

---

# Problem umysł-ciało: misterianizm i metamisterianizm

JAKUB GOMUŁKA

*Katedra Filozofii Boga, Wydział Filozoficzny,  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II*

**Streszczenie.** Artykuł dotyczy zagadnienia świadomości fenomenalnej, który, w moim przekonaniu, stanowi rdzeń problemu umysł-ciało i tzw. „luki ekplanacyjnej”. Rozpoczyna go krótka prezentacja dyskusji między stanowiskami redukcjonistycznymi i antyredukcjonistycznymi. W dalszej kolejności przedstawiam rodzaj „trzeciej drogi” między tymi opcjami: nowy misterianizm dotyczący problemu świadomości, obecny w myśli Chomsky’ego i Fodora a rozwinięty przez McGinna. Poglądy misterian zakładają, że istnieje teoria wyjaśniająca świadomość w kategoriach nauk przyrodniczych, lecz teoria ta jest niedostępna naszym umysłom z uwagi na pewną cechę ich struktury.

Trzecia część mojego artykułu poświęcona jest krytyce misterianizmu, natomiast w czwartej proponuję własny sposób ujęcia zagadnienia, który nazywam metamisterianizmem. Metamisterianizm zakłada, że: 1) faktycznie mamy do czynienia z nieprzekraczalną „luką ekplanacyjną” między perspektywą obiektywną i subiektywną; 2) luka jest nieusuwalna ze względu na niespójność schematów pojęciowych wykorzystywanych do ujmowania rzeczywistości obiektywnej i subiektywnej; 3) sytuacja ta generuje stałe napięcie ze względu na postulat nomologicznej jedności nauki i naszą potrzebę spójnego obrazu świata. Ze względu na punkt 3) metamisterianizm różni się od sposobów ujmowania zagadnienia przez współczesnych filozofów umysłu inspirujących się Wittgensteinem (McDowell, Putnam).

**Słowa kluczowe:** świadomość, luka ekplanacyjna, misterianizm, Colin McGinn

Współczesna filozofia umysłu to pole ścierania się redukcjonizmu i antyredukcjonizmu — dwóch wielkich i dość różnorodnych rodzin stanowisk. Po jednej stronie mamy eliminatywizm, różne teorie identyczności, funkcjonalizm, monizm anomalny czy emergentyzm mikroredukowalny, po drugiej przede wszystkim różnorodne wersje nieredukcyj-

nego emergentyzmu, ale również dualizm substancjalny, dualizm własności czy monizm neutralny. Misterianizm, czyli propozycja przedstawiona przez Colina McGinna w tekście *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?*, a następnie broniona w kilku innych pozycjach tego autora, jest próbą wytyczenia „trzeciej drogi” między tymi dwoma antagonistycznymi obozami. W swoim artykule zamierzam najpierw krótko naszkicować współczesną sytuację sporu między redukcjonizmem a antyredukcjonizmem, następnie zaprezentować misterianizm McGinna i stojącą za nim argumentację. W dalszej kolejności przedstawię jego krytykę, a na koniec zaprezentuję alternatywne ujęcie, które z pewnych względów zdecydowałem się nazwać metamisterianizmem. Moje rozważania będą koncentrować się na tak zwanej świadomości fenomenalnej czy też subiektywności. Problem intencjonalności uświadamianych treści — traktowany często jako równorzędny czy nawet ważniejszy — pozostawiam na boku. Sądzę zresztą, że sedno kłopotu z intencjonalnością, to znaczy z faktem, że nasze myśli i słowa mówią o czymś, polega na tym, iż odnoszenie się do czegoś posiada swoją stronę subiektywną, innymi słowy, że chodzi w istocie o fenomenalny i subiektywny wymiar intencjonalności.<sup>1</sup>

### Redukcjniści i antyredukcjoniści

Krótki zarys sporu między redukcjonizmem a antyredukcjonizmem chciałbym rozpocząć od przypomnienia artykułu Alana Turinga z roku 1950 zatytułowanego *Maszyna licząca a inteligencja*. Turing zaproponował w nim ideę tzw. „gry w udawanie”. W skrócie chodziło o stworzenie sytuacji, w której komputer, a ściślej rzecz biorąc, algorytm na nim wykonywany, może udawać żywego człowieka. Turing utrzymywał, że teoretycznie możliwe jest, by algorytmy stały się w grze w udawanie na tyle biegłe, że ich reakcje językowe — pominąwszy wygląd, gesty, mimikę itp. — byłyby nieodróżnialne od ludzkich. Autor wyciągnął z tego wniosek, że istotna różnica pomiędzy człowiekiem a automatem, która polega, np. na przeżyciach wewnętrznych jest niepotrzebną iluzją. Według zrodzonego na gruncie myśli Turinga funkcjonalizmu komputerowego umysł ludzki różni się od algorytmu komputerowego

<sup>1</sup>Temu zagadnieniu poświęcony jest inny mój tekst, w którym również (choć w dużym skrócie) prezentuję stanowiska misterianizmu i metamisterianizmu. Nosi on tytuł: *Problem intencjonalności na przykładzie dyskusji między Dennettem i Searle’em oraz zarys propozycji jego rozwiązania* (tekst przyjęty do publikacji w tomie po konferencji „Świadomość w dyskursie filozoficzno-kulturowym”, 12.12.2011, IF UŚ w Katowicach). O misterianizmie i metamisterianizmie wspominałem wcześniej także w Gomułka 2013.

czymś właściwie nieistotnym, a mianowicie typem maszyny, na którym działa: jest programem wykonywanym na maszynie biologicznej (tzw. *wetware*), którą jest mózg, przy czym program ten równie dobrze mógłby być wykonywany na innego rodzaju maszynach (zob. np. Putnam 1967). Naturalną konsekwencją tego poglądu jest uznanie sfery „zjawisk wewnętrznych”, subiektywnego wymiaru umysłu, za nieistotny aspekt stanów funkcjonalnych.

Lekceważący stosunek wobec subiektywności znajdował poparcie w pracach dwóch największych autorytetów filozofii analitycznej połowy XX wieku: Gilberta Ryle’a i Ludwiga Wittgensteina. Obaj myśliciele obrali sobie za cel zwalczanie kartezjańskiego obrazu podmiotu jako odrębnej sfery bytu *res cogitans*. Bardziej jednoznaczna (choć również wyraźnie płytsza) krytykę kartezjanizmu zawierała książka Ryle’a *Czym jest umysł?* z 1949 roku. Ryle prezentował w niej ujęcie nazwane później behawioryzmem analitycznym, wedle którego tym, co faktycznie jest desygnatem naszych określeń stanów mentalnych, nie są wewnętrzne doznania czy przekonania, lecz zachowania i dyspozycje do nich (zob. Ryle 1970, s. 84–101). Wydane cztery lata później *Dociekania filozoficzne* Wittgensteina — dzieło zredagowane na podstawie notatek po śmierci autora — były w tej kwestii znacznie bardziej zniuansowane, a czasem zagadkowe. Stały się też inspiracją dla wielu różnorodnych stanowisk. W niezbyt jasnych uwagach, mających nierzadko charakter solilokwiów, Wittgenstein zdawał się kwestionować istnienie stanów wewnętrznych, a jednocześnie dystansował się od behawioryzmu (Wittgenstein 2004, s. 147 i n.).

Jedną z pierwszych prac w powojennej analitycznej filozofii umysłu, w których dążenie do ochrony autonomii sfery subiektywnej znalazło swój pełny wyraz, był głośny artykuł Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?* z roku 1974. Autor postawił w nim tezę, że problem umysł-ciało — wbrew poglądom redukcjonistów — nie jest analogiczny do wcześniejszych (i uważanych za zasadniczo rozwiązane) problemów fizykalizmu, takich jak własności istot żywych czy chemiczne własności substancji. Tym, co o tym decyduje, a o czym nie wspominają teorie redukcyjne, jest istnienie świadomości w sensie zdolności odczuwania i doznawania określonych stanów mentalnych (zob. Nagel 1997a).

Joseph Levine w artykule *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap* z 1983 roku sformułował w konsekwencji ideę luki eksplanacyjnej, która występuje pomiędzy subiektywnością a naszymi obiektywizującymi metodami naukowego poznania. Luka eksplanacyjna dzieli więc doświadczenie wewnętrzne od wszelkiego możliwego wyjaśnienia w kategoriach materialistycznych czy funkcjonalistycznych: nie wiemy, w jaki sposób opis struktury funkcjonalnej może wyjaśnić, czym są subiektywne doznania (zob. Levine 1983).

