

M a t e u s z K a r w o w s k i

Czy myślenie jest działaniem?

Słowa kluczowe: *L. Wittgenstein, P. Hacker, G. Strawson, filozofia działania, filozofia umysłu, stany psychiczne*

1. Wstęp

Kwestia tego, czy aktywność umysłowa człowieka jest działaniem, nie jest często podnoszona na gruncie współczesnej filozofii analitycznej. Jest oczywiste, że przy pomocy samego myślenia można osiągnąć te same efekty niezależnie od tego, czy towarzyszy mu aktywność fizyczna, czy nie. Monolog można prowadzić na głos i wewnątrz własnego umysłu. W obu wypadkach możemy zdać z niego sprawę później, zapisując swoje rozważania na kartce papieru. Gilbert Ryle zwracał uwagę, że w przypadku inteligentnego działania nie można przeprowadzić sensownego podziału na aktywność umysłową i aktywność fizyczną. Chociaż te rozważania były przekonujące w przypadku działań, które mają obserwowalne przejawy, to Ryle'owi nie udało się równie przekonująco ustalić, co zachodzi w przypadku aktywności czysto umysłowej. W konsekwencji większość filozofów uważa, że usprawiedliwione jest twierdzenie, że działania umysłowe i fizyczne nie różnią się w ogóle (np. Peacocke 2007) lub są do siebie istotnie podobne (np. Proust 2013). W obu wypadkach panuje zgoda, że możliwa jest jedna teoria, która obejmie te dwa zjawiska.

W tej pracy zostaną przedstawione dwa argumenty podważające zasadność twierdzenia, że działanie umysłowe jest działaniem podobnym do działania (częściowo) fizycznego. Pierwszy argument został przedstawiony przez Galena Straw-

sona i odwołuje się do fenomenologicznego aspektu doświadczenia, stąd będą go nazywał argumentem fenomenologicznym. Przyjmuje się w nim, że jest sens zakładać, że myślenie jest działaniem (tego samego rodzaju co każde inne działanie), jednak faktycznie, po zapoznaniu się z dostępnymi przesłankami, musimy uznać, że myślenie działaniem nie jest. Drugi argument stara się podważyć intuicję, że jest sens mówić o istotnym podobieństwie działania umysłowego i działania fizycznego. Stąd argument ten jest bardziej ogólny od pierwszego, gdyż podważa stojącą za nim presupozycję. Odwołuje się on do sposobu funkcjonowania pojęć i wykorzystuje metody wprowadzone do filozofii na gruncie filozofii późnego Wittgensteina, dlatego będą go nazywał argumentem gramatycznym.

Wbrew pozorom przedstawiony w pracy spór nie jest czysto werbalny. Założenie, że musi istnieć jedna teoria, która wyjaśni zarówno działanie fizyczne, jak i umysłowe, prowadzi do nierozwiązywalnych problemów filozoficznych. Jak będę starał się pokazać, istnieją dobre powody, aby uważać, że działania umysłowe i fizyczne są istotnie różne (co nie znaczy, że nie ma powodów jedne i drugie określać jako działania). Dostrzeżenie tej różnicy otwiera drogę do rozwiązania problemów dotyczących języka myśli, działania bez powodu, oraz pozwala podejść w nowy sposób do pytania „Co robi *Le Penseur*?”

2. Argument fenomenologiczny

2.1. Argument

Galen Strawson chce pokazać, że większość z naszej aktywności umysłowej nie jest działaniem, poprzez odwołanie się do fenomenologicznych aspektów doświadczenia. Na wstępie twierdzi on, że nie ma żadnej sprzeczności w koncepcji bytu, który nie jest zdolny do żadnego działania, który jednak jest świadomy siebie, poznaje świat, rozumuje, stawia hipotezy itd. Te wszystkie czynności Strawson nazywa psychiczną aktywnością, która jednak nie jest psychicznym działaniem (Strawson 2003: 228). Strawson opisuje swoje życie psychiczne w języku, który traktuje elementy życia psychicznego jako coś, co się komuś przytrafia: „zorientowałem się, że *p*”, „zrozumiałem, że *q*”, „przyszła mi do głowy pomysł”, „nagle olśniło mnie, że problem można rozwiązać tak-a-tak”. Uważa on, że nawet kiedy użyjemy zwrotu, który sugeruje naszą działalność, np. „zdecydowałem, że *r*”, to są to zwroty, które można przeformułować w sposób, który nie będzie implikował żadnego działania (Strawson 2003: 230).

To, co zostało powiedziane, nie oznacza, że nie mamy żadnej kontroli nad naszym życiem umysłowym. Owszem, nie mamy bezpośredniej kontroli nad tym, co myślimy, ale możemy wpływać na to pośrednio. Strawson posługuje

się następującymi przykładami. Możemy wyobrażać sobie kluczowe sformułowania istotne dla rozważanego problemu, powtarzać w myślach, co już udało nam się ustalić, wyobrażać sobie różne obrazy, wracać myślami do problemu, kiedy zostajemy rozproszeni itp. Nie mamy jednak kontroli nad tym, czy tego typu operacje przyniosą pożądany rezultat. Może być tak, ale nie musi, że powtarzając sobie w myślach po raz kolejny rozumowanie, nagle zrozumiemy, w jaki sposób wynika z niego pożądany wniosek.

Inny sposób, w jaki możemy wpływać na działalność umysłową, to oczyszczenie umysłu, tak aby niepotrzebne sprawy nie zaprzętały nam myśli, np. zostawienie problemu i pójście na spacer. W każdym razie jedyne, co możemy robić, to przygotowywać grunt na pojawienie się pożądanej myśli, ale nie mamy wpływu na to, czy i kiedy się ona pojawi (Strawson 2003: 232–235).

