnej substancji. Pierwsze rozwiązanie Eccles odrzuca ze względu na jego niezgodność zarówno z danymi neurofizjologii i psychologii, jak i z potocznymi intuicjami. Drugie rozwiązanie również odrzuca, ale z powodów najwyraźniej pozamerytorycznych (ideologicznych? światopoglądowych?): dane naukowe przywoływane dla uzasadnienia tezy o ontycznej autonomii umysłu nie implikują bowiem takiego przekonania nawet w przypadku ich interpretacji tak stroniczej, jak Ecclesowska. W rezultacie propozycja Ecclesa ma walory przede wszystkim negatywne: dobitnie ujawnia niedostatki, uproszczenia czy błędy teorii identycznościowych. W warstwie pozytywnej zaś więcej stwarza trudności niż wyjaśnia: skonfrontowana z pytaniami, na które winna odpowiadać zadowalająca teoria podmiotu (choćby tymi, które zestawiał Armstrong) najczęściej jest wobec nich bezradna. I co gorsza, nie pozwala nawet na określenie warunków, których spełnienie mogłoby rokować nadzieję na pomyślne atakowanie tych pytań.

E m e r g e n t y z m. Współczesny dualizm, zarówno metafizyczny jak i metodologiczny, jest reakcją na teorie skrajnie monistyczne (takie jak behawioryzm czy teoria identyczności) i ich metodologiczne trudności. Szczególnie silne sprzeciwy budzi charakterystyczny dla tych teorii wyrażny, a często skrajny, redukcjonizm: przekonanie o możliwości sprowadzenia (zredukowania) praw rządzących dowolnym typem (poziomem) zjawisk do praw poziomu genetycznie lub funkcjonalnie prostszego,

a w skrajnych przypadkach (Armstrong) do poziomu elementarnego (fizycznego). Sprzeciw ten wydaje się być uzasadniony dwojako: po pierwsze, przekonanie o jednopoziomowej strukturze rzeczywistości i o możliwości redukcji wszelkich praw do jednego ich typu w dzisiejszej nauce nie znajduje jak dotąd wystarczających uzasadnień; po drugie, teorie podmiotu bazujące na tych przesłankach nie przyniosły na tyle ewidentnego sukcesu poznawczego, aby mógł on stać się z kolei argumentem na rzecz tych przesłanek. W tej sytuacji coraz częściej zaczęły dochodzić do głosu teorie podmiotu konstruowane w oparciu o metodologie antyredukcjonistyczne. Ich główne przesłanki to: przyjęcie obrazu rzeczywistości jako struktury kilku jakościowo zhierarchizowanych poziomów; przekonanie o niemożności pełnej redukcji praw „wyższego” poziomu do praw poziomów niższych; przekonanie o niewywodliwości wiedzy o poziomach wyższych z wiedzy (nawet pełnej) o poziomach niższych; przekonanie o genetycznych związkach między poziomami: poziomy wyższe wywodzą się z niższych, a ich jakościowa odmienność jest rezultatem „emergencji”, „fulguracji”, „skoku jakościowego”.

Antyredukcjonizm oraz hipoteza emergencji i strukturalnego zróżnicowania rzeczywistości są przesłankami na tyle ogólnymi, że nie implikują jakiejś jednej teorii podmiotu. Można przyjąć, że emergencje dotyczą cech albo funkcji, albo substancji. Związek między emergentnymi poziomami można widzieć jako wyłącznie genetyczny bądź również jako aktualny. Tym samym podmiot można w ramach emergentyzmu traktować jako nowy jakościowo atrybut lub funkcję układów materialnych (pozostając na gruncie monizmu metafizycznego) albo jako twór genetycznie związany z układem materialnym (nerwowym), ale aktualnie autonomicznym bytowo. W tym przypadku będzie to złagodzona forma dualizmu. Wyodrębnienie, obok monizmu i dualizmu (i ich odmian), emergentyzmu nie tworzy więc podziału rozłącznego, ale uzasadnione jest metodologicznie.

Spośród najbardziej znanych autorów tak wyodrębnionego emergentyzmu wyliczyć można między innymi: K. Lorenza, C. F. v. Weizsäckera, H. V. Ditfurtha, J. Margolisa, K. Poppera.

Ten ostatni zasłużenie cieszy się szczególnym zainteresowaniem, proponuje bowiem teorię podmiotu indywidualnego traktowanego z jednej strony jako nieredukowalny rezultat emergencji i z drugiej strony — jako poziom rzeczywistości genetycznie pierwotny wobec kolejnej emergentnej sfery. Dzięki temu możliwy stał się opis podmiotu w kontekście całego bogactwa jego odniesień do innych poziomów rzeczywistości. Pod tym względem teoria Poppera ujawnia poznawcze możliwości emergentyzmu znacznie dobitniej niż inne.