Tego rodzaju diagnozy skłoniły Raya Jackendoffa do przeformułowania klasycznego problemu psychofizycznego. W książce *Consciousness and the Computational Mind* z 1987 roku zauważył on, że rzeczywisty problem nie tkwi w tajemniczości relacji między ciałem a umysłem, jak sądził Kartezjusz, lecz w relacji umysłu obliczeniowego, rozumianego jako inkarnacja maszyny Turinga (posiadającego stany wewnętrzne w sensie funkcjonalizmu), do umysłu fenomenalnego, czyli doznającego. Zamiast *mind-body problem* mamy zatem *mind-mind problem* (zob. Jackendoff 1987, s. 20).

Takie rozróżnienie pojawiało się nie tylko w obrębie paradygmatu funkcjonalnego. Ned Block w tekście *On a Confusion about a Function of Consciousness*, który został opublikowany w 1995 roku, ujął je jako różnicę między świadomością fenomenalną a świadomością dostępną. Sens tej ostatniej określił szeroko (obejmowała właściwie wszystko, co da się zbadać w kognitywistyce). Natomiast co do pierwszej przyznawał, że nie jest w stanie podać żadnej definicji, która nie byłaby kolistą. Block zastrzegał jednak, że istnieją jakieś pośrednie metody wychwytywania świadomości fenomenalnej — wskazywał na analizy zjawiska ślepowidzenia (zob. Block 1995).

Jeszcze dalej poszedł David Chalmers, który w książce *Świadomy umysł* z 1996 roku mówił o podwójnym — fenomenalnym i psychologicznym — sensie wszystkich terminów umysłowych, a w konsekwencji o podwójnym znaczeniu samego słowa „świadomość”, uznając, że wszystko, co możemy badać „trzecioosobowymi” metodami nauk empirycznych, dotyczy tego drugiego, psychologicznego znaczenia. Innymi słowy, nie jesteśmy w stanie zaobserwować świadomości fenomenalnej z zewnątrz, choć jest ona realna (zob. Chalmers 2010, s. 29–73). W związku z tym twierdził, że świadomość fenomenalna (w Świadomym umyśle używał na jej określenie słowa *consciousness*) stanowi dla kognitywistyki „trudny” problem, ponieważ nie wiemy nawet, w jaki sposób możemy formułować o niej testowalne hipotezy. W porównaniu z nią świadomość psychologiczna (nazywał ją *awareness*) stwarza tylko „łatwe” problemy, ponieważ — jakkolwiek skomplikowane by one nie były — zawsze jesteśmy w stanie przynajmniej wyobrazić sobie sposób ich rozwiązania (zob. Chalmers 1995).

Broniąc tezy o nieobserwowalnym i nieredukowalnym charakterze świadomości fenomenalnej, Chalmers przywoływał szereg argumentów, z których najbardziej znanym jest argument z pojmovalności „filozoficznego zombi”. Mój bliźniak zombi to istota identyczna ze mną pod względem budowy fizycznej, lecz pozbawiona przeżyć wewnętrznych. Całkowite podobieństwo fizyczne implikuje podobieństwo funkcjonalne — zombi będzie reagował tak samo na te same bodźce, będą one

wzbudzały w nim identyczne stany psychologiczne, będzie więc przetwarzał informacje w podobny sposób, co istota świadoma. Owey całkowitej identyczności psychologicznej nie będzie jednak towarzyszyć żadne przeżycie. „Nie będzie poczucia fenomenalnego. Nie istnieje coś takiego, jak to jest być zombim” (Chalmers 2010, s. 175).

Zauważmy, że „poczucie fenomenalne”, którego brakuje filozoficznemu zombi, nie daje się „namierzyć” w żadnym badaniu empirycznym. Przykłady ślepowidzenia i innych analogicznych zaburzeń percepcji, do których odwoływał się Block, ujawniają różnice na poziomie psychologicznym, a nie fenomenologicznym. Czym więc są owe stany subiektywne? Inaczej mówi się o jakościach doznań albo używa się terminu *qualia*. *Qualia* definiowane są z kolei jako subiektywne jakości doznań — wygląda więc, że jesteśmy skazani na błędne koło. Można jednak próbować wskazać kilka innych własności *qualiów*. Są one prywatne — nikt poza mną nie ma dostępu do moich doznań. Są niepodważalne — mogę się mylić co do postrzeżeń zewnętrznych, ale nie mogę się mylić co do tego, że np. mam ból (często przywoływane przykładowe *quale*). Są też niezapośredniczone — wszystko inne doznaję poprzez *qualia*, a tylko same *qualia* doznaję bezpośrednio (zob. np. Prechtl 2009, hasło „Qualia”, s. 228 n.; Gulick 2007, s. 385).

Pojawia się jednak pytanie, czy *qualia* to w ogóle pojęcie spójne. Jego krytycy — obrońcy redukcjonizmu — podkreślają, na przykład, brak możliwości podania precyzyjnej i jednoznacznej definicji. Już Wittgenstein wskazywał, że choć wydaje się nam, iż w przypadku doznania można dokonać specyficznej definicji deiktycznej — mianowicie, że można wskazać doznanie samemu sobie — to przy dokładniejszej analizie taka definicja okazuje się iluzją:

Wyobraźmy sobie taki przypadek: Chcę prowadzić dziennik nawrotów pewnego doznania. Kожarzę więc to doznanie ze znakiem „D” i każdego dnia, w którym mam to doznanie, wpisuję ów znak do kalendarza. — Chciałbym przede wszystkim zauważyć, że definicji tego znaku nie daje się wypowiedzieć. — Ale mogę ją podać sam sobie, jako swego rodzaju definicję ostensywną! — W jaki sposób? Czy mogę doznanie wskazać? — Nie w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jednakże wymawiając lub zapisując ów znak skupiam na doznaniu uwagę — czyli wskazuję je niejako wewnętrznie. — I po co ta ceremonia? Bo tylko na to rzecz wygląda! Definicja służy przecież do tego, by ustalać znaczenie znaku. — Jednakże realizuje się to właśnie przez skupienie uwagi; albowiem dzięki temu zapamiętuję związek znaku z doznaniem. — „Zapamiętuję” może tu znaczyć jedynie: proces ten sprawia, że związek ów będę sobie w przyszłości prawidłowo przypominał. Tylko że w naszym wypadku nie mam żadnego kryterium prawidłowości. Chciałoby się tu rzec: pra-

widłowe jest to, co mi się prawidłowe wyda. To zaś znaczy jedynie, że o 'prawidłowości' nie ma tu co mówić (Wittgenstein 2004, §258, s. 134).

Współcześnie najbardziej znanym przeciwnikiem teorii *qualiów* jest Daniel Dennett, choć oryginalne argumenty krytyczne sformułowane były również przez Davida Lewisa i Paula Churchlanda. Dennett uważa, że *qualie* to pojęcie na tyle niedookreślone, że nie wiadomo właściwie, co ono oznacza. Na swoich wykładach demonstrował zjawisko ślepoty na zmiany, pokazując publiczności na zmianę dwa prawie identyczne zdjęcia, które różniły się jedynie kolorem jednego z detali — bywało, że ludzie nie dostrzegali różnicy nawet po kilkudziesięciu sekundach. Dennett zadał następujące pytanie: co dzieje się z *qualiami*, które odpowiadają za zmienny fragment obrazu w sytuacji ślepoty na zmianę? Czy zmieniają się wraz z bodźcami wzrokowymi, choć sobie tego nie uświadamiamy, czy też pozostają niezmiennie? Pierwsza ewentualność oznacza, że *qualia* mogą być nieświadome, co kłóci się z większością ich cech definicyjnych. Druga, zdaniem Dennetta, prowadzi do trywializacji pojęcia *qualiów*, które okazują się logicznie zależne od stanu wiedzy i osądu danego podmiotu na temat tego, co widzi. A skoro wiedzę i osąd na temat własnych wrażeń wzrokowych przypisuje się również filozoficznemu zombim, to nie można im również nie przypisywać *qualiów*, co niweczy różnicę między mną a moim zombi-bliźniakiem i sprawia, że to pojęcie staje się bezużyteczne (zob. Dennett 2007, s. 122–126).<sup>2</sup>

## Misterianie

Obecna sytuacja we współczesnej analitycznej filozofii umysłu — sytuacja nierozwiązanego sporu i braku nadziei na jakiegokolwiek rozwiązanie — skłania niektórych autorów do przyjęcia stanowiska, które wydaje się na pozór całkiem rozsądnym kompromisem między redukcjonizmem a antyredukcjonizmem. Jest ono nazywane „misterianizmem” (czy też „nowym misterianizmem”), gdy za „klasyczny misterianizm” uznaje się propozycje Kartezjusza, Locke’a i Leibniza)<sup>3</sup> Jego źródłem

<sup>2</sup>Sceptycyzm w kwestii *qualiów* może przybrać również postać agnostycyzmu. Odnoszę wrażenie, że takie stanowisko prezentował Marcin Poręba w swoim wystąpieniu na konferencji „Świadomość w dyskursie filozoficzno-kulturowym” (12.12.2011, IF UŚ w Katowicach), którego tezą było, że właściwie nie wiadomo, czy zombi filozoficzny jest do pomyślenia, czy też nie. Wykład ten był dla mnie jedną z głównych inspiracji dla przedstawianej w niniejszym tekście propozycji metamisterianizmu.