Strawson nie definiuje dokładnie, co rozumie przez życie psychiczne. Wydaje się jednak, że np. powtarzanie w myślach kroków rozumowania, czy to w celu zrozumienia kolejnego przejścia, czy też w celu wyciągnięcia wniosku, jest jak najbardziej czymś, co spełnia warunki psychicznego działania, na które mamy wpływ. Z tego powodu chwilę później Strawson modyfikuje swoje wcześniejsze stwierdzenia. Twierdzi on mianowicie, że kiedy w wyobraźni powtarzam słowa „trawa jest zielona”, to moje działanie ogranicza się do wzbudzenia pewnego obrazu, ale dopiero jego zrozumienie, tj. zrozumienie znaczenia tego zdania, to właściwy składnik życia umysłowego, który pojawia się bez udziału mojej woli (Strawson 2003: 235). Należy tutaj zwrócić uwagę, że Strawson uważa, że wyobrażenia posiadają treść niepojęciową. Zatem można mówić, że akustyczny obraz zdania w wyobraźni musi zostać przetworzony w celu wydobycia pojęciowej treści, którą można wyrazić w sądzie.

Załóżmy, że faktycznie jest sens odróżniać np. wyobrażenie trójkąta od interpretacji (uchwycenia treści) wyobrażenia. Ciągłe wydaje się, że takie wyobrażenie jest działaniem. A ponieważ wypowiedzenie w myślach zdania „trawa jest zielona” łączy się zawsze (przynajmniej w moim wypadku) lub prawie zawsze ze zrozumieniem tegoż zdania, to czy wyobrażenie nie jest tutaj w zasadzie tym samym co jego zrozumienie? Być może ten tok rozumowania spowodował, że Strawson postanowił pójść dalej i w kolejnym kroku pokazać, że nawet tak rozumiane wyobrażanie sobie nie jest działaniem.

Strawson twierdzi, że jedną z cech wyróżniających wyobraźnię od innych omówionych psychicznych aktywności jest bezwysiłkowość i dowolność. W wielu przypadkach nie mamy trudności, aby wyobrazić sobie dwie sytuacje, które stoją ze sobą w sprzeczności. Inaczej jest w przypadku formowania przekonań lub wydawania sądów. Możemy bez problemu wyobrazić sobie sytuację, która stoi w sprzeczności z naszymi przekonaniem, ale nie potrafimy zmienić swoich przekonań na zawołanie (Strawson 2003: 239). Strawson nie precyzuje dokładnie, co ma na myśli mówiąc o bezwysiłkowości, a prze-

cież naturalne wydaje się, że wiele naszych przekonań czy sądów powstaje w sposób automatyczny, czyli bezwysiłkowy. Możemy jednak zignorować ten problem, gdyż nawet jeśli bezwysiłkowość istotnie odróżnia wyobraźnię od innych stanów psychicznych, to Strawson nie uważa, że ta bezwysiłkowość może posłużyć do odróżnienia działania od niedziałania.

Wyobraźnia nie wymaga wysiłku, jednak zdaniem Strawsona, przynajmniej w niektórych wypadkach działa ona na zasadzie refleksu. Kiedy słyszymy „nie wyobrażaj sobie żyrafy”, to automatycznie wyobrażamy sobie żyrafę. Dzieje się to bez żadnego wysiłku, więc powyższe odróżnienie wyobrażeń od innych psychicznych aktywności nie jest wcale kryterium, które pozwalałoby na odróżnienie działania od niedziałania (Strawson 2003: 239–241). Następnie Strawson dodaje, że wyobrażeniowy ciąg obrazów ma swoją wewnętrzną dynamikę, która niekoniecznie musi odpowiadać na nasze polecenia. Jak uważa Strawson, w przypadku wyobraźni podmiot oczywiście może na wstępie ustalić, co chce sobie wyobrazić. Jednak to, jak już sam proces wyobrażania będzie wyglądać, jest czymś, nad czym podmiot ma taką samą kontrolę jak nad rzuconą przez siebie rzutką (Strawson 2003: 242).

Kiedy Strawson rozpoczął swój argument, wydawało się, że narzędziem, którym wpływamy na nasze życie psychiczne, są obrazy mentalne, czyli wyobrażenia lub przynajmniej coś z nią blisko związanego. W dalszym kroku okazało się, że nie kontrolujemy bezpośrednio wyobraźni. Jedyne, co możemy zrobić, to np. ustalić temat wyobrażeniowego ciągu. Czy w takim razie nasze działanie ogranicza się jedynie do decyzji i wyborów, np. dotyczących tego, jaki temat narzucić wyobraźni? Strawson w typowy dla siebie sposób stwierdza, że nie. Zauważa on, że w większości wypadków każda nasza decyzja jest zdeterminowana tym, co uważamy za najlepsze (Strawson 2003: 243), a to, co uważamy za najlepsze, jest albo przedmiotem przekonań i sądów, albo wynikiem rozumowań, które działaniem nie są. Jeżeli podejmujemy decyzję, które czynniki należy brać pod uwagę w rozumowaniu, to znowu nasza decyzja jest zdeterminowana przez to, jakie czynniki uważamy za najbardziej istotne. Ponownie więc, konkluduje Strawson, okazuje się, że nie mamy do czynienia z działaniem tam, gdzie zdawało się, że jest inaczej. Warto zwrócić uwagę, że w ostatnim kroku argumentu Strawson zakłada, że działanie nie może być zdeterminowane. Bez tego założenia powyższe rozumowanie byłoby wadliwe.

Argument Strawsona jest argumentem fenomenologicznym. Na początku Strawson zauważa, że ludzie różnią się odnośnie do tego, jak odczuwają swoją sprawczość. Niektórzy twierdzą, że mają silne poczucie, że kiedy myślą, to działają, i mają pełną kontrolę nad tym, jak to robią, inni, jak Strawson, nie mają takiego poczucia. Strawson chciał uniknąć powoływania się na tego rodzaju odczucia w swoim argumencie (Strawson 2003: 231) i zamiast tego skupił na neutralnym opisie wewnętrznego doświadczenia (Strawson nie uzasadnia,

czemu uważa swój opis za neutralny). Możemy podejrzewać, że w trakcie samego argumentu coś musiało pójść nie tak. W końcu teza miała mówić, że w naszym życiu psychicznym jest niewiele działania, że dużo częściej jesteśmy pasywnymi odbiorcami naszych wewnętrznych przeżyć, niż aktywnymi podmiotami kształtującymi własne myśli. W praktyce jednak Strawson nie wskazał na żaden element życia psychicznego, który byłby naszym działaniem, a wykluczył wszystkie standardowe możliwości. Ponadto jego argument można w naturalny sposób rozszerzyć również na działanie nieumyślone, co już miałyby, w moim mniemaniu, dużo bardziej kontrowersyjne konsekwencje.

