

*Reflections on Philosophy: Introductory Essays*, ed. by L. McHenry, F. Adams, New York: St. Martin's Press 1993, ss. XII + 227.

Rozmaitego rodzaju wprowadzenia i wstępy do filozofii stanowią bardzo dużą część współczesnych publikacji filozoficznych. Niektóre z nich okazują się użyteczne w praktyce dydaktycznej, natomiast inne mają ograniczone zastosowanie z uwagi na swą wybiórczość, stronniczość i małą przystępność. Wad tych starali się uniknąć redaktorzy recenzowanego tomu. Składa się on z napisanych przez różnych autorów 11 rozdziałów, prezentujących kolejno: pojęcie filozofii, logikę, metafizykę, epistemologię, etykę, filozofię polityczną, estetykę, filozofię religii, kwestię personalnej identyczności, filozofię umysłu oraz naukę kognitywną. Książkę zamyka krótki dodatek na temat pisania prac filozoficznych. Zasadniczo filozofia przedstawiana jest w tym tomie od strony jej głównych dyscyplin oraz ich problematyki. Pewną niekonsekwencją jest więc w tym kontekście osobny rozdział o personalnej identyczności, czyli tożsamości osobowej, tym bardziej że jego problematyka mogłaby bez większych trudności zostać włączona do rozdziału o metafizyce lub filozofii umysłu.

W rozdziale wprowadzającym Leemon M c H e n r y stara się krótko określić, czym jest filozofia, i rozwiać niektóre z rozpowszechnionych nieporozumień, jakie wokół niej narosły. Po uwagach dotyczących filozoficznego zaangażowania wszelkich definicji filozofii i nieadekwatności etymologicznego określenia filozofii jako „miłości mądrości” Autor zwraca uwagę na dwie charakterystyczne cechy tego działu ludzkiej wiedzy. Po pierwsze, filozofia ma charakter racjonalny, tzn. stawia i rozwiązuje swoje problemy kierując się jedynie szeroko pojętymi racjami rozumowymi, a nie na przykład uczuciami, autorytetami i potocznymi, utartymi przekonaniem. Po drugie, przedmiotem zainteresowania filozofii są najogólniejsze zagadnienia dotyczące natury świata i takich sfer ludzkiej aktywności, jak nauka, religia, polityka, moralność, prawo, sztuka, historia czy medycyna. Są to w pewnym sensie zagadnienia „wyższego rzędu”, a uzyskiwane na nie odpowiedzi wzbogacają i poszerzają nasze rozumienie rzeczywistości i nas samych, lecz bynajmniej nie dostarczają nam nowych szczegółowych informacji. Konkluzją tych rozważań jest następująca próbna definicja filozofii: „[...] filozofia jest racjonalnym, krytycznym badaniem fundamentalnych kwestii o najwyższej ogólności, które nie dadzą się rozwiązać przez nauki empiryczne” (s. 5).

Czy można uznać to określenie za zadowalające, rzecz jasna zważywszy, że zostało ono podane w ramach elementarnego wprowadzenia do filozofii, a nie na użytek wyrafinowanych dociekań metafizycznych? Wydaje się, że tylko do pew-

nego stopnia. O ile większych zastrzeżeń nie budzi zwrócenie uwagi na racjonalny i krytyczny charakter filozofii (choć oczywiście nie jest to cecha o jednakowej doniosłości dla wszystkich bez wyjątku koncepcji filozofii), to uwagi o specyficzności problemów filozoficznych pozostawiają wiele do życzenia. McHenry twierdzi, że są to problemy o najwyższej ogólności, „wyższego rzędu” i że wymykają się one procedurom rozstrzygania stosowanym przez nauki empiryczne. Najwyższą ogólność trudno uznać za cechę wyróżniającą samych tylko problemów filozoficznych. Przecież również wiele problemów fizyki teoretycznej czy kosmologii (dotyczących struktury materii lub modeli wszechświata), a także nauk formalnych (dotyczących np. własności liczb i zbiorów) to zagadnienia o najwyższej ogólności. Z kolei owo wymykanie się czy odporność na procedury rozstrzygania nauk empirycznych nie sięga sedna sprawy, gdyż można zasadnie przypuszczać, że jest tak z uwagi na pewną głębszą, specyficzną własność problemów filozoficznych. Wskazuje na nią wzmianka o tym, że są to zagadnienia „wyższego rzędu”, lecz nie jest ona przez McHenry’ego dostatecznie rozwinięta. Jednym ze znanych sposobów jej eksplikacji, preferowanym przez filozofów analitycznych, jest konstatacja, że problemy filozoficzne nie dotyczą wprost rzeczywistości empirycznej lub formalnej, lecz pojęć, których używamy do jej opisu i wyjaśniania. Krótko mówiąc, problemy filozoficzne to problemy pojęciowe. Ale McHenry raczej nie przychyliłby się do takiego posunięcia. Świadczą o tym podane przez niego przykłady problemów filozoficznych oraz – bardziej dobitnie – rozdział o metafizyce, którego jest również autorem.