<sup>3</sup>Termin „misterianizm” został użyty po raz pierwszy przez Owena Flanaganą w książce *The Science of Mind*. Flanagan uznaje stanowisko „nowych misterian” za spójne, aczkolwiek reakcyjne i złośliwe (zob. Flanagan 1991, s. 393).

jest myśl Nagela, przewija się również w pismach Noama Chomsky'ego i Jerry'ego Fodora, ale najbardziej wyrazistą egzemplifikację znajduje w pracach McGinna. Rdzeniem tego stanowiska jest teza, że świadomość jest w istocie faktem naturalnym i dałaby się wyjaśnić, gdyby nasze władze poznawcze były inaczej skonstruowane.

We wspomnianym wyżej artykule z 1974 roku Nagel zauważył, że zakładany przez niego realizm w kwestii doznań subiektywnych pociąga za sobą przekonanie, że nie wszystkie fakty leżą w zasięgu ludzkiego poznania:

Człowiek z pewnością może sądzić, że istnieją fakty, do przedstawienia czy rozumienia których ludzie nigdy nie osiągną odpowiednich pojęć. Nie byłoby rozsądnie w to wątpić, zważywszy na skończoność perspektyw człowieka. (...) Można jednak również sądzić, że istnieją fakty, których istoty ludzkie nigdy nie będą mogły przedstawić sobie ani zrozumieć, gdyby nawet trwały po wieczne czasy, po prostu dlatego, że nasza budowa nie pozwala nam posługiwać się odpowiednimi pojęciami. (...) Namysł nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi nas zatem do wniosku, że istnieją fakty, z których nie zdają sprawy zdania wyrażalne w ludzkim języku. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć (Nagel 1997a, s. 209 i n.).

Nagel nie tylko zatem konstatował istnienie luki eksplanacyjnej między świadomością fenomenalną a faktami neurofizjologicznymi i behawioralnymi, lecz także dopuszczał możliwość, że owa luka jest nieusuwalna i to nie z powodu skończoności naszych umysłów, lecz ze względu na ich budowę. Warto jednak zauważyć, że w tym samym artykule Nagel nie odrzucał całkowicie możliwości stworzenia redukcjonistycznej teorii świadomości w „intelektualnie odległej przyszłości” (zob. Nagel 1997, s. 204). W uwagach pod koniec tekstu sugerował, że teorię taką można próbować wypracować na bazie „fenomenologii obiektywnej” (zob. Nagel 1997a, s. 218 i n.).

W wydanej rok po artykule Nagela książce *Reflections on Language* — zawierającej głównie szczegółowe dyskusje z filozoficznymi krytykami jego teorii lingwistycznej — Noam Chomsky również postulował istnienie zagadnień leżących poza granicami naszych możliwości poznawczych. Nazywał je „tajemnicami” i oddzielał od zasadniczo rozwiązywalnych „problemów”<sup>4</sup>. Jedynym podawanym przez niego przykładem tajemnicy jest przyczynowe wyjaśnienie naszego zachowania (*causation of behaviour*), a więc wolności woli (zob. Chomsky 1975,

<sup>4</sup>Myślicielem, który wcześniej posługiwał się podobnym rozróżnieniem na problemy i tajemnice (m.in. w kontekście ludzkiej wolności), był Gabriel Marcel, lecz Chomsky nie powołuje się na niego.

s. 137 i n.). Kwestia ta nie ma co prawda bezpośredniego związku z problemem subiektywności, jednakże godna uwagi jest argumentacja Chomsky'ego na rzecz ogólnej tezy o możliwości istnienia tajemnic:

Ludzki umysł jest uwarunkowanym biologicznie systemem posiadającym pewne zdolności i ograniczenia. Jak dowodził Charles Sanders Peirce, „umysł człowieka jest naturalnie przystosowany do wymyślenia poprawnych teorii pewnego rodzaju. (...) Gdyby człowiek nie był obdarzony umysłem przystosowanym do jego potrzeb, nie mógłby przyswoić sobie żadnej wiedzy” (Thomas (red.) 1957). To, że „dopuszczalne hipotezy” („admissible hypotheses”) są dostępne temu szczególnemu biologicznemu systemowi, wyjaśnia jego zdolność tworzenia bogatych i skomplikowanych teorii. Jednak te same własności umysłu, które pozwalają tworzyć dopuszczalne hipotezy, mogą równie dobrze wykluczać inne trafne teorie jako niezrozumiałe dla ludzi. Niektóre teorie mogą po prostu nie zaliczać się do dostępnych hipotez zdeterminowanych szczególnymi własnościami umysłu, które uzdalniają nas „do wymyślenia poprawnych teorii pewnego rodzaju”, choć mogą być one osiągalne dla inteligencji o odmiennej strukturze. Względnie teorie te mogą być tak trudno osiągalne w stosunku do dostępnych hipotez, że nie potrafimy ich zbudować na podstawie bieżących uwarunkowań empirycznych, mimo że mogłyby być one łatwo osiągalne dla umysłu o innej strukturze (Chomsky 1975, s. 155 i n. — tłum. moje).

Chomsky nieco inaczej niż Nagel rozwija misteriańską intuicję. Tym, co niepoznawalne, nie są już fakty, lecz teorie. Co prawda wniosek pozostaje podobny (ze względu na coś w rodzaju „ślepej plamki” w konstrukcji naszych umysłów nie mamy dostępu do pewnego rodzaju wiedzy), ale amerykański lingwista dopuszcza możliwość niezrozumiałych dla ludzi teorii, podczas gdy Nagel mówi wyłącznie o niedostępnych faktach — wszystkie teorie i pojęcia, o jakich wspomina, są dostępne ludziom.

Jerry Fodor, filozof umysłu bliski Chomsky'emu, w książce *The Modularity of Mind*), w której rozwija modułarną teorię umysłu, także argumentuje na rzecz tezy, że nasze poznanie intelektualne może się okazać ograniczone. Koncepcję przeciwną, wedle której teza, że ograniczoność tego, co nasz umysł może poznać, jest niezrozumiała, wiąże Fodor z empiryzmem (w szczególności z myślą Hume'a), weryfikacjonizmem i koherencyzmem (jako ich przedstawicieli wymienia Rorty'ego i Davidsona):

Mamy z grubsza dwie dostępne grupy opcji. Albo wybieramy niezrozumiałość ograniczenia za cenę semantyki weryfikacjonistycznej, koherencyjnej teorii prawdy i ostatecznie idealistycznej ontologii, albo optujemy za realizmem i korespondencją za cenę uczynienia ograniczoności kwestią empiryczną. Sądzę, że ta druga strategia jest w sposób oczywisty właściwa (...) (Fodor 1983, s. 124 — tłum. moje).



Teza misterianizmu stanowi zasadniczy temat rozważań artykułu Colina McGinna *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?* opublikowanego po raz pierwszy w 1989 roku (McGinn 1989)<sup>5</sup>, a także kilku innych jego późniejszych prac, w tym przede wszystkim w popularyzatorskiej książce *The Mysterious Flame* wydanej w 1999 roku (McGinn 1999)<sup>6</sup>. Autor stara się uzasadnić stanowisko, że ową niedostępną nam naukową wiedzą jest teoria rozwiązująca problem psychofizyczny, a więc naturalistyczna teoria świadomości. Broni tezy mocniejszej niż Nagel, bowiem jednoznacznie stwierdza i dowodzi, że luka eksplanacyjna jest trwale nieusuwalna i nie możemy mieć nadziei na jej wypełnienie. Uzasadnieniem tej tezy — podobnie jak u Chomsky'ego, Fodora i Locke'a — jest koncepcja, wedle której struktura umysłu nie pozwala nam na intelektualne ujęcie pewnej części rzeczywistości, w tym własności mózgu odpowiedzialnej za wytwarzanie świadomości.