W strukturze rzeczywistości wyróżnia Popper trzy warstwy (Światy)

powiązane ze sobą genetycznie. Pierwszy z nich (W_1) obejmuje wszystkie obiekty, stany i procesy fizyczne, organizmy żywe jako systemy molekuł, a także wszystkie materialne nośniki treści kulturowych: książki, biblioteki, dzieła sztuki itd. Świat drugi (W_2), to niektóre wyróżnione funkcje organizmów: postrzeganie, myślenie, pamięć, wyobraźnia, emocje, stany wolicjonalne i wszystkie subiektywne treści świadomości. Świat trzeci (W_3) współtworzą wytwory ludzkiego umysłu, obiektywne treści świadomości, takie jak: teorie naukowe, dzieła sztuki, mity, narzędzia, instytucje społeczne, język¹⁴. Treści składające się na W_3 mogą być „wcielone”, utrwalone, (np. teorie naukowe — w druku, mit — w umyśle), ale nie jest to koniecznym warunkiem ich istnienia. Mogą one istnieć, a często faktycznie istnieją, jako byty niewcielone (np. sprzeczność w teorii naukowej może istnieć, mimo że nikt nie jest jej świadom). Dlatego: „Całość Świata₃ jest nigdzie, tylko niektóre, poszczególne obiekty Świata, są niekiedy wcielone (...)”¹⁵

Wszystkie trzy Światy związane są genetycznie, a zarazem właściwa jest im autonomia w zakresie ich statusu ontologicznego. W_2 wywodzi się genetycznie z W_1 a W_3 jest wytworem ludzkich umysłów (W_2). Jednocześnie związek W_3 z W_2 i W_1 nie ma charakteru koniecznego: wprawdzie wiele elementów W_3 jest wcielonych bądź w substracie materialnym, bądź w świadomości, to jednak kultura może istnieć i rozwijać się również niezależnie od jej materialnych nośników i niezależnie od jej psychicznej internalizacji. Podobna autonomia właściwa jest świadomości W_2 względem W_1 (mózgu i procesów nerwowych). Świadomość związana jest nie z prostym odczuwaniem zmysłowym, ale z intelektualnym, teoretycznym uchwytnością i rozwiązaniem problemu; doświadczenie zmysłowe jest w tym procesie jedynie narzędziem i to narzędziem podporządkowanym teorii: nawet najprostsza obserwacja jest jednocześnie interpretacją, jest sterowana przez problemy, oczekiwania, przeświadczenia, przez teorię. W rezultacie, w procesie rozwiązywania problemów „Świat₁ nie jest koniecznie zaangażowany bądź też, że Świat₁ jest zaangażowany jako epifenomen Świata₂”¹⁶. Tak więc, podobnie jak istnienie elementów Świata₃ nie jest z konieczności związane z jakimikolwiek wcieleniami, tak samo treści Świata₂ nie są z konieczności związane z W_1 (mózgiem i procesami nerwowymi).

Autonomia bytowa przysługuje poszczególnym Światom wobec Światów niższych (W_3 wobec W_2 i W_2 wobec W_1), ale nie odwrotnie, a przynajmniej nie w tym samym sensie. W_1 jest jedynie epifenomenem W_2 , a W_2 epifenomenem W_3 . W tej sytuacji zarówno rzeczywiste formy istnie-

¹⁴ Popper, Eccles: *op. cit.*, s. 38.

¹⁵ *Ibid.*, s. 537.

¹⁶ *Ibid.*, s. 537.

nia umysłu (W_2), jak i jego rozwój określane są przez W_3 . Tym samym zrozumienie ludzkiego umysłu i świadomości może być osiągnięte jedynie poprzez tworzenie, odtwarzanie i poznawanie W_3 .