Metafizykę definiuje McHenry w nawiązaniu do Arystotelesa jako „systematyczne badanie najogólniejszych zasad rzeczywistości” (s. 36). Są to zasady zakładane przez nauki szczegółowe, lecz wymykające się metodom tych nauk. Oznacza to, że empiryczne procedury – obserwacja i eksperyment – nie pozwalają na ustalenie tych zasad. Metafizyczne procedury badania najbardziej zbliżone są do tych, którymi posługują się matematycy i fizycy teoretyczni. Ich siłą napędową jest logika i aprioryczne rozumowanie.

Rezultatem tej charakterystyki, być może nie do końca zamierzonym, jest obraz metafizyki bardziej pokrewnej tradycji racjonalistycznej (metafizyka jako aprioryczne badanie najgłębszej struktury rzeczywistości) niż tradycji arystotelesowskiej, mającej przecież nachylenie empiryczne. Wydaje się, że powodem takiego stanu rzeczy jest zbyt pośpieszne utożsamienie przez McHenry’ego wszelkiej aktywności poznawczej, która nie jest obserwacją lub faktycznym eksperymentowaniem, z czysto apriorycznym rozumowaniem. Nie jest to uprawnione, bo przecież tzw. eksperymenty myślowe znane z fizyki czy filozofii trudno uznać za czysto aprioryczne. Po pierwsze, chociaż nie wymagają one gromadzenia nowych informacji empirycznych, to jednak opierają się na powszechnie dostępnym materiale doświadczalnym lub wcześniej ustalonych wynikach naukowych. Po drugie, ich konkluzje nie są tylko kwestią prostego zastosowania zasad logicznych, lecz również skomplikowanych rozważań dotyczących tego, co pojmowalne i wyobrażalne, które w mniej lub bardziej pośredni sposób kształto-

wane są przez nasze doświadczenie świata. W pewnym momencie McHenry zdaje się mieć świadomość tej sprawy, dodając po stwierdzeniu, iż głównym narzędziem metafizyki jest logika, zastrzeżenie, że „intuicja i wgląd są równie, jeśli nie bardziej, ważne”; niemniej jednak wiele innych fragmentów jego wywodów sugeruje, że skłonny jest on umieszczać intuicję i wgląd tylko w warstwie heurystycznej, opierając uzasadnianie metafizyczne głównie na apriorycznych ustaleniach logicznych.

Zdaniem McHenry'ego sednem metafizyki są kwestie ontologiczne, tj. dotyczące tego, co istnieje, jakie są rodzaje bytów i które z nich należy uznać za podstawowe. Jeśli wszystkie sądy czy zdania uważane przez nas za prawdziwe będziemy brali dosłownie, to „zaludnimy” wszechświat nie tylko konkretnymi obiektami, czyli jednostkowymi substancjami (ludźmi, zwierzętami, roślinami, kamieniami, samochodami itd.) oraz ich własnościami czy jakościami (dwunożnością, kolorem, kształtem, cechami charakteru itd.), lecz również abstrakcyjnymi bytami matematycznymi czy logicznymi (liczbami, zbiorami, relacjami, funkcjami, figurami geometrycznymi itd.). Ponadto obok światów aktualnych czy rzeczywistych będziemy musieli przyjąć rój, tak czy inaczej interpretowanych, światów możliwych. Grozi to metafizycznym przeludnieniem i zaśmieceniem wszechświata. Sytuacja taka skłania wielu ontologów do jakiegoś uporządkowania i zredukowania – w imię zasady teoretycznej ekonomii – owego „bytowego bogactwa”.