McGinn zgłasza jednoznaczny akces do ontologicznego naturalizmu. Nie jest to jednak ani popularny scjentystyczny naturalizm redukcyjny (tożsamy z materializmem i fizykalizmem), ani nieco wątpliwy „naturalizm drugiej natury” z *Mind and World* Johna McDowella (zob. McDowell 1994, s. 84 i n.). Za Nagelem, który w *Widoku znikąd* stara się utrzymać naturalizm, jednocześnie rezygnując z redukcjonizmu i fizykalizmu (zob. Nagel 1997b, s. 14; również Nagel 1997a, s. 214), autor formułuje koncepcję „naturalizmu transcendentального”. Wedle niej świadomość — podobnie jak szereg innych kłopotliwych problemów, w których doszukujemy się filozoficznej głębi — nie jest niczym ontologicznie nadzwyczajnym. W szczególności nie jest czymś cudownym lub nadnaturalnym — ta kategoria została uznana za bezsensowną (zob. McGinn 1993, s. 5). Jest przyczynowo powiązana z mózgiem (zob. McGinn 2008, s. 365). To tylko nasze ograniczenia poznawcze skłaniają nas do przypisania jej nadzwyczajnego charakteru:

Odczuwane przez nas trudności filozoficzne powstają z powodu określonych wewnętrznych ograniczeń naszych władz poznawczych, a nie

<sup>5</sup>W tekście powołuję się na tłumaczenie polskie, które powstało na podstawie drugiego (uzupełnionego) wydania artykułu z 1994 roku (McGinn 2008).

<sup>6</sup>Jedyną godną odnotowania zmianą poglądów McGinna między jego artykułem z 1989 roku a tą książką było uogólnienie idei niedostępności natury związku psychofizycznego, która w efekcie przekształciła się w rozwiniętą teorię „naturalizmu transcendentального” (zob. dalej w tekście głównym). Stało się to na początku lat dziewięćdziesiątych i znajduje odzwierciedlenie w posłowie do *Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało?* (zob. McGinn 2008, s. 381–383). W niniejszej analizie pomijam pierwotną koncepcję McGinna, wedle której problem świadomości jest jakościowo różny od problemu wolnej woli czy poznania bytów abstrakcyjnych.

dlatego, że pytania filozoficzne dotyczą przedmiotów czy faktów, które są z istoty problematyczne, dziwaczne bądź mętne. Filozofia jest próbą wydostania się poza konstytutywną strukturę naszych umysłów. Sama rzeczywistość jest wszędzie równie naturalna, lecz z powodu naszych poznawczych ograniczeń nie jesteśmy w stanie zaakceptować tej ogólnej ontologicznej zasady (McGinn 1993, s. 2 — tłum. moje).

Naturalizm transcendenalny McGinna wiąże się z bardzo mocną wersją realizmu. Realizm ten głosi nie tylko niezależność faktów od naszej struktury poznawczej — jak mówi, „granice naszych umysłów po prostu nie są granicami rzeczywistości” (McGinn 2008, s. 380; zob. też McGinn 1993, s. 5) — ale także niezależność teorii. Autor *The Mysterious Flame* — podobnie jak Chomsky — jest przekonany, że istnieje teoria T, odnosząca się do P, która w pełni wyjaśnia zależność stanów świadomych od stanów mózgu i stanów świadomości:

Przypuszczalnie istnieją obiektywne prawa przyrody, które w jakiś sposób wyjaśniają powstanie świadomości. (...) Powiedzmy zatem, że istnieje pewna własność P, egzemplifikowana przez mózg, na mocy której mózg jest podstawą świadomości. Inaczej mówiąc, istnieje pewna teoria T, odnosząca się do P, która w pełni wyjaśnia zależność stanów świadomych od stanów mózgu (McGinn 2008, s. 365).

McGinn zakłada, że nie tylko nie dysponujemy obecnie teorią T, ale że nie jest nam ona w ogóle dostępna. Nie jesteśmy nawet w stanie jasno sformułować problemu świadomości (McGinn 2008, s. 361, przypis 1, s. 366). Dzieje się tak bynajmniej nie dlatego, że przyczynowe wyjaśnienie świadomości jest czymś obiektywnie trudnym i skomplikowanym. „Świadomość jest prostym biologicznym obiektem, podobnie jak skóra czy zęby” (McGinn 1999, s. 63 — tłum. moje) — stwierdza autor *The Mysterious Flame*. Wskazuje na jej powszechność i pierwotność względem bardziej złożonych fenomenów, takich jak język i postawy propozycjonalne, co do których dysponujemy już pewnymi satysfakcjonującymi nas teoriami. Wnioskuje, że teoria wyjaśniająca świadomość jest najprawdopodobniej obiektywnie mniej skomplikowana niż wiele innych teorii, które jesteśmy w stanie rozumieć. „To nie *rozmiar* problemu, ale jego *typ* sprawia, że problem umysł-ciało jest dla nas tak trudny” (McGinn 2008, s. 378).

Przyczyną, dla której nie jesteśmy w stanie poznać T, jest specyficzna architektura naszego umysłu powodująca „zamknięcie poznawcze” (*cognitive closure*), które uniemożliwia dostęp do pewnych pojęć i teorii (zob. McGinn 2008, s. 362). Według McGinna, który podąża tu za Chomsky’em i Fodorem, architektura ta jest zasadniczo modularna: potencjał epistemiczny umysłu jest sumą potencjału jego modułów poznawczych. Każdy moduł odpowiedzialny jest za pewien konkretny

rodzaj problemów, czy sferę rzeczywistości, której poznawanie umożliwia (zob. McGinn 1993, s. 6). Autor *The Mysterious Flame* wymienia w swoich pracach trzy takie moduły: percepcję, introspekcję oraz zdolność rozumowania a priori. Moduły te dostarczają nam określonego typu pojęć i określonego typu wiedzy: introspekcja daje nam pojęcia i wiedzę dotyczącą naszych stanów wewnętrznych, percepcja pozwala na tworzenie pojęć i wiedzy o świecie zewnętrznym, rozumowanie a priori umożliwia poznawanie przedmiotów abstrakcyjnych i wykonywanie na nich operacji, np. arytmetycznych (zob. McGinn 1999, s. 50–52).

Żadna z tych trzech władz — argumentuje McGinn — nie daje nam jednak dostępu do własności P, a w konsekwencji teoria T pozostaje na zawsze poza naszym zasięgiem poznawczym. Rozum abstrakcyjny — dowodzi — nie da nam pojęć ani teorii dotyczących obiektów biologicznych (a takimi są zarówno mózg, jak i świadomość), ponieważ nasza władza poznania apriorycznego obejmuje jedynie przedmioty abstrakcyjne.<sup>7</sup> Introspekcja, chociaż udostępnia nam dziedzinę świadomości i stanowi źródło pojęć świadomościowych, nie pozwala odkryć charakteru związku świadomość-ciało, gdyż nie przedstawia nam w zrozumiały sposób stanów świadomych jako zależnych od stanów mózgu. Jak twierdzi McGinn, do związku psychofizycznego nie doprowadzi nas ani czysta fenomenologia, ani analiza wytworzonych dzięki introspekcji pojęć (zob. McGinn 2008, s. 367). Z kolei percepcja nie umożliwia nam dotarcia do własności P, ponieważ nasze zmysły reagują wyłącznie na te rodzaje własności, które mają związek z przestrzenią. Przestrzenne konfiguracje nie są zaś tym, z czego w zrozumiały dla nas sposób może wyłonić się świadomość (zob. McGinn 2008, s. 370 i n.). Ostatecznie więc wygląda na to, że do wyjaśnienia problemu psychofizycznego potrzebowałibyśmy jakiejś dodatkowej władzy poznawczej, którą niestety nie dysponujemy (zob. McGinn 1999, s. 52).

Kwestia poznania percepcyjnego wymaga szerszego omówienia (McGinn poświęca jej zresztą znacznie więcej miejsca niż introspekcji), ponieważ jest to właśnie ten aspekt luki eksplanacyjnej, który znaczna część badaczy i filozofów stara się wykorzystać do zasypania przepaści pomiędzy jej członami. Autor *The Mysterious Flame* zauważa najpierw, że świadomość jest objęta czymś, co nazywa „zamknięciem

<sup>7</sup>McGinn sugeruje, że umysł, który miałby zdolność apriorycznego poznawania całej rzeczywistości (jak Kantowski umysł absolutny Boga), mógłby być pozbawiony ograniczeń wynikających z własnej architektury. Nie jest jednak do końca przekonany, czy taki umysł da się pomyśleć (zob. McGinn 2008, s. 375).

percepcyjnym” (*perceptual closure*); oznacza to po prostu, że nie postrzegamy jej zmysłowo (zob. McGinn 1999, s. 51). Nie jest to jednak wystarczająca racja dla zamknięcia poznawczego, albowiem — wbrew myśli Hume’a i Locke’a — nasz system tworzenia pojęć może wykroczyć poza dane percepcyjne („idee” nie są tylko kopiami „wrażeń”). Jednakże, jak stwierdza McGinn, naukowe pojęcia teoretyczne nie mogą nigdy całkowicie oderwać się od danych percepcyjnych, w ich wytwarzaniu posługujemy się bowiem specyficzną zasadą homogeniczności. Przykładowo, dysponujemy percepcyjnymi reprezentacjami przedmiotów makroskopowych i na ich podstawie, przez analogię, uzyskujemy pojęcie nieobserwowalnych cząstek elementarnych. Na tej drodze nie uzyskamy jednak pojęcia P, gdyż nie jest ono analogiczne do niczego, co obserwujemy (zob. McGinn 2008, s. 372).