2.2. Odpowiedzi na argument Strawsona

W odpowiedziach na argument Strawsona uderza, że w większości wypadków pomijają one całkowicie jego fenomenologiczny aspekt. Przykładem takich odpowiedzi są koncepcje, które przedstawili Andrei Buckareff, John Bishop i Alfred Mele.

Pierwszy z podanych autorów uznaje, że w przypadku działań fizycznych kauzalne teorie działania są prawdziwe. W związku z tym jedyne, co musimy zrobić w przypadku działania umyślowego, to zagwarantować, że aktywność psychiczna, przynajmniej czasem, ma te same przyczyny co działanie fizyczne. Buckareff uważa, że trudności zasygnalizowane dla działań psychicznych dotyczą w równym stopniu działań fizycznych i w związku z tym należy wprowadzić modyfikacje do kauzalnych teorii działania (Buckareff 2006: 84). Jeżeli do tego, aby działanie było działaniem, wystarczy, aby było ono skutkiem intencji, to intencja może jedynie uruchomić automatyczny proces, który dzieje się bez naszej bezpośredniej kontroli, nieważne, czy działanie jest umyślone, czy inne. Dlatego intencja musi być nie tylko jednorazową przyczyną, ale stanem, który przyczynowo wywołuje i podtrzymuje określony proces, który dzięki temu staje się działaniem (Buckareff 2006: 85–86). Jednak jeżeli relewantna intencja powstała bez naszego wpływu i jest to przeszkodą do nazwania jej skutków działaniem, jak twierdzi Strawson, to stwierdzenie, że podtrzymuje ona trwale pewien proces, wcale nie uczyni z niego działania, o ile nie jesteśmy do tego uprzednio zobowiązani teoretycznie.

John Bishop, podobnie jak Buckareff, na wstępie akceptuje kauzalną teorię działania i stara się pokazać, że działanie umyślone nie różni się od działania fizycznego. Oba rodzaje działań są działaniami ze względu na to, że są skutkiem intencji. W przypadku działania umyślowego musimy jedynie zadbać, aby formowanie intencji było działaniem, czemu grozi możliwość nieskończonego regresu. Unikamy jej, postulując możliwość zaistnienia samoformujących się intencji (powstających automatycznie, kiedy pewne potrzeby są niezaspokojo-

ne) i trwałych intencji wyższego rzędu (np. intencji, aby poprawnie wyciągać wnioski). Nie są one przedmiotem działania i nie są działaniami, ale ich skutki już są działaniami na mocy teorii (Bishop 2012: 61–68). Oba powyższe argumenty pokazują, że rozumowanie Strawsona jest niepoprawne, jeśli wcześniej zobowiązemy się do konkretnych rozstrzygnięć teoretycznych. Jeżeli jednak użyjemy argumentu Strawsona, aby te rozstrzygnięcia podważyć, to jest oczywiście, że argumenty Buckareffa i Bishopa zakładają to, co mają udowodnić.

Innym sposobem odpowiedzi na argument Strawsona jest bezpośrednio wskazanie elementu życia psychicznego (choć takiego, który nie ma fenomenologicznego opisu), który jest działaniem i na mocy którego część z rzeczy, które w życiu psychicznym nam się przydarzają, jest naszymi działaniami (lub skutkiem działania), bo sami je wywołujemy. Tę drogę wybiera Alfred Mele, który uważa, że paradygmatycznym przykładem działania umysłowego jest próbowanie zrobienia czegoś. W takiej sytuacji jedynym problemem jest określenie, co próbujemy zrobić. Jeżeli próbuję przywołać sobie imię tej-a-tej osoby, to nie mogę powiedzieć, że próbuję sobie przypomnieć imię Alfreda, bo to by znaczyło, że nie mam sobie czego przypominać. Niemniej jednak, jeśli próbując przypomnieć sobie imię konkretnej osoby, do głowy przychodzi mi imię „Alfred”, to jest to skutek mojego działania i istnieją jasne warunki stwierdzenia, czy ów skutek jest zgodny z zamierzeniem. Mele akceptuje argumentację Strawsona, jednak zwraca uwagę, że nasze wysiłki są istotnym mechanizmem, który sprawia, że mamy duży wpływ na te aspekty życia psychicznego, które zdaniem Strawsona nie są działaniem. W istocie jednak Mele nie podważa założenia Strawsona, że nasze życie psychiczne jest zdeterminowane. Wprowadzenie samych aktów usiłowania nie sprawia, że one same nie są zdeterminowane, a to, przy przyjętej interpretacji argumentu Strawsona, oznaczałoby, że nie są one działaniami. Z tych powodów odpowiedź Melego, co najmniej, wymaga istotnego uzupełnienia.

Inną drogą odpowiedzi na argument Strawsona niż wybrane przez wyżej wymienionych autorów jest odpowiedź bezpośrednia wskazująca introspekcyjnie dostępny aspekt życia psychicznego, którego neutralny opis pokazywałby, że jest ono działaniem. Tę drogę wybierają Christopher Peacocke i Joëlle Proust.