Jedną z takich prób jest ewentystyczna ontologia procesualistyczna, w której fundamentalną kategorią bytową jest zdarzenie. Tradycyjnie przez zdarzenie rozumie się jakąś zmianę w substancjalnym podmiocie. Ale zdarzenie może też być pojęte jako podstawowy, niepowtarzalny składnik rzeczywistości, o określonej strukturze i parametrach czasoprzestrzennych. Ową strukturę nadają zdarzeniu własności, które z kolei są powtarzalne. W ontologii tej – pisze McHenry – „zwykła zależność zdarzeń od poszczególnych substancji zostaje odwrócona, tak że zdarzenia stają się podstawowymi bytami, na kanwie których spostrzegamy ciągłość przedmiotów. Przedmioty są tu interpretowane w kategoriach trwających w czasie układów własności, stąd też pojęcie substancji jako tożsamościowej podstawy własności okazuje się zbyteczne. Substancja zostaje wyeliminowana z naszej ontologii” (s. 44).

Z dużą rezerwą odnoszę się do tego zdarzeniowego czy ewentystycznego redukcjonizmu ontologicznego. Nie wydaje się bowiem, aby tylko dwie podstawowe kategorie – zdarzenie i własność – były w stanie wytłumaczyć wszystkie fenomeny ontologiczne. Jeśli bowiem przyjąć, że własności powtarzają się w różnych numerycznie zdarzeniach, to tak naprawdę trzeba przyjąć zarówno istnienie abstrakcyjnie pojętych własności, jak też ich konkretyzację czy realizację w poszczególnych dziejących się zdarzeniach. Odpowiedzią na tę sugestię może być stwierdzenie, że zrealizowane, partykularne własności to przecież nic innego, jak zdarzenia atomowe, będące budulcem zdarzeń złożonych. Ale taki wybieg terminologiczny nie zmienia faktu, że będą to bardzo szczególne zdarzenia, różniące się od siebie jedynie czasoprzestrzenną lokalizacją i, bez utraty swej identyczności, nie podlegające innym zmianom. Ponadto

w tej perspektywie ontologicznej czymś bardzo tajemniczym jest owo pojęcie w miarę trwałego, charakterystycznego *układu* zrealizowanych własności. W ontologii substancjalistycznej ów układ traktowany jest jako przejaw lub nawet czynnik konstytutywny substancji. W ontologii procesualno-zdarzeniowej nie znajduje on wyjaśnienia, chyba że za cenę poszerzenia sfery bytów abstrakcyjnych o *quasi*-platońskie formy czy struktury, mające swe realizacje w czasoprzestrzennej rzeczywistości.

Co więcej, nieprzekonujące są również wszelkie inne argumenty McHenry'ego mające przemawiać przeciw ontologii substancjalistycznej. Teza o tym, że nigdy nie doświadczamy czegoś takiego, jak substancja, zależy od interpretacji treści naszego doświadczenia i rozumienia substancji. Ale nawet gdyby substancja wymykała się naszemu bezpośredniemu poznaniu, to i tak – bez akceptacji dodatkowych założeń empirystycznych – nie dyskredytowałoby to owej kategorii. Przecież pojęcie substancji mogłoby zostać wprowadzone jako termin teoretyczny, nieodzowny do wyjaśnienia fenomenów zmiany i trwania w czasie. Nie jest też tak, że czterowymiarowość można łączyć jedynie ze zdarzeniami, natomiast obiekty substancjalne muszą być z konieczności trójwymiarowe, co sprawia, iż dodanie do nich wymiaru czasowego będzie czymś zewnętrznym i nieistotnym. I wreszcie argument zharmonizowania ontologii ewentystycznej ze współczesną fizyką kwantową łatwo jest podważyć przez wskazanie na trudności nadania określonego sensu ontologicznego mechanice kwantowej oraz innym teoriom fizykalnym.