Chociaż więc nasz umysł potrafi generować pojęcia teoretyczne, wykraczające poza treści wrażeń — jest w ten sposób „mocniejszy” od hipotetycznego umysłu Hume’owskiego, dla którego niepoznawalne są na przykład nieobserwowalne własności atomów — to jednak owo wykraczanie również ma swoje granice wyznaczone charakterem wyjaśnień, o jakie nam chodzi. Według autora *The Mysterious Flame* nauka rozwijana jest dzięki władzy percepcji w ten sposób, że punktem początkowym są zawsze dane zmysłowe, które chcemy wyjaśnić. Poszukując tego wyjaśnienia możemy dojść do pewnych własności nieobserwowalnych, zawsze jednak muszą być one eksplanacyjnie powiązane z przedmiotami, które można obserwować. Tymczasem świadomość jest teoretycznie epifenomenalna, a więc warunkująca ją własność P nie jest konieczna do wyjaśnienia naszych danych percepcyjnych. Z tego też powodu, jeśli P jest noumenalna percepcyjnie, jest też noumenalna poznawczo (zob. McGinn 2008, s. 372). W efekcie, jak stwierdza McGinn, nadzieje związane z dynamicznym rozwojem nauki o funkcjonowaniu mózgu są płonne. Stąd bierze się wrażenie, że świadomość jest jakimś cudem. Wrażenie to jest jednak błędne — nie istnieje, powtórzmy, żadna obiektywna racja dla uznania cudowności, nadnaturalności, czy choćby wyjątkowości problemu psychofizycznego. Skoro „świadomość jest tak powszechna jak kość czy krew” (McGinn 1999, s. 63 — tłum. autora), byłoby absurdem uważać, że stanowi ona jakieś ontologiczne kuriozum. Problem leży zatem po stronie konstrukcji naszych władz poznawczych.

### **Teoria świadomości jako rzecz sama w sobie**

Istnieje szereg powodów, ze względu na które trudno jest przyjąć misterianizm, a w szczególności jego rozwiniętą formę proponowaną przez McGinna. Stanowisko mocnego realizmu, jakie zakłada ta filozofia

fia umyśłu, wymaga przyjęcia istnienia sfery rzeczy i faktów z istoty niepoznawalnych; w wersji Chomsky'ego i McGinna dochodzą jeszcze z istoty niepoznawalne teorie. Obiekty te mają charakter Kantowskich *Dinge an sich*, dlatego też transcendentalny naturalizm podatny jest na ten sam rodzaj krytyki, co transcendentalny idealizm: stosuje pojęcia i konstrukcje teoretyczne, które są dla nas niezrozumiałe. Jak wykazywał Peter Strawson, nasze pojęcie rzeczywistości zakłada oczywiście, że istnieją fakty, których obecnie nie znamy, a nawet że istnieją pewne typy faktów, których nie byłibyśmy w stanie ująć w naszych aktualnych schematach pojęciowych. Nie znaczy to jednak, że potrafimy nadać sens sens pojęciu rzeczy samej w sobie (zob. Strawson 1966, s. 41 i n. oraz 235–273)<sup>8</sup>.

W szczególności podejrzana jest myśl, że z istoty niepoznawalna miałyby być jakaś teoria, i to teoria naukowa (konkretniej: biologiczna, bo McGinn sugeruje, że świadomość jest faktem biologicznym). Czym jest teoria naukowa? Zespołem twierdzeń, czyli zdań ogólnych wiążących ze sobą typy faktów, a więc ostatecznie pewną złożoną konstrukcją pojęciową. Idea zamknięcia poznawczego wymaga uznania, że pewna konstrukcja pojęciowa, a mianowicie teoria T, z istoty nie jest dostępna umysłom ludzkim. Płyńie z tego wniosek, że teorie i pojęcia są pojmowalne dla ludzi tylko fakultatywnie, co oznacza, że muszą one stanowić pewną niezależną od nas sferę bytu, która jest nam dostępna jedynie w jakiejś części.

Naturalizm transcendentalny okazuje się więc pewną wersją platonizmu lub neoplatonizmu, w zależności od tego, czy uznajemy, że teorie i pojęcia mają samodzielność bytową. Jeśli tak, to stanowią odrębny platoński „świat idei”, w przeciwnym razie muszą być tworamii jakiegos „umyśłu transcendentalnego”. Żadna z tych opcji nie ma oczywiście nic wspólnego z standardowo rozumianym naturalizmem. Platonizm bądź neoplatonizm to absurdalnie wysoka cena za przegnanie widma ontologicznej swoistości sfery wewnętrznej: spod kartezjańskiego deszczu wpadamy prosto pod platońską (bądź neoplatońską) rynnę.

<sup>8</sup>Strawsonowska krytyka Kanta nie jest rzecz jasna przyjmowana bezkrytycznie, nawet w obrębie filozofii analitycznej. Istnieją propozycje, wedle których możemy posługiwać się pojęciami, których pełne znaczenie jest dla nas niedostępne. Przykładem takiej teorii jest koncepcja przyobiecane go sensu Cory Diamond prezentowana w tekście Riddles and Anselm's Riddle (Diamond 1995). Sens przyobiecany funkcjonuje jednak wyłącznie w kontekście religijnym, ponieważ wymaga założenia kogoś, kto ma możliwość rozumienia problematycznych pojęć — absolutnego umyśłu. Jest to zatem w pewnym sensie propozycja neoplatońska. Więcej na jej temat piszę w artykule Wittgenstein i zagadka Anzelmia przyjętym do druku w 23. numerze „Analizy i Egzystencji”.

Można próbować argumentować, że neoplatońska interpretacja umysłu transcendentalnego, która sprowadza się do założenia realnego istnienia absolutnego intelektu — Boga filozofów gwarantującego zrozumiałość niedosiężnej wiedzy — nie jest jedyną. Jak się wydaje, można równie dobrze rozumieć umysł transcendentalny jako horyzont rozwoju intelektualnego, który nasza cywilizacja stopniowo wypełnia w miarę postępu nauki. Byłaby to zatem pewna wersja heglizmu, wedle której „dzieje ducha” to historia ciągłego wzrostu wiedzy. Aktualnie niedostępna sfera inteligibilna miałaby sens jako korelat transcendentalnego punktu docelowego tego (być może) nieskończonego procesu. Sens ten moglibyśmy jej nadawać niejako „na kredyt”, który byłby zabezpieczony naszą — co prawda niezbyt ścisłą, ale ostatecznie jakoś nabudowaną na konkretnie historycznym, którym jest obserwowany od co najmniej kilku stuleci postęp — ideą rozwoju nauki. Zapewne nie zachowujemy się zbyt rozsądnie, akceptując tak lichy zabezpieczenie. Hilary Putnam utrzymuje zdecydowanie bardziej restrykcyjną politykę kredytową, z miejsca odrzucając wszelkie odwołania do przyszłych fizycznych teorii świadomości (zob. Putnam 1999, s. 173). Zauważmy jednak, że w kontekście takiego rozumienia umysłu transcendentalnego zamknięcie poznawcze mogłoby być wyłącznie relatywne, ponieważ cokolwiek, co mogłoby uchodzić, wedle tego poglądu za konstrukcję pojęciową, musiałoby być uchwytnie na jakimś skończonym etapie rozwoju naszej wiedzy. Innymi słowy, definitywne zamknięcie poznawcze postulowane przez McGinna nie daje się pomyśleć w obrębie tego rodzaju teorii inteligibilności.