Peacocke stwierdza na wstępie, że działanie umysłowe jest działaniem w tym samym sensie co każde inne działanie. Pisze on, że cała różnica między działaniem umysłowym a działaniem fizycznym sprowadza się do różnicy między tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne (Peacocke 2007: 358). Wszystkie działania łączy to, że w sposób istotny ich częścią jest próbowanie zrobienia czegoś (zwrotność pozwala na stwierdzenie, że częścią próbowania jest ono samo). Kiedy próbujemy coś zrobić i to robimy, wykluczając przypadki patologiczne, jesteśmy świadomi tego, że to coś robimy. Ta świadomość

mość jest wywołana przez próbowanie, chociaż najczęściej nie wiąże się ze świadomością próbowania, tylko świadomością działania, czyli zazwyczaj nie jesteśmy świadomi tego, że próbujemy coś robić. Owa świadomość działania posiada pojęciową treść: „ja robię to-a-to”, która może być zaakceptowana lub odrzucona. Jak stwierdza Peacock, jeśli nic nie przemawia przeciwko temu, to świadomość działania uprawnia nas do przyjęcia tejże treści. Taka świadomość „jest najbardziej oczywistym i podstawowym zjawiskiem w świadomości działającego podmiotu” (Peacocke 2007: 370). Oznacza to, że Strawson i wielu innych, analizując fenomenologię własnego doświadczenia, pominieli w swoich rozważaniach najbardziej narzucający się element. Odpowiedź Peacocke’a jest symptomem tego, że nie istnieje jasność dotycząca tego, czym jest neutralny opis doświadczenia, co w zasadzie uniemożliwia rozstrzygnięcie, na ile jest ona skuteczna w przypadku Strawsona.

Na koniec zwrócimy uwagę na odpowiedź Joëlle Proust, która podobnie jak Peacocke, stara się wskazać na fenomenalny aspekt doświadczenia, który umknął Strawsonowi. Proust uważa, że nasze działania umysłowe podlegają pewnym normom, które są wrodzone i nie muszą być uświadomione. Załóżmy, że szukamy wszystkich sposobów rozwiązania jakiegoś problemu. Wtedy możemy np. wymienić trzy normy, którym owe poszukiwania podlegają:

1. Nie zaczynaj poszukiwania, jeśli nie może się ono zakończyć sukcesem.
2. Znajdź wszystkie poprawne rozwiązania.
3. Nie znajduj żadnych niepoprawnych rozwiązań.

Jeżeli mamy umiejętność poszukiwania rozwiązań problemów (np. nabyliśmy ją w procesie uczenia się) oraz nasze poszukiwania są wrażliwe na wymienione wyżej normy, to owo poszukiwanie jest działaniem umysłowym. Oczywiście jeśli szukamy rozwiązań układu równań, to kluczowe jest spełnienie wszystkich trzech norm. Jeżeli jednak szukamy nowej strategii marketingowej podczas burzy mózgów, to norma 3 nie jest już kluczowa. Ponieważ normy są nieuświadomione, to „decyzja”, które normy muszą być wzięte pod uwagę, następuje w wyniku nieuświadomionej symulacji.

Działania umysłowe są inicjowane np. w przypadku, gdy zagrożone jest spełnienie jakiejś normy epistemicznej (Proust podaje nieliczne przykłady takich norm, gdyż mają one być odkryte w trakcie badań empirycznych). Tak więc zdaniem Proust, przed podjęciem działania umysłowego w naszym doświadczeniu pojawia się sygnał błędu (może nim być np. zdenerwowanie), który niesie niepojęciową informację o tym, że sukces pewnego działania (niekoniecznie umysłowego) jest zagrożony i brak powodzenia jest związany z niespełnieniem pewnej epistemicznej normy. Następnie układ nerwowy dokonuje symulacji możliwych wyjść z takiej sytuacji i przy pomocy metakognitywnych uczuć

przekazuje informację dotyczącą tego, które próbowanie należy podjąć (i którą normą się kierować). Nie musimy wcale być świadomi wyniku tej operacji. Następnie, kiedy próbowanie przynosi rezultat, metakognitywne uczucia informują nas o tym, czy odpowiednie normy zostały spełnione (tj. czy działanie skończyło się sukcesem). Zatem w skład całego działania wchodzi kognitywne odczucie, próbowanie oraz pasywny aspekt doświadczenia (np. przypomnienie). Ta złożoność mentalnego działania, implikuje, zdaniem Proust, że stanowi ono osobną kategorię w stosunku do działania fizycznego. Ponadto fakt, że każdy akt mentalny w sposób istotny zawiera pasywny aspekt, pozwala Proust stwierdzić, że jeśli np. przyjście na myśl słowa „koza” jest elementem takiej złożonej struktury, to jest ono działaniem (inaczej, niż twierdzi Mele). Tym, co pozwala nam odróżnić automatycznie przypomnienie od przypomniała, które jest działaniem, jest to, że tylko w wypadku tego drugiego po przypomniała następuje ewaluacyjne metakognitywne uczucie. Głównym argumentem za istnieniem takich uczuć nie jest czysta analiza doświadczenia, a badania empiryczne prowadzone przez psychologów i kognitywistów (Proust 2013). Ponownie ujawnia się tutaj rozbieżność w rozumieniu neutralnego opisu doświadczenia, gdyż Proust bez żadnych obiekcji stwierdza, że szympansy posiadają metakognitywne uczucia, na podstawie badań behawioralnych. Trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile tak odkrywane elementy życia psychicznego mogą być zaliczone do składników życia psychicznego, które dopuszcza Strawson.

3. Argument gramatyczny

3.1. Wstęp

Argument Strawsona nie opierał się na żadnej definicji działania. Przeglądając odpowiedzi na jego argument, można dostrzec, że opierały się one na definicjach działania, które zostały przyjęte dopiero w ramach konkretnych rozstrzygnięć teoretycznych. Jeżeli już zobowiązemy się do takich rozstrzygnięć, to odrzucenie argumentu Strawsona jest zupełnie trywialne, gdyż zwraca on uwagę na aspekty związane z działaniem, które z góry uważamy za nieistotne. Trudniejszym zadaniem byłaby bezpośrednia argumentacja za tym, że te aspekty są nieistotne, która nie zakłada wcześniej żadnej konkretnej teorii. Wymagałoby to nie tylko podania charakterystyki działania, która nie byłaby teoretycznie uwikłana, ale ponadto określenia, czym jest rzekomy neutralny opis doświadczenia. Niejasność, czym miałyby być taki neutralny opis, pozwoliła na to, że Peacocke i Proust w swoich koncepcjach odwołują się do takich aspektów doświadczenia, co do których można wątpić, czy są introspekcyjnie dostępne w rozumieniu Strawsona.