Z tematyką metafizyczną ściśle zespolone są zagadnienia filozofii umysłu, które w rozdz. X omawia John H e i l. Rozpoczynają go krótkie uwagi na temat tego, czym jest umysł i jakim istotom można go przypisywać. Heil zaznacza również, że chociaż istnieją pewne powiązania między filozofią umysłu a psychologią empiryczną, to jednak różnią się one podejściem do przedmiotu, a nawet – ściśle biorąc – samym przedmiotem. Psychologowie przeprowadzają głównie eksperymenty badawcze, które presuponują już jakąś *koncepcję* tego, co mentalne. Uwaga filozofów skupia się natomiast na owej presuponowanej koncepcji. Rzecz jasna – dodaje Heil – nie należy przywiązywać zbyt wielkiej wagi do tego rozróżnienia. „W praktyce nie ma wyraźnego podziału pracy. Pojęciowe dociekania są odbiciem odkryć empirycznych, a zarazem służą do ich kierowania” (s. 165).

Po tych ogólnikowych uwagach Autor przechodzi do bardziej szczegółowej charakterystyki trzech głównych rozwiązań (czy raczej typów rozwiązań) problemu umysł–ciało: dualizmu, idealizmu i materializmu. Według dualizmu, który ciągle dla wielu ludzi wydaje się naturalnym i najbardziej przekonującym poglądem, umysł i ciało są odrębnymi bytami, chociaż pozostającymi w ścisłym związku. Dualizm może mieć postać interakcjonizmu, paralelizmu i epifenomenalizmu. Zwolennicy tego pierwszego stanowiska uważają, że pomimo radykalnie odmiennej natury umysłu i ciała trudno byłoby zakwestionować fakt ich wzajemnego oddziaływania. Kłopoty z adekwatnym wytłumaczeniem możliwości i mechanizmu owego oddziaływania skłoniły niektórych filozofów do wysunięcia hipotezy paralelizmu: ciało i umysł są

zamkniętymi przyczynowo dziedzinami, aczkolwiek odpowiednio skorelowanymi (korelacja ta jest tak doskonała, że stwarza złudzenie przyczynowej interakcji). Zważywszy jednak na problemy z podaniem zadowalającego wyjaśnienia owej zadziwiającej korelacji, jeszcze inni filozofowie skłonni są przyjąć epifenomenalizm. Według epifenomenalizmu podstawowym budulcem świata są zdarzenia fizyczne, które na pewnym poziomie złożoności wytwarzają jako „produkt uboczny” stany i zdarzenia mentalne. Ale owe stany i zdarzenia mentalne nie oddziałują na sferę fizyczną i jako takie nie mają żadnej mocy przyczynowej.

Uważam, że zaliczenie epifenomenalizmu w poczet stanowisk dualistycznych jest nieco zaskakujące, gdyż na ogół traktuje się ten pogląd jako wersję materializmu. Oczywiście, wszystko zależy od tego, jak zinterpretuje się metaforę „produktu ubocznego” i w konsekwencji status bytowy sfery mentalnej. Heil sugeruje, że chodzi tu o to, iż sfera mentalna jest wytwarzana w drodze przyczynowej przez zdarzenia fizyczne – a dokładniej: neuronalne – i uzyskuje taki stopień autonomii, jaki jest wymagany dla zachowania odrębności przyczyny od skutku. Jednakże wielu epifenomenalistów raczej zakwestionowałoby takie ujęcie, uważając, że pojmowanie metafory „produktu ubocznego” w kategoriach zwykłej relacji przyczynowej nie jest właściwe. Chodzi im bowiem o to, że warstwa mentalna jest nieznaczącym fenomenem, odbłaskiem (by użyć innej metafory) pewnych złożonych procesów fizycznych. Jej status ontologiczny jest nawet słabszy od statusu cienia rzucanego przez przedmiot fizyczny czy kłębow dymu wydobywających się z komina lokomotywy parowej (są to przykłady i porównania z tekstu Heila), gdyż mimo wszystko tym ostatnim można przypisać jakieś znaczenie dla niektórych związków przyczynowych. Ale jeśli tak, to zaliczenie epifenomenalizmu do dualizmu nie ma podstaw. Zresztą byłoby chyba lepiej, gdyby zamiast niego Heil omówił w tym miejscu typową wersję dualizmu własności, stanowiska dosyć popularnego wśród współczesnych filozofów umysłu.