Ktoś mógłby powiedzieć, że platońska czy neoplatońska koncepcja sfery pojęciowej jest może ontologicznie przyciężkawa, ale nie nonsensowna. Sądzę jednak, że istnieje poważny powód, dla którego należy ją odrzucić. Idealistyczna teoria pojęć jest bowiem teorią, która z gruntu alienuje nas od naszych narzędzi poznawczych i językowych, a przez to generuje swoisty problem dostępu do nich. Pojęcia — jako bytowo samodzielne idee bądź myśli Absolutu — są czymś „gdzieś tam”, tymczasem nasze życie — rozwój nauki i techniki, praca, kontakty międzyludzkie — toczy się „tu”. Powstaje zatem kwestia sposobu, w jaki nasze umysły są zdolne pokonywać dystans między „tam” a „tu”, a wraz z nią rodzi się również szereg pytań, które domagają się odpowiedzi. Jak potrafimy wykorzystywać „boskie” idee w naszych przyziemnych celach? Czy wykorzystywane przez nas pojęcia są tymi samymi pojęciami-ideami, czy tylko ich cieniami? Czy posiadamy pełny dostęp do „wewnętrznych istot” idei (czymkolwiek by one nie były), czy też ukazują się nam one tylko fragmentarycznie? Jak uczymy się uzyski-

wać dostęp do sfery pojęciowej? Czy kultura wpływa na charakter tego dostępu, a jeśli tak, to w jaki sposób może się to odbywać?<sup>9</sup>

McGinnowska wizja ma również, moim zdaniem, inny wewnętrzny problem: obala sama siebie. Propozycja wysunięta przez autora *The Mysterious Flame* jest uzasadniania przez odwołanie do konkretnej architektury umysłu, która, jak postaram się teraz pokazać, wyklucza możliwość sformułowania jej samej. W artykule z 1989 roku McGinn wspomina o umyśle Hume'owskim w kontekście zamknięcia percepcyjnego. Umysł ten jest, jego zdaniem, uboższy niż umysł ludzki i prawdopodobnie znajduje ucieleśnienie w umysłach innych gatunkach ssaków. Uważam, że „umysł McGinnowski”, który pełni kluczową rolę w uzasadnieniu tezy o zamknięciu poznawczym, jest również uboższy niż rzeczywisty umysł ludzki. Ten ostatni jest bowiem w stanie posługiwać się wieloma pojęciami i zbudować wiele teorii niedostępnych dla tego pierwszego, wśród nich na przykład koncepcję misterianizmu.

Zastanówmy się, w jaki sposób umysł McGinnowski może sformułować teorię naturalizmu transcendentального i tezę, że naturalistyczna teoria świadomości należy do obszaru zamknięcia poznawczego? Z autobiograficznej uwagi McGinna wiemy, że pewnej nocy w Oksfordzie w roku 1988 doznał on olśnienia, wyskoczył z łóżka i naskrobał kilka zdań, które potem uznał za najbardziej sensowną rzecz, jaką kiedykolwiek przeczytał bądź napisał na temat problemu umysł-ciało (zob. McGinn 1999, s. xii). Ale czy mógłby ją sformułować czy choćby zrozumieć, gdyby jego umysł był ucieleśnieniem umysłu McGinnowskiego?

Przede wszystkim należałoby ustalić, która ze zidentyfikowanych przezeń władz poznawczych mogłaby mu posłużyć do odkrycia ograniczenia świadomości. Na pewno nie władza percepcji, bo dla niej świadomość jest poznawczo niedostępna (co wynika z zamknięcia percepcyjnego). Również nie władza rozumowania *a priori*: nie mamy też — w przeciwieństwie do hipotetycznego absolutnego umysłu kantowskiego Boga, którego być może jesteśmy w stanie pomyśleć — apriorycznego wglądu w świadomość. Pozostawałaby władza introspekcji, ale czy moglibyśmy dzięki niej stworzyć pojęcie zamknięcia poznawczego, a więc obszaru wiedzy z istoty nam niedostępnego? Introspekcja daje nam wgląd w nasze stany świadomościowe, pozwala, na przykład, stworzyć

<sup>9</sup>Pytania, które tu zadałem, inspirowane są oczywiście krytyką „semantyki cienia” zawartą w Niebieskim zeszycie Ludwiga Wittgensteina (zob. Wittgenstein 1998, s. 64-73). Pragmatyczna Wittgensteinowska filozofia języka — mająca swoje przedłużenie w filozofii umysłu — z miejsca wyklucza sensowność misterianizmu głównie ze względu na fakt, że ten ostatni zakłada prywatny charakter relacji umysł-rzeczywistość. Wróć do tego w następnym punkcie artykułu.

pojęcie „niedostatku wiedzy” albo „niejasności”. Jednak czym innym jest świadomość braku odpowiedzi, a czym innym świadomość, że odpowiedź istnieje, ale nie mamy do niej dostępu. Aby osiągnąć to drugie, należałoby niejako wyjść z siebie i zbadać relację między własną świadomością a światem rzeczywistym. Pojęcie zamknięcia poznawczego umysłu mogłoby więc wynikać jedynie ze ścisłego współdziałania dwóch władz: intuicji i percepcji. Ale teoria McGinna to wyklucza — niedostępność odpowiedzi na problem umysł-ciało wynika właśnie z braku dostatecznego powiązania tych dwóch władz poznawczych. A zatem umysł zakładany w jego teorii jest zbyt słaby, by określić swoje własne granice.

Co więcej, umysł McGinnowski nie jest również w stanie stworzyć pojęcia własności noumenalnej, a w konsekwencji nie może utworzyć teorii metafizycznego realizmu, która leży u podstaw misterianizmu. Władza rozumowania apriorycznego daje dostęp do „przedmiotów abstrakcyjnych”, a więc nie do sfery własności naturalnych. Własność noumenalna z definicji nie jest uchwytywalna w percepcji, nie jest też dostępna introspekcji. (Na marginesie, schemat percepcja/introspekcja odtwarza bardzo już przestarzały kartezjański model rzeczywistości i dziedzin poznania). Może istnieje jakaś inna władza, która udostępniłaby nam to pojęcie, ale McGinn nic o niej nie pisze.

### Metamisterianizm

Umysł McGinnowski jest dość ograniczonym aparatem poznawczym, na szczęście nie jest to model funkcjonowania naszego umysłu. Prawdopodobnie nie jest to model żadnego możliwego umysłu, który posługuje się językiem naturalnym (w zwykłym sensie pojęcia „język naturalny”<sup>10</sup>). Trudno nawet powiedzieć, że nasze możliwości operowania pojęciami i teoriami są mniej ograniczone, niż to zakłada McGinn — one są po prostu inne. Jest tak głównie dlatego, że podstawowy mechanizm generowania pojęcia nie polega na prywatnym związku pojedynczego umysłu z określonym wycinkiem rzeczywistości przy pomocy określonej „władzy”, jak zakłada to misterianizm. Jest to działanie zasadniczo wspólnotowe: zarówno pojęcia „percepcyjne”, jak i „introspekcyjne” są nam dane dzięki wychowaniu w pewnej kulturze i języku. Dlatego również ten fragment języka, którym opisujemy nasze doznania wewnętrzne, jest istotnie związany z jego zewnętrznymi obser-

<sup>10</sup>Oczywiście, możemy rozszerzyć je na jakieś modele komputerowe, których budowa i funkcjonowanie będą spełniać założenia modularyzmu McGinna.



wowanymi naturalnymi wyrazami. Jak słusznie zauważył Wittgenstein, „«Zjawisko wewnętrzne» wymaga zewnętrznych kryteriów” (Wittgenstein 2004, s. 215)<sup>11</sup>.

Czy możemy sobie w ogóle wyobrazić jakieś absolutne i nieprzekraczalne ograniczenia dla naszej „władzy teoretycznej”? W punkcie poprzednim wskazywałem, że nasze pojęcie rzeczywistości — wbrew sugestii Fodora podzielanej przez McGinna — nie wymaga założenia istnienia czegoś z istoty niepojmowalnego. Nie znaczy to jeszcze, że w ogóle nie potrafimy sensownie zastosować pojęcia „niepojmowalnego”. Sprawa ta wymaga jednak osobnego (i zapewne obszernego) studium.

Chciałbym przedstawić propozycję, której sensowność nie będzie wymagać uznania istnienia „niepojmowalnej” własności P (ani tym bardziej „niepojmowalnej” teorii T naturalizującej świadomość), pozostającej jednakże „trzecią drogą” między stanowiskami redukcjonistycznymi i antyredukcjonistycznymi. Moja propozycja — nazywam ją metamisterianizmem — wychodzi od konstatacji częściowej niezgodności i wzajemnej nieredukowalności dwóch zasadniczych schematów pojęciowych, jakimi się posługujemy zarówno w życiu codziennym, jak i w nauce<sup>12</sup>. Jak można wnioskować z badań językoznawców i historyków idei, pierwszym nich był schemat pojęć, który dotyczył osób i ich relacji. Schemat drugi, dotyczący przedmiotów i zjawisk przyrodniczych, związanych abstrakcyjnymi i bezosobowymi relacjami, pojawił się w myśli starożytnych Greków (zob. np. Gawroński 2011)<sup>13</sup>. W historii myśli zachodniej oba schematy rozwinęły się do postaci, którą znamy dzisiaj z jednej strony ze współczesnej fizyki, neurofizjologii, czy informatyki, z drugiej zaś z fenomenologii i innych humanistycznych tradycji hermeneutycznych<sup>14</sup>. Już na początku ery nowożytnej różnica

<sup>11</sup>Teza ta wynika z tzw. argumentu przeciw językowi prywatnemu, który znajduje się w Dociekaniach filozoficznych w §243-315. Wittgenstein pisał tam również o konieczności istnienia naturalnych przejawów doznań dla nauczenia kogoś języka doznań (zob. Wittgenstein 2004, §256 i n., s. 133).