Obiekty W_3 pojawiają się jako rezultaty ludzkiej aktywności. Często są one niezamierzone. Zaistniawszy, zyskują jednak autonomię, stają się przedmiotami, które mogą być badane i poznawane. Wiedza o nich, ich psychiczna internalizacja zaczyna funkcjonować jako teoria świata, w którym człowiek działa, stanowiąc dla działania zbiór programów czy dyspozycji. Tak rodzi się świadomość, za pośrednictwem której obiekty W_3 mogą oddziaływać na W_1 , i której główną funkcją biologiczną jest generowanie teorii, programów, świadomych przewidywań kolejnych przyszłych zdarzeń. Tego rodzaju programami dysponują oczywiście również zwierzęta i w tym sensie są one świadome. Człowiek, dzięki językowi, jest ponadto zdolny zrefleksować siebie samego, uzyskując samoświadomość, jaźń, stając się osobą. Jako osoby jesteśmy więc w całości wytworem W_3 .¹⁷

Proponowana przez Poppera teoria podmiotu (umysłu, W_2) zawiera kilka niewątpliwie obiecujących i wartych uwagi rozwiązań. Główne z nich — jak się wydaje — to:

a) rezygnacja z próby wyprowadzenia swoiście ludzkiej podmiotowości (samoświadomości, jaźni, osobowości) z ewolucji czysto biologicznej i poszukiwanie jej źródeł i treści w ewolucji kulturowej. Nie jest to od czasów co najmniej Hegla z jednej, i Marksa z drugiej strony, szczególna nowość, ale w sytuacji wyraźnego zdominowania współczesnych badań podmiotowości przez nastawienie naturalistyczne może pretendować do oryginalności;

b) poszukiwanie źródeł świadomości nie w kontemplacji, samoobserwacji, introspekcji, ale w kulturowej, społecznej aktywności skierowanej na uchwycenie, odtworzenie i tworzenie przedmiotów Świata₃ — w sferze istniejących poza organizmem i poza umysłem środków i przedmiotów działania;

c) stworzenie obrazu podmiotowości, który nie implikuje ani konieczności jej redukcji do neurofizjologicznych (fizycznych) procesów mózgowych, ani konieczności przydawania jej statusu przeciwstawnej ciału substancji. W tym drugim przypadku stanowisko Poppera nie jest jednoznaczne: z jednej strony odrzuca on substancjalizm, z drugiej — opisuje umysł „jako coś, co wydaje się istotne dla jedności i ciągłości odpowiedzialnej osoby”¹⁸, jako „quasi-substancję”, która integruje osobę (jaźń) i jej działanie.

¹⁷ *Ibid.*, s. 144.

¹⁸ *Ibid.*, s. 146.

Wymienione ewidentne zalety teorii Poppera nie mogą jednak przysłonić jej równie wyraźnych słabości, z których następujące należą niewątpliwie do najważniejszych:

1) Świat₃ został w znacznym stopniu zmystyfikowany: jest on wprawdzie wytworem człowieka i jego przedmioty należą zarazem do W_1 , ale ich strona materialna traktowana jest jako całkowicie nieistotna. Główny nacisk kładzie Popper na znaczeniowy aspekt przedmiotów kultury, których wcielenie nie jest koniecznym warunkiem ani ich istnienia, ani rozwoju. W ten sposób znaczeniowy aspekt przedmiotów W_3 , wbrew intencjom autora, substancjalizuje się, nabiera autonomii wobec W_1 i tym samym może być odnoszony nie do człowieka, lecz co najwyżej do umysłu;

2) świat materialny (zarówno przyrodniczy, jak i materialny aspekt kultury) i materialne działania ludzkie traktowane są jako pozbawione jakiegokolwiek roli umysłotwórczej, więcej: mają być jedynie wcieleniami, i to niekoniecznymi, W_3 . Innymi słowy: W_1 , a szczególnie mózg, procesy nerwowe i materialna aktywność są jedynie substratem W_2 (jaźni), pozbawionym wszelkiej roli w konstytuowaniu treści W_2 . Są więc one pojmowane w sposób naturalistyczny;

3) mistyfikacja przedmiotów kultury z jednoczesnym naturalizmem w pojmowaniu W_1 czynią niemożliwym stworzenie całościowego, harmonijnego i jednolitego obrazu rzeczywistości: związki między W_1 , W_2 i W_3 wprawdzie istnieją, ale nie mają charakteru koniecznego; jeśli idziemy (poznawczo) od W_1 do W_2 , to ten drugi jawi się jako całkowicie nieprzewidywalny rezultat emergencji, której natura pozostaje całkowicie nieuchwytna. Tak samo wygląda przejście od W_2 do W_3 . Analiza kierunku przeciwnego jest równie mało efektywna poznawczo, jako że W_2 jawi się jedynie jako epifenomen W_3 , a W_1 — jako epifenomen W_2 .

