

Sekcja Filozofii Umysłu i Kognitywistyki

W i t o l d M a r z ę d a

Słaby misterianizm – czy można jeszcze mówić o zagadce umysłu?

Słowa kluczowe: *misterianizm, umysł, świadomość, N. Chomsky, O. Flanagan, C. McGinn, W. Seager, filozofia umysłu, misterianizm metodologiczny, transcendentalny naturalizm*

Historia użycia terminu „misterianizm” w filozofii umysłu liczy sobie trzydzieści lat. Owen Flanagan w książce *The Science of the Mind* (1991) używa tej nazwy na określenie przekonań tych myślicieli, którzy uważają, że problem świadomości stanowi zagadkę niemożliwą do rozwiązania środkami dostępnymi współczesnej nauce. Flanagan wyróżnia dwie odmiany misterianizmu: starą i nową. Starymi misterianami są XVII-wieczni racjoniści Kartezjusz i Leibniz, a także, w XIX wieku, Thomas Huxley. Prekursorem ruchu nowych misterian ma być Thomas Nagel z тезami zawartymi w artykule *What Is It Like to Be a Bat?*. Prócz niego Flanagan wymienia Noama Chomsky’ego oraz Colina McGinna (Flanagan 1991: 313).

Termin „misterianizm” podchwytuje Daniel Dennett. W *Słodkich smach* buduje opozycję między reakcjonistycznymi filozofami, którzy „otaczają świadomość uwielbieniem jako tajemnicę wymykającą się nauce”, a badaczami, którzy „mogą wyjaśnić, czym jest świadomość równie głęboko i całkowicie, jak inne zjawiska naturalne: przemianę materii, reprodukcję, wędrówkę kontynentów, światło, grawitację itd.” (Dennett 1999: 61).

W odróżnieniu od Dennetta, Flanagan nie używa słowa „misterianizm” jako inwektywy. Wskazuje jedynie, że to nieudana próba przedstawienia twierdzeń limitacyjnych dotyczących umysłu, analogicznych do twierdzenia Gödla czy zasady nieoznaczoności Heisenberga (Flanagan 1991: 314).

Jakkolwiek Flanagan po raz pierwszy użył samego słowa, to zręby misterianizmu zarysowane zostały w artykule Noama Chomsky'ego zatytułowanym *Problems and Mysteries in the Study of Human Language*. Chomsky wyróżnia tu „problemy (tj. zrozumiałe pytania, które mogą zostać potencjalnie rozwiązane) oraz tajemnice (pytania nie tylko nierozwiązywalne, lecz również niepojmowalne)” (Chomsky 1976: 283). Tajemnica nie jest więc problemem, którego alternatywne rozwiązania pozostają bez ustalonych wartości logicznych, ani nawet pytaniem bez odpowiedzi, lecz zaledwie wskazaniem zagadnienia, którego nie można pojąć. Są one czymś pomiędzy poprawnymi syntaktycznie nonsensami a rzetelnymi zagadnieniami nauki. Od tych ostatnich odróżnia je to, że nie ma nadziei na ich rozstrzygnięcie; od nonsensów natomiast to, że pełnią rolę swego rodzaju wskazań – choć pozbawione znaczenia, to, podobnie jak zaimki w języku, mają odniesienie, a mianowicie do zagadnień, które są nierozstrzygalne. Chomsky uważa, że tajemnice wskazują na zjawiska naturalne, których rozwiązanie jest logicznie i ontycznie możliwe. Tajemnice są ponadto względne: nie tylko w trywialnym sensie pewne zagadnienia mogą być tajemnicami dla pewnych indywiduów (np. „jak powiedzieć po chińsku «to jest dla mnie tajemnicą?»”), lecz w sensie istotnym dla gatunku ludzkiego (np. „czy umysł jest koniecznym założeniem wszelkiego myślenia?”). Dlatego twórca gramatyki generatywnej przeciwstawia misterianizm wiedzy kompletnej. W wykładzie *What Can We Understand?* utrzymuje, że stanowisko misterian jest w istocie banalne: każda postać nauki niesie nie tylko nowe problemy, lecz również nowe, niepoznawalne obszary i nie ma nic dziwnego w tym, że bez względu na stan nauki pewne zjawiska – jakkolwiek nie mamy wątpliwości, że są naturalne – na zawsze pozostaną tajemnicami. Chomsky dodaje również do grona starych misterian empirystów – Johna Locke'a, Davida Hume'a, a także Isaaca Newtona, Bertranda Russella oraz Richarda Lewontina (Chomsky 2013: 672)¹.