<sup>12</sup>Idę tu wbrew myśli Strawsona wyrażonej w Indywiduach, wedle której podstawowa różnica dzieląca nasze schematy poznawcze przebiega między schematem ujmującym przedmioty konkretne (w tym przedmioty materialne, wydarzenia historyczne i osoby) a schematem obejmującym obiekty abstrakcyjne (liczby, cechy, uniwersalia), które nie posiadają realnego desygnatu (zob. Strawson 1980, s. 13). Na obszerniejszą dyskusję ze Strawsonem nie ma tu, niestety, miejsca.

<sup>13</sup>Nie chcę tu sugerować, że niespójności schematów dotyczy wyłącznie kultury europejskiej i nie pojawia się np. w kulturach dalekiego Wschodu.

<sup>14</sup>Ścisłej rzecz biorąc, trzeba poczynić istotne rozróżnienie między schema-

między oboma schematami (czy też rodzinami schematów) stała się na tyle widoczna, że utrzymanie spójnego obrazu świata wymagało przyjęcia albo jednoznacznego dualizmu ontologicznego (Kartezjusz), albo uznania supremacji jednego ze schematów (Berkeley, LaMettrie). Różnorodne filozoficzne próby syntezy w duchu transcendentalizmu (Kant, Hegel, Husserl) okazały się bezowocne, ponieważ ostatecznie prowadziły do punktu, w którym trzeba było opowiedzieć się za dualizmem bądź uznaniem jednego ze schematów za pochodny, zależny bądź zbędny.

Wygląda na to, że można pogodzić się z sytuacją niespójnych schematów i optować za jakąś formą ich koegzystencji, co czyni McDowell w *Mind and World*, a przede wszystkim Hilary Putnam w pracy *The Threefold Cord, Mind Body and World* (1999). Putnam doszukuje się rdzenia problemu umysł-ciało w kwestii intencjonalności, ale jego propozycję łatwo zaadoptować także do sposobu ujmowania zagadnienia, który na pierwszym miejscu stawia świadomość fenomenalną. Zauważmy, że to również jest pewna forma „trzeciej drogi” pomiędzy redukcjonizmem a dualizmem:

Mówienie o umyśle nie jest mówieniem o naszej niematerialnej części, lecz raczej sposobem opisu korzystania z pewnych zdolności, które posiadamy. Zdolności te superwenują na działaniach naszych mózgów, a także na wszystkich naszych różnorodnych wymianach ze środowiskiem, nie muszą być one jednak redukcyjnie wyjaśniane przy zastosowaniu słownika fizyki, biologii, czy nawet informatyki. Metafizyczna reorientacja, którą proponuję, wiąże się z przyzwoleniem na pluralizm środków pojęciowych oraz różnorodnych i wzajemnie nieredukowalnych słowników (przyzwolenie, które jest w praktyce niezbędne bez względu na nasze monistyczne fantazje). Łączy się ono nie z powrotem do dualizmu, ale do „naturalnego realizmu zwykłego człowieka” (Putnam 1999, s. 37 n. — tłum. i rozstrzeżenie moje)<sup>15</sup>.

Źródło lekceważącego stosunku Putnama do „monistycznych fantazji” bije niewątpliwie w *Dociekaniach filozoficznych*. Myśl tego amerykańskiego neopragmatysty, począwszy od lat sześćdziesiątych, gdy z pozycji Quine’owskiego naturalizmu współtworzył funkcjonalizm,

tami wytworzonymi i wykorzystywanymi przez specjalistów (z jednej strony naukowców, a z drugiej strony humanistów) a schematami stosowanymi w życiu codziennym. Między tymi dwoma rodzajami schematów zachodzą związki wzajemnego warunkowania i wpływu, o czym pisał np. Lakoff (zob. Lakoff 2011, s. 118-122). W niniejszym artykule interesują mnie przede wszystkim schematy specjalistyczne, a więc pominąłem to rozróżnienie.

<sup>15</sup>W tej samej książce Putnam wyraźnie odcina się od misterianizmu, a także po misteriańsku rozumianego emergentyzmu (zob. Putnam 1999, s. 173 n.).

przechodziła szereg głębokich przemian, zbliżając się coraz bardziej do stanowiska Wittgensteina. Filozofia tego ostatniego jest programowo pluralistyczna i uznaje dążenie do uniwersalności za jedno z podstawowych źródeł filozoficznych nieporozumień (zob. np. Wittgenstein 1998, s. 45).

Sądzę jednak, że nasza skłonność do monizmu wymaga głębszej refleksji. Może ona iść dwiema drogami. Po pierwsze, można próbować ją wyjaśniać przyczynowo na gruncie psychologii poznawczej — mogłoby się okazać, że odpowiada za nią potrzeba domknięcia poznawczego (lub coś w tym rodzaju). Wyjaśnienie przyczynowe nie jest jednak dla filozofii specjalnie interesujące: mamy przecież różnego rodzaju potrzeby, niektórym z nich nie tylko możemy, ale nawet musimy się przeciwstawiać, i być może powinniśmy niekiedy powściągać także potrzebę jednorodności wiedzy. Znacznie donioślejsza filozoficznie jest inna kwestia, a mianowicie założenie uniwersalizmu tkwiące u samej podstawy „gramatyki” nauki nowożytnej, które wyraża np. zasada naturalizmu metodologicznego. Można je nazwać postulatem nomologicznej jedności natury. Nie ma przy tym znaczenia, gdzie owa uniwersalistyczna zasada znajduje swoje oparcie — najpewniej nie można znaleźć dla niej żadnej bardziej podstawowej racji. Można najwyżej pytać o wyjaśnienie przyczynowe (i w odpowiedzi wskazywać np. na wspomnianą potrzebę domknięcia poznawczego). Ważne, że ta zasada funkcjonuje i trudno oczekiwać, że w pewnych dziedzinach nagle zostanie zawieszona.

Metamisterianizm, który tu proponuję, różni się od stanowisk Putnama, McDowella i Wittgensteina tym, że akceptuje postulat nomologicznej jedności nauki. Uznaję tym samym, że istoty świadome (a więc nie tylko ludzie) — będąc częścią świata przyrody — stanowią efekt działania procesów naturalnych, rządzonych powszechnymi i uniwersalnymi prawami. Cała nasza dotychczas zgromadzona wiedza biologiczna, chemiczna i fizyczna wspiera ten pogląd. Utrzymywanie, że zjawisko subiektywności fenomenalnej nie może zostać wyjaśnione w podobny sposób co zjawisko życia, jest więc po prostu nieracjonalne. Z drugiej strony — wbrew redukcjonistom — sądzę, że możliwe naukowe wyjaśnienie świadomości (w sensie utożsamienia jej z jakimś procesem czy stanem mózgowym) nie jest do końca satysfakcjonujące. Wywołuje ono wrażenie, że coś zostało pominięte, że jest jeszcze jakaś nieuchwytna „reszta”, którą skłonni jesteśmy nazywać „istotą subiektywności”. Na dobrą sprawę nie jesteśmy w stanie uchwycić jej w kategoriach obiektywistycznych. Myślę, że nic nie jesteśmy w stanie zrobić z tym wrażeniem poza tym, że jest ono związane z niedopasowaniem schematów pojęciowych (mówiąc, że jest ono efektem tego niedopasowania, poszedłbym już zbyt daleko).

Innymi słowy, sądzę, że nie istnieje naukowy problem świadomości. Jest on nie tyle „trudny” do sformułowania, jak sądzi Chalmers, ile po prostu nie da się go sformułować w obrębie schematu pojęciowego, który funkcjonuje w nauce. Dlatego też można go określić mianem tajemnicy. Nie można tylko, w ślad za McGinnem, traktować jej jako czegoś konkretnego, ujmować w kategoriach rzeczy, własności czy pojęcia, których jednak nie możemy zrozumieć ze względu na swego rodzaju „ślepią plamkę” w strukturze umysłu. Tajemnica świadomości jest głębsza, niż to sobie wyobraża autor *The Mysterious Flame*. Można powiedzieć, że znajduje się na metapoziomie względem tego, gdzie on ją lokuje (stąd nazwa „metamisterianizm”).