Argument gramatyczny unika obu powyższych trudności. Po pierwsze, nie ma on na celu ustalenia żadnej ogólnej tezy. W związku z tym nie musimy definiować działania w ogóle (co więcej, wątpimy w sensowność takiego projektu), a możemy skupić się na konkretnych przykładach. Jeżeli argument nie działa dla innych przykładów, to oznacza to tylko tyle, że trzeba je rozpatrzeć osobno. Po drugie, argument nie odwołuje się do żadnego neutralnego opisu doświadczenia. Związek opisu doświadczenia z doświadczeniem nie jest przygodny, tylko logiczny. Inaczej mówiąc, sposób opisu doświadczenia częściowo konstytuuje to, co rozumiemy przez doświadczenie, w związku z tym nie ma sensu szukać żadnego innego opisu niż ten, którym się rzeczywiście posługujemy. Oczywiście, zdając relację z naszych myśli, uważamy, że nad jednymi mamy kontrolę, a nad innymi nie. Zadaniem filozofii nie jest argumentowanie za tym, czy takie rozróżnienie odpowiada czemuś w rzeczywistości (tak robi Strawson i dlatego potrzebny jest mu neutralny opis), a co najwyżej zrozumienie tego, na czym ten podział polega.

3.2. Czy myślenie to mówienie po cichu?

Kiedy ktoś przeprowadza dowód twierdzenia na tablicy, to możemy jego działanie utożsamiać z pewną aktywnością fizyczną w świecie. Dzięki temu fizyczne działanie odbywa się w konkretnym miejscu, konkretnym czasie i przyjmuje konkretną postać. Jeżeli przeprowadzam dowód w myślach, to kuszące wydaje się utożsamienie tej psychicznej aktywności np. z pewnym ciągiem słów, który ma miejsce w myślach. Stąd zdaje się wynikać teza, że przynajmniej czasem myślenie jest mówieniem (lub działaniem) w myślach.

Severin Schroeder wskazuje na błąd, jaki może mieć miejsce, kiedy stwierdzamy wyżej wymienioną tezę. Kiedy ktoś wskazuje na pewien obiekt i pyta, co to za budynek, to poprawną odpowiedzią może być, że jest to Liceum im. ks. Józefa Poniatowskiego. Możemy powiedzieć, że Wydział Fizyki Uniwersytetu Warszawskiego stoi przy ulicy Pasteura. Szkoła może zostać odbudowana po wojnie. Fakt, że czasami możemy odnieść się do budynku nazywając go wydziałem, nie oznacza, że niektóre wydziały to budynki. Wydział Matematyki, Informatyki i Mechaniki UW istnieje od roku 1964, a ma swoją siedzibę w obecnym budynku dopiero od 1991 roku. Czasami używamy wyrażenia „wydział”, mając na myśli „budynek wydziału”, gdyż wygodnie jest chwilowo utożsamiać niematerialną instytucję z fizycznym obiektem.

Morał, jaki musimy wyciągnąć z powyższego przykładu, jest taki, że fakt, iż niektóre obiekty z pewnej kategorii (np. budynki) mogą być określone jako *F* (wydział), nie implikuje, że niektóre *F*-y (wydziały) należą do tej kategorii (budynki). Zatem jeżeli czasami w konkretnych sytuacjach mówimy, że myśle-

nie jest wewnętrznym monologiem, to nie uprawnia nas to do wyciągnięcia automatycznego wniosku, że myślenie czasami jest tożsame z mówieniem po cichu. Dokładnie z tego samego powodu nie należy utożsamiać myślenia z jego zewnętrznymi przejawami. Mruczenie pod nosem nigdy nie jest tym samym co myślenie, chociaż czasem można powiedzieć, że ktoś myśli mruczając pod nosem lub machając rękami (jak zdają się twierdzić zwolennicy teorii rozszerzonego umysłu). Ogólniej, fakt, że czasami nazywamy jakiś wewnętrzny proces działaniem/myśleniem, nie implikuje, że ów proces jest tożsamy z działaniem/myśleniem.

3.3. Myślenie jako wewnętrzny proces

3.3.1. Ryle i inteligentne działanie

Motywacją do uznania, że myślenie jest podobne do działania fizycznego, jest fakt, że myślenie może mieć te same skutki co fizyczne działanie. Mogę uzyskać wynik dodawania używając metody dodawania pod kreską w zeszytce. Takie działanie składa się z kilku etapów i każdy jest potrzebny do uzyskania właściwego wyniku. Jeżeli wykonuję dodawanie w głowie, to wydaje się, że również potrzebuję zrobić to w kilku krokach, a to świadczy już o istnieniu jakiejś wewnętrznej sekwencji zdarzeń. Idąc za ciosem, możemy uznać, że ten wewnętrzny proces musi być obecny również wtedy, kiedy posługuję się zeszytem i ołówkiem.

Przeciwko takiej linii argumentacji wystąpił Gilbert Ryle, kiedy rozważał przypadek inteligentnego działania. Przez działanie rozumiał on w tym wypadku działanie, które może obserwować zewnętrzny obserwator. Ryle starał się pokazać, że żaden wewnętrzny proces, sam z siebie, nie zamieni mechanicznej aktywności w inteligentne działanie. Inteligentne działanie nie charakteryzuje się tym, że jest ono wynikiem mechanizmu pracującego w określony sposób, ale tym, że jest ono wrażliwe na zmiany otoczenia oraz wiąże się z określonymi konsekwencjami. Żeby sprawdzić, czy uczeń opanował metodę dodawania pod kreską, nie powinniśmy zaglądać do jego umysłu, a sprawdzić czy potrafi on wyjaśnić, co robi, potrafi rozpoznać, kiedy ktoś stosuje taką metodę dodawania niepoprawnie, oraz potrafi wykorzystać tę metodę do rozwiązywania nowych problemów. Oczywiście może się z tym wiązać pewien ukryty proces. Mogłoby się zdarzyć tak, że z opanowaniem umiejętności dodawania pod kreską wiąże się określona zmiana w układzie nerwowym. Nawet gdyby tak było, to ta zmiana byłaby jedynie skorelowana z nabyciem umiejętności, gdyż nie powiedzielibyśmy, że uczeń opanował technikę dodawania pod kreską, jeśli

zaszłaby wspomniana zmiana w układzie nerwowym, a on nie potrafiłby rozwiązywać określonych problemów.