Colin McGinn utrzymuje, w duchu kantowskiej metodologii czystego rozumu (Kant 1957: 542–545), że tak rozumiane tajemnice powstają w nauce ze względu na określone ograniczenia poznawcze, „a nie dlatego, że pytania filozoficzne dotyczą bytów lub faktów, które są wewnętrznie problematyczne lub szczególnie wątpliwe” (McGinn 1993: 2). Filozofia – zdaniem McGinna – stanowi tego rodzaju dziedzinę, która zajmuje się tajemnicami – z pewnością istnieje coś takiego jak filozoficzna niewiedza, lecz nie ma czegoś takiego jak wiedza filozoficzna” (McGinn 1993: 42).

¹ Listę tę można rozszerzyć retrospektywnie o kolejne przykłady toposu *ignoramus et ignorabimus* – ciekawe miejsce zajęliby na niej na pewno: twórca neurobiologii Santiago Ramón y Cajal, który twierdził, że poziom komplikacji układu nerwowego nie pozwoli nigdy rozwiązać problemów umysłu, a także Emil du Bois-Reymond z jego słynnymi pięcioma punktami o tajemnicach nauki.

Misterianizm to zatem stanowisko, wedle którego jesteśmy w stanie wskazać zagadnienia, których nie możemy sformułować w postaci problemów naukowych, a co za tym idzie, nie możemy ich rozwiązać. Bardzo często podkreśla to McGinn: „Podczas gdy jesteśmy zdolni odnosić się do poszczególnych rzeczy, to nie ma gwarancji, że będziemy zdolni rozwijać adekwatne teorie tych rzeczy” (McGinn 1993: 5). To tak, jakbyśmy stali przy zawałonym moście, patrząc na schronisko po drugiej stronie przepaści. Nie jest to więc sceptycyzm filozoficzny, który podważa całość ludzkiego poznania i możliwość wiedzy pewnej, nie neguje on bowiem roszczeń nauki jako takich, lecz wyłącznie te dotyczące teorii wyższego rzędu (por. McGinn 1993: 117). Możemy tworzyć teorie świata, lecz nie osiągniemy zadowalającej teorii umysłu w świecie.

Problem misterianizmu polega na tym, że wskazanie możliwości występowania tajemnic w nauce i wykazanie, że rzeczywiście mamy do czynienia z konkretnymi tajemnicami (np. w wypadku badań nad umysłem), to dwie różne sprawy. Argumenty, które usiłują dowieść, że umysł stanowi tego rodzaju tajemnicę, są niekonkluzywne – na podstawie słusznych (a przynajmniej dopuszczalnych) przesłanek próbują uzasadniać wnioski, które z tych przesłanek nie wynikają.

Postaram się wykazać to dla najważniejszych strategii argumentacyjnych w ramach misterianizmu: strategii ograniczeń ewolucyjnych, autonomii świadomości oraz stosunkowo niedawnej propozycji kanadyjskiego filozofa Wiliama Seagera, którą jej twórca określa mianem misterianizmu metodologicznego lub paradoksu świadomości.