Wszystko to wskazuje, znów wbrew McGinnowi, że istnieje filozoficzne zagadnienie świadomości. Moja wersja „trzeciej drogi” jest koncepcją filozoficzną. Nie jest efektem metody naukowej, lecz stanowi wynik refleksji, której przedmiotem była również nauka. Nie jest to więc hipoteza empiryczna, stanowi coś w rodzaju objaśnienia pojęciowego w duchu późnego Wittgensteina.

### Zakończenie

W artykule skupiłem się na zagadnieniu świadomości fenomenalnej w świetle współczesnego sporu redukcjonistów z antyredukcjonistami. Zaprezentowałem pewną formę rozwiązania pośredniego — misterianizm McGinna — a następnie wskazałem jego słabe punkty, by na tym tle przedstawić ideę metamisterianizmu.

Wedle metamisterianizmu teorie świadomości fenomenalnej, które jesteśmy w stanie sformułować na gruncie, np. refleksji fenomenologicznej, nie są do końca kompatybilne z podejściem naturalistycznym, charakterystycznym dla nauk przyrodniczych. W obrębie tych ostatnich nie ma nawet sposobu, aby właściwie sformułować istotę problemu subiektywności. Z drugiej strony schematy przyjazne subiektywności nie nadają się na fundament naszej wiedzy o świecie. W konsekwencji jedyną strategią realizacji wpisanego w podejście naukowe postulatów nomicznej jednorodności przyrody jest redukcjonizm, na przykład w stylu Dennetta. Wyjaśnienia, jakie jest on zdolny produkować, stwarzają jednak niewygodne poczucie, że czegoś im brakuje. Dlatego właśnie redukcjonizm budzi opór.

Impas jest jednak nieusuwalny. Można go oczywiście zniwelować za cenę ograniczenia naszego dążenia do jednorodności wizji świata. Afirmacja pluralizmu środków pojęciowych w stylu Putnama pozwala uznać, że nie musimy przejmować się problemem świadomości, ponieważ rezygnujemy z dążenia do jedności wiedzy filozoficznej i naukowej

o człowieku. Jak wskazywałem, postawa ta ma swoje źródła w filozofii późnego Wittgensteina. Autor *Dociekań filozoficznych* dążył do sytuacji, w której źródła problemów i niepokojów zostaną usunięte dzięki odpowiedniej filozoficznej „terapii”. Myślę jednak, że zagadnienie subiektywności będzie na taką terapię odporne.

Podsumowując, sądzę, że McGinn i inni misterianie do pewnego stopnia dobrze diagnozują sytuację: niespójność systemów pojęciowych skazuje nas na zmaganie się z tajemnicą, to znaczy z czymś, czego nie jesteśmy w stanie sproblematyzować i z czym nie jesteśmy sobie w stanie poradzić. Na podstawie tej trafnej diagnozy autor *The Mysterious Flame* snuje jednak pewną wersję „opowieści transcendentalnej”, według której za tajemnicą kryje się naturalistyczna teoria świadomości rozumiana jako *Ding an sich*. Do tak ujętej świadomości nie mamy dostępu z powodu konstrukcji naszego systemu poznawczego. Proponuję zrobić krok w tył i pozostać przy konstatacji tajemnicy świadomości bez jakichkolwiek — i tak daremnych — prób określania tego, co za nią stoi. Nie mamy bowiem — i raczej nigdy mieć nie będziemy — intelektualnych narzędzi pozwalających ustalić, czy w ogóle coś za nią stoi. Innymi słowy, rzeczywista tajemnica świadomości tkwi o poziom wyżej, niż lokalizuje ją McGinn.

Metamisterianizm jest formą „trzeciej drogi” w filozofii umysłu, która to droga nie jest jednakże obciążona silnym realizmem i problemami transcendentalnego naturalizmu. Podobnie jak redukcjonizm przyjmuje, że wszystkie możliwe do jasnego wyrażenia zagadnienia w kognitywistyce można ostatecznie rozwiązać standardowymi metodami nauk przyrodniczych. Nurtowi antyredukcyjnemu przyznaje natomiast rację w tym, że rozwiązanie wszelkich możliwych problemów naukowych nie usunie tajemnicy subiektywności. Tajemnica ta zawsze pozostanie pewną „resztą”, z którą nie będzie wiadomo, co robić. Owej „reszty” nie ma jednak sensu hipostazować na gruncie schematu obiektywistycznego, ponieważ powrócilibyśmy w ten sposób w koleiny „opowieści transcendentalnej”. Możemy o niej powiedzieć jedynie tyle, że wynika ona z niespójności naszych schematów poznawczych.

## Literatura

- Block, N. (1995). On a Confusion about Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences* 18 (2), 227–287.
- Chalmers, D. (1995). Facing up the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 200–219.
- Chalmers, D. (2010). *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*. tłum. M. Miłkowski, Warszawa: PWN.

- Chomsky, N. (1975). *Reflections on Language*. New York: Pantheon Books.
- Dennett, D.C. (2007). *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Diamond, C. (1995). *Riddles and Anselm's Riddle*. W: też, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 267–290.
- Flanagan, O. (1991). *The Science of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, J. (1983). *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gawroński, A. (2011). *Rewolucja lingwistyczna presokratyków*. W: tenże, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*. Kraków: Znak, s. 67–81.
- Gomułka, J. (2013). Zagadnienie świadomości we współczesnej analitycznej filozofii umysłu. *Ethos* 101, 41–61.
- Gulick, R. van (2007). Functionalism and Qualia. W: Velmans, M., Schneider, S. (red.) *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, s. 381–395.
- Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lakoff, G. (2011). *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska, Kraków: Universitas.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (3), 354–361.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*, London & Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGinn, C. (1989). Can We Solve the Mind-Body Problem? *Mind* 98, 349–366.
- McGinn, C. (2008). Czy możemy rozwiązać problem umysł-ciało? tłum. Iwanicki, M., Judycki, S. W: Miłkowski, M., Poczobut, R. (red.) *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*. Warszawa: IFiS PAN, s. 360–383.
- McGinn, C. (1993). *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*, Oxford & Cambridge, MA: Blackwell.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books.
- Nagel, T. (1997a). Jak to jest być nietoperzem? W: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. Romaniuk, A. Warszawa: Aletheia, s. 203–219.
- Nagel, T. (1997b). *Widok znikąd*, tłum. Cieśliński, C. Warszawa: Aletheia.
- Prechtel, P. (2009). *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*, tłum. Bremer, J. Kraków: WAM.
- Putnam, H. (1967). Psychological Predicates. W: Capitan, W.H., Merrill, D.D. (red.) *Art, Mind, and Religion*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, s. 37–48.
- Putnam, H. (1999). *The Threefold Cord, Mind, Body and World*, New York: Columbia University Press.

Ryle, G. (1970). *Czym jest umysł?* tłum. Marciszewski, W. Warszawa: PWN.

Strawson, P.F. (1980). *Indywidualia. Próba metafizyki opisowej*, tłum. Chwedeńczuk, B. Warszawa: PAX.

Strawson, P.F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's „Critique of Pure Reason”*, London & New York: Methuen.

Turing, A. (1995). Maszyna licząca a inteligencja, tłum. Szczubiałka, M. W: Chwedeńczuk, B. (red.) *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia umysłu*. Warszawa: Aletheia, s. 271–300.

Wittgenstein, L (2004). *Dociekania filozoficzne*, tłum. Wolniewicz, B. Warszawa: PWN.

Wittgenstein, L. (1998). *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. Lipszyc, A., Sommer, Ł. Warszawa: Spacja.

## The Mind-Body Problem: Mysterianism and Meta-Mysterianism

JAKUB GOMULKA

*Chair of Philosophy of God, Faculty of Philosophy, Pontifical  
University of John Paul II*

**Abstract.** *In the paper I focus on the problem of phenomenal consciousness which, in my opinion, is the core of the mind-body problem and the so-called “explanatory gap”. My article begins with a short presentation of the reductionism/antireductionism debate. Subsequently it turns to what can be seen as a kind of a third way between those two options: the New Mysterianism about the theory of consciousness suggested by Chomsky and Fodor and developed by McGinn. The Mysterian view presumes that there is a theory which explains consciousness in terms of natural sciences, but which stays unavailable for our minds due to certain feature of their structure.*

*I criticize Mysterian outlook in the third part of my article. The last part is devoted to my own view, which I call the Meta-mysterianism. The view presumes that 1) we face a real and unbridgeable “explanatory gap” between the subjective and the objective perspective, 2) the gap is unremovable because of our inconsistent conceptual schemas utilized to deal with what we call the objective reality and the subjectivity, 3) and this situation induces a persistent tension due to the postulate of nomological unity of science and our need of consistent worldview. Because of 3) the Meta-mysterian outlook differs from ideas of Wittgenstein-inspired philosophers of mind (McDowell, Putnam).*

**Keywords:** *consciousness, the explanatory gap, mysterianism, Colin McGinn*