Analiza Ryle'a może być przekonująca, jeśli dotyczy obserwowalnych działań. W takim wypadku Ryle mówi, że nie robimy dwóch rzeczy (jednej w głowie, a drugiej np. na kartce), lecz tylko jedną rzecz. Ryle jednak pozostał przywiązany do tego, że samo myślenie musi być działaniem w tym samym sensie co działanie fizyczne. Negował on jedynie to, że w przypadku inteligentnych działań myślenie jest czymś, co da się oddzielić od jego zewnętrznych przejawów. W takich przypadkach faktycznie można łatwo uznawać myślenie za działanie (choć w przyjętej konwencji jest to działanie fizyczne, bo realizuje się przynajmniej częściowo poza umysłem), a jednocześnie negować, jakoby było ono czymś z gruntu nieobserwowalnym dla osób z zewnątrz. Jednak w przypadku, gdy ktoś siedzi nieruchomo i zastanawia się nad głębokim filozoficznym problemem, nie ma dobrego kandydata na zewnętrzny przejaw myślenia, który byłby z nim nierozzerwalnie związany. Z tego powodu Ryle długo po skończeniu książki *The Concept of Mind* wciąż zadawał sobie pytanie „Co robi *Le Penseur*?” i nie mógł znaleźć na to pytanie równie satysfakcjonującej odpowiedzi co na pytania typu „Co robi uczeń, kiedy dodaje pod kreską?”

3.3.2. Schroeder, Hacker i wewnętrzny proces

Opierając się na niektórych uwagach Wittgensteina, można traktować wewnętrzny monolog analogicznie do znaku drogowego. Wtedy to, co się tyczy znaku, a więc to, że jego znaczenie nie może być wydedukowane z jego wewnętrznej struktury, może zostać uogólnione na stany psychiczne. Można to zrobić również odwołując się do rozważań Wittgensteina dotyczących zrozumienia, gdzie odpowiednikiem znaku są różnego rodzaju przeżycia wewnętrzne.

Musimy pamiętać, że Wittgenstein prezentował swoje uwagi nie po to, aby zastąpić pewien obraz (np. stanów psychicznych jako prywatnych przedmiotów w prywatnej przestrzeni) innym obrazem, ale po to, by uwolnić nas od pomieszania własności obrazu z obrazowanym zjawiskiem. W konsekwencji przedstawiał on inne obrazy, które mogą być w równym stopniu mylące, jeżeli zapomnimy o powyższym rozróżnieniu. Musimy mieć to na uwadze, kiedy czytamy Wittgensteina i jego kontynuatorów.

Severin Schroeder przedstawia swój argument za koniecznością odróżnienia słów wypowiedzianych w myślach od myślenia, rozpoczynając od przykładu osoby mówiącej pod nosem „Włazł kotek na płotek”. Zwraca uwagę, że jeśli patrzemy na same słowa, to nie możemy stwierdzić, czy taka osoba mówi coś

o pewnym kotku, recytuje fragment piosenki czy powtarza usłyszane wcześniej słowa. Mamy tutaj dwa zdarzenia: wydawanie pewnych dźwięków (znak) i np. recytację tekstu piosenki (znaczenie). Pierwsze zdarzenie w żaden sposób nie implikuje drugiego. To, czy te dźwięki były recytacją, czy czymś innym, może zostać dopiero określone w szerszym kontekście.

Schroeder przechodzi dalej do bardziej interesującego nas przykładu. Rozważa osobę, która myśli „Na pewno mu się uda!” Zwraca uwagę, że znaczenie takiego „mentalnego zdania” nie może zostać zdeterminowane przez odwołanie się jedynie do tego, co się dzieje w głowie (nie ma tam osób, które mogłyby być odniesieniem zaimków), ale nawet patrząc na otoczenie tego, kto to zdanie myśli (bo treść takiej myśli nie musi w żaden sposób być zdeterminowana przez to, co się dzieje w otoczeniu myślącego). Stąd Schroeder wyciąga wniosek, że wewnętrzny monolog nie może być myśleniem, bo nie można z niego odczytać treści myśli (Schroeder 1995). Oczywiście ta sama konkluzja wynika, jeżeli do monologu dodamy obrazy i inne akompaniamenty myślenia. Stąd Peter Hacker stwierdza, że można mieć myśl, której nie towarzyszą żadne takie akompaniamenty. Jeżeli w myślach przeprowadzam dowód i pewne przejście w dowodzie jest możliwe na mocy udowodnionego wcześniej lematu, to fakt, iż dokonuję go bez jawnego powoływania się na lemat, nie świadczy, że nie brałem go pod uwagę. Tak samo, jeżeli w trakcie dowodu wyróżniam kilka przypadków i w myślach zupełnie pomijam jeden z nich, który jest trywialny, to fakt, że nie został on wspomniany (pomyślany), nie oznacza, że o nim zapomniałem. W ostateczności mogę w pełni poprawnie powiedzieć „wymyśliłem dowód!”, nawet jeśli nigdy wcześniej go nie wyraziłem, o ile jestem w stanie go natychmiast poprawnie przeprowadzić.