Misterianizm ewolucyjny

Mario De Caro zauważa, że misterianie tacy jak Chomsky czy McGinn „nie twierdzą, że istnieją nierozwiązywalne zagadki, lecz tylko że gatunek ludzki posiada biologiczne ograniczenia poznawcze, a zagadki są nierozwiązywalne dla tego gatunku” (De Caro 2009: 450). Zgodnie z misterianizmem ewolucyjnym, zamknięcie poznawcze *Homo sapiens* jest konsekwencją obserwacji ogólnych, ewolucyjnych osiągnięć mózgu człowieka i innych naczelnych. Dosadnie wyraża to McGinn – nie możemy rozwiązać zagadki umysłu „z tego samego powodu, dla którego robimy tak małe postępy w lataniu bez użycia maszyn jak ptaki – tj. brakuje nam odpowiedniego biologicznego wyposażenia” (McGinn 1993: 13).

Wychodzi się tu z oczywistych założeń, wedle których, po pierwsze, poziom rozwoju mózgu determinuje zdolności poznawcze, a po drugie, mózg ludzki, podobnie jak mózgi innych zwierząt, znajduje się na określonym etapie

rozwoju ewolucyjnego. Stąd wynika, że ludzie, jak wszystkie inne zwierzęta, posiadają odpowiednie ewolucyjne ograniczenia. Biorąc pod uwagę brak zadowalającego i ogólnego sformułowania problemu umysłu, nie wspominając już o tym, że zagadka umysłu nie została rozwikłana, rozsądnie jest przyjąć, że umysł pozostaje tajemnicą dla naszego gatunku na obecnym etapie ewolucji, podobnie jak rozwiązanie niektórych problemów – co zauważa przewrotnie Chomsky – pozostaje poza zasięgiem osi jelitowo-mózgowej (Chomsky 2012: 673).

McGinn tłumaczy rzecz w paradygmacie modularnej budowy umysłu, wskazując, że „nasz problem polega po prostu na tym, że brakuje nam koniecznych umysłowych modułów (*organs*), z pomocą których moglibyśmy zbudować teorię dla zadziwiających nas zjawisk” (McGinn 1993: 150).

Na marginesie warto zauważyć, że jest to zupełnie inna strategia niż wskazująca, że teoria ewolucji nie wystarcza dla wyjaśnienia powstania świadomości. Taki pogląd głosił np. Thomas Nagel, pisząc:

Jeśli teoria ewolucji jest czysto fizyczną teorią, to może w zasadzie dostarczyć schematów wyjaśnienia pojawienia się behawioralnie złożonych organizmów z ośrodkowym układem nerwowym. Subiektywna świadomość jednak, o ile nie jest redukowalna do czegoś fizycznego, nie będzie pod nią podpadać, zostanie zupełnie niewyjaśniona przez ewolucję fizyczną – nawet jeśli fizyczna ewolucja jest rzeczywiście przyczynowo koniecznym i wystarczającym warunkiem świadomości (Nagel 2012: 44).

Nagel stwierdza, że teoria ewolucji nie wystarczy, aby wyjaśnić tajemnicę świadomości. W strategii argumentacyjnej Chomsky’ego i McGinna sprawa wygląda dokładnie odwrotnie: teoria ewolucji ma się okazać narzędziem, dzięki któremu odpowiemy na pytanie, dlaczego nie możemy wyjaśnić świadomości i związanych z nią problemów.

Nietrudno zauważyć, że z faktu, iż podobnie jak inne zwierzęta posiadamy ewolucyjne ograniczenia poznawcze oraz że nie udało się nam dotąd rozwiązać pewnych problemów, nie wynika żaden misteriański wniosek. Sam fakt ewolucyjnego ograniczenia nie mówi niczego nie tylko o tajemnicy świadomości, lecz również o ograniczeniach w budowaniu teorii naukowych w ogóle. Gdyby ewolucyjne ograniczenia zdolności poznawczych ludzkiego mózgu oznaczały, że posiadamy pewne ograniczenia w budowaniu teorii, to byłyby to mocny argument za tym, aby uznać presokratyków i ludzi im współczesnych za przedstawicieli innego gatunku niż nasz. Porównanie nauki ze zdolnościami poznawczymi innych zwierząt ma również tę słabą stronę, że zwierzęta prawdopodobnie nie znają tajemnic. Zamknięcie poznawcze małp bonobo na liczby pierwsze czy nietoperza na barwy to zupełnie inne zjawisko aniżeli tajemnice, które rzekomo powstają na gruncie dzisiejszej nauki. Analogia jest niewłaściwa o tyle, że ludzie, nawet jeśli rzeczywiście nie mogą rozgryźć niektórych tajemnic, to mogą je jednak wskazać i zakomunikować innym. Nie leżą one poza ludzką świadomością. Zawsze pozostaje jeszcze zdziwienie. Jeśli