Po szkicowym przedstawieniu idealistycznego rozwiązania problemu umysł–ciało Heil przechodzi do omówienia różnych postaci materializmu: teorii identyczności, behawioryzmu, funkcjonalizmu, instrumentalizmu oraz eliminatywizmu. Ujmując całą tę różnorodność stanowisk w jednym zdaniu, teoria identyczności utożsamia typy stanów mentalnych z typami stanów neurofizjologicznych; behawioryzm utrzymuje, że stany mentalne to nic innego, jak zachowanie lub dyspozycje do odpowiedniego zachowania; funkcjonalizm pojmuje stany mentalne w kategoriach ich ról przyczynowych i relacji do bodźców, reakcji oraz innych stanów mentalnych, wiążąc to z tezą o wielorakiej fizycznej realizowalności tych stanów; instrumentalizm odmawia dyskursowi mentalistycznemu jakiegokolwiek głębszego znaczenia ontologicznego, przyznając mu jedynie wartość praktyczną, a eliminatywizm uważa ów dyskurs za wyraz całkowicie fałszywej teorii, która wkrótce zostanie zastąpiona przez materialistyczną czy fizykalistyczną neuronaukę. Heil przedstawia te stanowiska oraz argumenty za i przeciw nim z dużą klarownością i sprawnością. I co więcej, pomimo koniecznych uproszczeń, bez których nie może się obejść żaden elementarny wykład

jakiegokolwiek dyscypliny, stanowiska te zaskakująco dobrze odpowiadają poglądom głoszonym przez współczesnych filozofów umysłu. Szkoda zatem, że Heil o tym nie wspomina. A przecież krótka uwaga o tym, że przedstawicielami teorii identyczności są J. J. C. Smart i D. M. Armstrong, behawioryzmu – G. Ryle, funkcjonalizmu – H. Putnam (przynajmniej w pewnym okresie rozwoju swoich poglądów), instrumentalizmu – D. C. Dennett, a eliminatywizmu – P. M. Churchland, zwiększyłaby informatywność tego rozdziału bez drastycznego poszerzenia jego objętości. Można też żałować, że Autor nie znalazł miejsca w swej klasyfikacji na szeroko dyskutowany anomalny monizm D. Davidsona oraz nie wplótł w tok swoich rozważań pojęcia superweniencji, służącego dzisiaj do opisu nieredukcyjnej relacji zależności zjawisk mentalnych od zjawisk fizycznych.

Z drugiej jednak strony dobrze się stało, że Heil wprowadził w końcowej części rozdziału pojęcie intencjonalności stanów mentalnych, wiążąc je z intencjonalnością języka i aktualnie toczonym sporem: internalizm–eksternalizm, dotyczącym tego, czy stany mentalne mają swą treść intencjonalną niezależnie od okoliczności i relacji przyczynowych, w jakich znajdują się podmioty tych stanów. Tym bardziej że – co wydaje się zaskakujące – we wprowadzeniu tym, zdradzającym spore pokrewieństwo z analitycznym nurtem filozofowania, nie ma osobnego rozdziału poświęconego filozofii języka.

Skupiłem się powyżej jedynie na trzech rozdziałach książki, i to głównie na tych fragmentach, które uznałem za mało przekonujące lub wymagające dopełnienia. Ale generalnie sędzę, że jest to bardzo udane wprowadzenie do filozofii, które z pożytkiem może być wykorzystywane przez prowadzących elementarne zajęcia z zakresu filozofii. Jednakże w wypadku tego typu publikacji ostateczna ocena ich użyteczności nie należy do wykładowców, lecz do studentów.

*Tadeusz Szubka*

C. J. M i s a k, *Verificationism: Its History and Prospects*, London, N.Y.: Routledge 1996, ss. XVII + 254, Index.

Jednym z najważniejszych pojęć współczesnej filozofii jest pojęcie weryfikacji. Szczególną rolę przypisywali mu neopozytywiści, którzy nadali temu terminowi techniczne znaczenie w swojej filozofii. Jednakże pojęcie weryfikacji ma znacznie głębsze korzenie historyczne. Co więcej, nie utraciło aktualności wraz z porzuceniem neopozytywistycznej filozofii nauki przez filozofów współczesnych.