Powyższe uwagi wskazują, że związek między tym, co dzieje się w naszym doświadczeniu, a tym, jak je wyrażamy, nie jest przygodny, chociaż nie jest identycznością. W praktyce widać to wyraźnie w przypadku sytuacji, gdzie prosimy osoby o zdanie relacji z tego, co myślały, kiedy podejmowały decyzje w ułamku sekundy. Jeżeli strażak usłyszał krzyk dochodzący z płonącego budynku i od razu do niego wbiegł, to byłoby błędem twierdzić, że działał na zasadzie refleksu, bo nie miał wystarczająco dużo czasu, aby sformułować odpowiednią myśl i plan działania.

W omawianych przykładach zostały skontrastowane ze sobą wewnętrzne przeżycia i myśli. Jeżeli zaakceptujemy dotychczasowe wnioski, to może się wydawać, że grozi nam epifenomenalizm, gdyż wydaje się możliwe, że do myślenia w ogóle nie potrzebujemy wewnętrznych przeżyć. Są one co najwyżej zbędnym akompaniamentem myśli. Musimy oczywiście zgodzić się na to, że jest podstawa, aby odróżniać zdania wewnątrz umysłu od zdań zdających sprawę z tego, co myślimy. Tą podstawą jest to, że mogę zapytać kogoś, o czym myśli, i mogę zapytać, jakich używa słów w głowie, kiedy myśli.

Odpowiedzi na oba pytania mogą być różne. Jest również prawdą, że nie możemy powiedzieć, że takie-a-takie zdanie w umyśle realizuje taką-a-taką myśl, a przynajmniej nie ma nic, co wymuszałoby takie stwierdzenie. Nie wynika jednak stąd, że myśli i ich akompaniamenty mają jedynie przygodny związek (lub że takiego związku w ogóle nie ma). Gdyby ktoś odpowiadał zawsze w sposób istotnie różny na oba wymienione pytania, to byłoby to coś niezrozumiałego. To wskazuje, że odpowiedzi na oba pytania mają częściowo zbieżne kryteria. Stąd wynika też, że wewnętrzny proces nie może służyć jako coś, z czego dowiadujemy się o treści naszych myśli (*pace* Strawson).

Jeżeli poprawnie rozumiemy przykłady, które odwołują się do obrazów i dźwięków w naszych głowach, to nie powinniśmy traktować ich dosłownie. Nie są to procesy, które zachodzą w czyimś umyśle i z których można zdać relację (szukać ich neutralnego opisu). Owe dźwięki nie są czymś, co może posłużyć jako uzasadnienie odpowiedzi na pytanie „W jakich dokładnie słowach ująłeś to w swojej głowie?” To fakt, że odpowiedź na takie pytanie nie musi się pokrywać z odpowiedzią na pytanie „Co miałeś na myśli?”, jest podstawą tego, że możemy sensownie wprowadzić rozróżnienie między słowami użytymi w głowie i słowami wypowiedzianymi na głos. Jednak jeśli sens mówienia o tzw. wizualnych i dźwiękowych reprezentacjach jest wynikiem tego, że odwołujemy się do nich przy odpowiedzi na pytanie „Jakich słów użyłeś w swojej głowie?”, to świadczy to o tym, że każda taka „reprezentacja” ma zawsze określony (nie odkryty) sens przez tego, kto się „nią posłużył”. Oczywiście powyższe uwagi sugerują, że mówienie o posługiwaniu się reprezentacjami nie powinno być rozumiane zbyt dosłownie, gdyż nie ma ścisłego rozróżnienia między reprezentacją i jej użytkowaniem.

Możemy teraz wrócić do przykładu związanego z dowodzeniem twierdzenia na tablicy i dowodzeniem go w umyśle. Celem argumentu gramatycznego nie było proste stwierdzenie, że jedno jest działaniem, a drugie nie. Chodziło raczej o podkreślenie istotnych różnic między jednym i drugim, które wskazują, że pytania dotyczące działań fizycznych mogą nie mieć sensu w przypadku działań umysłowych. Kiedy patrzymy na kogoś przeprowadzającego dowód na tablicy, to widzimy, że posługuje się on kredą, dzieli dowód na poszczególne części, które znajdują się w konkretnym miejscu przestrzeni, a każda część dowodu zajmuje określoną ilość czasu. Działanie fizyczne wymaga przestrzeni, czasu i obiektów fizycznych. Jeżeli chcemy traktować przeprowadzanie dowodu w myślach jako takie samo działanie jak przeprowadzanie dowodu na tablicy, to rodzi to szereg kłopotliwych pytań. Chcemy umieć precyzyjnie określić, kiedy kończy się jedna część dowodu, a zaczyna druga. Ale w przypadku myśli nie ma kryteriów, które byłyby w stanie precyzyjnie określić, kiedy powstała dana myśl i jak długo trwała. Czy myśl trwa tyle samo czasu co wypowiedziane w głowie zdanie? Czy pojawia się przed wystąpieniem zdania? Czy to

znaczy, że zdanie w głowie po prostu w innej formie powtarza coś, co już zaistniało? A może myśl jest tożsama z samym zdaniem, więc jest niepełna, dopóki nie dokończę wypowiadać w myślach pełnego zdania? A co, jeśli ktoś myśli obrazami, a nie słowami? Kluczową intuicją stojącą za potraktowaniem obu działań tak samo było to, że mają one takie same efekty. Jeżeli uwagi wygłoszone podczas ekspozycji argumentu gramatycznego są poprawne, to należałoby poważnie zastanowić się nad tym, czy zamiast zakładać, że istnieje jedno pojęcie działania, nie powinniśmy zaakceptować, że może istnieć wiele luźno powiązanych ze sobą pojęć działania. Fakt, że działanie umysłowe ma te same skutki co działanie fizyczne, jest sam z siebie na tyle istotny, że warto jedno i drugie nazywać działaniem. Nie zobowiązuje nas to jednak do uznania, że to, co jest istotne dla jednego, musi być również istotne dla drugiego.