Przedstawione główne tendencje czy kierunki badań podmiotowości, a szczególnie podmiotowości ludzkiej, nie wyczerpują ani zakresu stawianych w literaturze przedmiotu problemów, ani tym bardziej możliwych propozycji ich rozwiązań. Tym niemniej są wystarczająco reprezentatywne, aby w oparciu o ich analizę można było pokusić się przynajmniej o próbę zebrania wniosków co do założeń, przesłanek, tendencji i kierunków poszukiwań, które zdają się być błędne: prowadzą do zasadniczych trudności, implikują tezy sprzeczne z danymi naukowymi lub sprzeczne logicznie, redukują obraz podmiotu do jedynie niektórych jego aspektów, zawężają nadzieję i perspektywy poznawcze. Wniosków takich, jak się wydaje, jest kilka.

1. Bodajże najwięcej i najpoważniejszych trudności teoretycznych implikowanych jest przez tendencje do substancjalizacji podmiotu. Przypisywanie podmiotowi autonomii bytowej, nawet w przypadku Poppera, który w odróżnieniu od Armstronga i Ecclesa zdaje się

mieć świadomość braku jakichkolwiek ku temu merytorycznych podstaw i negatywnych tego konsekwencji teoretycznych, jest na tyle powszechne, że każe zastanowić się nad jego rzeczywistymi przyczynami. Jeśli pominać względy o charakterze ideologiczno-światopoglądowym, pozostanie szukanie tych przyczyn w dziedzicznym po materializmie mechanistycznym i do dzisiaj niestety powszechnym substancjalistycznym pojmowaniu samej materii. Zmusza ono albo do odrzucenia jakiegokolwiek jakościowej odrębności podmiotu (teorie identyczności) albo, przy utrzymaniu tej odrębności, do przydania podmiotowi odrębnego w stosunku do substancjalnej materii (a czasem mu przeciwstawnego) sposobu egzystencji.

2. Substancjalizacja podmiotu, redukując z konieczności zakres możliwych odpowiedzi na pytanie o charakter relacji między podmiotem a światem materialnym do dyzjunkcji: są tożsame czy są odrębnymi bytami, pociąga za sobą redukcję i nieuzasadnione uproszczenie ontologii człowieka i ludzkiego świata. W przypadku rozstrzygnięć identycznościowych z pola uwagi uchodzi cała sfera aktywności i uwikłań kulturowych, czyli sfera znaczeniowo-symboliczna: człowiek musi być traktowany naturalistycznie jako twór ewolucji biologicznej całkowicie podległy jej (i wyłącznie jej) prawom. Rozstrzygnięcia dualistyczne (Eccles) prowadzą do mistyfikacji świadomości (i kultury) rugując z ludzkiego świata całą sferę przedmiotów i działań materialnych. W obu przypadkach całe bogactwo ludzkiej świadomości i ludzkiego świata zostaje zredukowane do jednego jedynie ich aspektu, który następnie jest generalizowany, aż do jego mistyfikacji.

Jako dodatkowy argument na rzecz konieczności odrzucenia substancjalizmu w pojmowaniu podmiotu może posłużyć teoria Poppera, która świadczy, że samo jego ograniczenie nie może być wystarczające: w najlepszym razie prowadzi ono (jak właśnie u Poppera) zarówno do naturalizmu w pojmowaniu procesów nerwowych i materialnej aktywności ludzkiej, jak i do mistyfikacji świadomości i przedmiotów kultury, tyle tylko, że w nieco złagodzonej formie.

3. Sformułowane wyżej uwagi nie muszą mieć zastosowania do dualizmu w wersji paralelistycznej, o ile ta ostatnia formułowana jest wyłącznie jako dyrektywa metodologiczna dla psychologii. Trzeba jednak dodać, że jest to dyrektywa radykalnie ograniczająca perspektywy poznawcze: wyznacza zamknięte granice przedmiotu psychologii, ogranicza zakres możliwych wyjaśnień do zamkniętego kręgu zjawisk psychicznych, uniemożliwia psychologii poszukiwanie uzasadnień własnych podstaw i radykalnie hamuje proces teoretyzacji wiedzy psychologicznej.

SUMMARY

The contradiction between Kant's subjective apriorisms and the postulate of objectivity of cognition made it one of the most urgent tasks of modern philosophy to investigate and explain the real nature and structure of the subject. Attempts undertaken by students of different philosophical orientations and currents have so far failed to yield satisfactory results despite the use of considerable achievements of physiological, neurological, psychological studies.

An analysis of the main contemporary theories of the subject permits to hope, if not for positive conclusions, then at least for a presentation of those assumptions, premises, tendencies and directions of search that lead to difficulties and imply theses contradictory to scientific data or to logic, thereby making it impossible to construct a theoretically satisfactory conception of the subject.