4. Podsumowanie

W niniejszym tekście zostały przedstawione dwa różne argumenty, których zamiarem jest podważenie powszechnego przekonania, że myślenie jest działaniem. Argument fenomenologiczny starał się uzasadnić tezę, że myślenie nie jest działaniem, poprzez odwołanie się do fenomenologicznego aspektu doświadczenia. Kluczowa trudność w zrozumieniu samego argumentu, jak i odpowiedzi na niego, wynikała stąd, że nigdzie nie została zaproponowana niewykłana w teorii definicja działania, ani też, na co wskazują odpowiedzi, nie ma zbieżności poglądów dotyczących tego, czym jest fenomenologiczny aspekt doświadczenia i co jest nam introspekcyjnie dostępne.

Argument gramatyczny uniknął powyższych trudności poprzez brak istotnych odwołań do fenomenologicznego aspektu doświadczenia oraz zrzeczenie się pretensji do ustalenia, czym jest działanie w ogóle. Zamiast tego zwrócił on uwagę na pewne gramatyczne różnice, które mają miejsce, kiedy mówimy o działaniu umysłowym i o działaniu fizycznym. Te różnice wskazują, że szukanie jednej teorii, która obejmie działanie fizyczne i umysłowe, jest w najlepszym wypadku niemożliwe, a w najgorszym zaciemnia nasze zrozumienie tych działań poprzez ukrycie istotnych dla nich różnic. Przyjęcie proponowanego w tej pracy podejścia otwiera drogę do rozwiązania wielu problemów w filozofii działania.

W przypadku działania fizycznego, odbywa się ono w czasie i przestrzeni, z użyciem narzędzi i istotnie wiąże się ze zmianami otoczenia (np. pojawieniem się napisów na tablicy). Jeżeli akceptujemy możliwość istnienia innego pojęcia działania, które odnosi się do aktywności umysłowej, to jest jasne, że nie musi ono wymagać np. jakiegoś psychicznego medium i psychicz-

nych narzędzi. W szczególności nie musimy dosłownie rozumieć rozróżnienia między myśleniem w języku a myśleniem obrazami. Myślenie jest często związane z pewnymi wizualizacjami, ale to nie znaczy, że myślimy w owych wizualizacjach bądź posługujemy się nimi, kiedy myślimy. W związku z tym nie ma potrzeby postulowania istnienia jakiegoś języka myśli, który zastępowałby rolę owych wizualizacji w przypadku, kiedy są one w jakimś sensie mniej ściśle niż nasze myśli.

Pytanie „Co robi *Le Penseur*?” wydaje się trudne, jeżeli chcemy znaleźć na nie odpowiedź podobną do odpowiedzi na pytanie „Co robi uczeń w klasie?” W drugim wypadku możemy użytecznie opisać działanie ucznia jako rozwiązywanie zadania lub pisanie w zeszycie. Te odpowiedzi są sensowne i dopuszczalne. W przypadku pierwszego pytania możemy powiedzieć, że *Le Penseur* myśli. Odpowiedź możemy dalej uściślić, mówiąc, o czym myśli dokładnie itp. Jednak pytanie o coś innego nie ma określonego sensu. Nie musimy się przy tym obawiać wskrzeszenia kartezjańskiego dualizmu, gdyż ten właśnie osadzał się na przekonaniu, że działalność umysłowa jest podobna do działalności fizycznej. Bez tego założenia nie musimy oczekiwać, że rozwiązywanie zadania w głowie jest analogiczne do rozwiązywania w zeszycie i w związku z tym w głowie musi istnieć odpowiednik pisania w zeszycie.

Wreszcie traci na wadze spór o to, czy istnieją działania bez powodu. Zwolennicy kauzalnych teorii działania nie chcą uznać możliwości działań bez powodu, bo oznaczałoby to, że istnieją działania bez intencji, więc mogą być kontrprzykładem dla teorii twierdzących, że działania są przyczynowo związane z intencjami. Jeżeli dopuścimy możliwość istnienia wielu pojęć działania, to nieintencjonalne działania nie są w tym względzie żadnym zagrożeniem.

Jeżeli faktycznie zaakceptujemy, że różne pojęcia działania mogą się istotnie od siebie różnić, to wskazuje to, że wiele problemów w filozofii działania pojawia się w wyniku nieprawidłowych oczekiwań, a nie złożoności opisywanego zjawiska. Przedstawiony w tej pracy argument gramatyczny motywuje rozróżnienie działań fizycznych i umysłowych. Jak widać, stawia to w nowym świetle pewne problemy z pogranicza filozofii umysłu i filozofii działania.

Bibliografia

- Bishop J. (2012), *Exercising control in practical reasoning: Problems for naturalism about agency*, „Philosophical Issues” 22 (1), s. 53–72.
- Buckareff A. (2005), *How (Not) To Think About Mental Action*, „Philosophical Explorations” 8, s. 83–89.
- Hacker P.M.S. (2013), *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*, Oxford: Wiley-Blackwell.

- Mele A. (2009), *Mental Action: A Case Study*, w: L. Brien, M. Soteriou (ed.), *Mental actions*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Peacocke C. (2007), *Mental Action and Self-Awareness*, w: J. Cohen, B. McLaughlin (ed.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Proust J. (2013), *The Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*, Oxford: Oxford University Press.
- Ryle G. (2006), *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*, London: Routledge.
- Schroeder S. (1995), *Is Thinking a Kind of Speaking?*, „Philosophical Investigations” 18, s. 139–150.
- Strawson G. (2003), *Mental Ballistics or the Involuntariness of Spontaneity*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 77, s. 227–256.
- Wittgenstein L. (2012), *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

M a t e u s z K a r w o w s k i

Is thinking an action?

Keywords: *L. Wittgenstein, P. Hacker, G. Strawson, philosophy of action, philosophy of mind, mental states*

Most philosophers believe that a unified philosophical account of mental and non-mental actions is possible. This article presents two arguments indicating that in fact it is not possible. The first one says that thinking is not an activity. Its formulation, however, is exposed to significant difficulties. The second argument avoids these difficulties and puts forward a different, though sometimes erroneously identified, thesis that mental and non-mental actions differ significantly, and therefore one theory should not be expected to include both phenomena. Acceptance of this result sheds new light on the problems associated with the language of thought and gives promise to a new answer to the question “What is *Le Penseur* doing?”