nasze ewolucyjne ograniczenia miałyby być podobne do zwierzęcych, to wszystko, na co bylibyśmy zamknięci, nie dałoby się w żaden sposób wskazać – byłoby czymś, o czym nie mamy pojęcia, o czym nie można mówić i o czym, chcąc nie chcąc, zawsze milczymy.

Misterianizm autonomii świadomości

Opisany przez Flanagana misterianizm autonomii świadomości opiera się na innym założeniu (Flanagan 1991: 60). Jeśli założymy, że będzie można wskazać jakieś, np. neuronalne, korelaty przeżyć świadomych, a nawet, że będziemy w stanie opracować dokładną typologię odpowiedników wszelkich świadomych przeżyć, to staniemy przed nierozwiązalnym zadaniem odróżnienia danych aktywacji (np. neuronalnych), na bazie których powstaje świadomość, od tych, które jej nie wywołują. Innymi słowy, zupełne rozwiązanie „łatwego problemu” – by użyć terminologii Davida Chalmersa – funkcjonowania biologicznej aparatury poznawczej nie zbliży nas ani o krok do rozwiązania „trudnego problemu” wyjaśnienia świadomości. Nie musi to bynajmniej oznaczać, że świadomość jest zjawiskiem nienaturalnym, wydarzającym się poza neuronalną aktywnością układu nerwowego. Trudność polega na tym, że nie można wyznaczyć granicy pomiędzy relewantnym i irrelewantnym dla jego aktywacji działaniem systemu. Korelaty poszczególnych funkcji umysłowych – neuronalne lub sztuczne – nie odpowiedzą na pytanie, jak powstają stany świadome. „Samo badanie stanów mózgu – jak zauważa McGinn – nigdy nie wskazałoby nikomu, że są one jedynym źródłem świadomości” (McGinn 1993: 31).

By wyjaśnić, skąd misterianie czerpią swoje przekonanie, Flanagan posługuje się przykładem Dennettowskim (Flanagan 1991: 63). Założmy, że wiemy wszystko na temat zegarów i nie posiadamy żadnych złudzeń co do tego, że są to obiekty fizyczne. Nawet w tak prostym wypadku skorelowanie naszego potocznego słownika dotyczącego tego, „co robi zegar” i jak się „zachowa”, jeśli nastawię alarm, okazuje się niemożliwe ze względu na wielość fizycznych i mechanicznych realizacji funkcji bycia zegarem (zegarki kwarcowe i elektroniczne) i „pokazywania” godziny. Innymi słowy, nawet optymistycznie zakładając zupełną wiedzę na temat fizycznych podstaw działania systemu oraz dokładność opisu potocznego (intencjonalnego), nie będziemy w stanie dopasować ich do siebie. Flanagan nazywa to „tezą o autonomii wyjaśnienia psychologicznego”.

By posłużyć się innym przykładem: przyjmijmy gradację stanów świadomych zależnie od liczby połączeń neuronalnych. Powstają tu znane, metafizyczne pytania o to, czy inne, np. niebiologiczne systemy, zdolne do

tych samych funkcji, byłyby świadome, oraz problem sorytu: czy jeśli systemy o mniejszym stopniu komplikacji są mniej świadome, to funkcje umysłowe zanikają na określonym poziomie, czy też gasną aż do ostatniego neuronu?

Misterianizm korelatów świadomości wskazuje, że różnica między dowolnym systemem A (weźmy za przykład przetwarzanie danych wzrokowych przez ludzki mózg), który można wskazać jako bazowy względem pewnego rodzaju świadomości, a dowolnym innym systemem B (np. sztuczną siecią neuronową), który realizuje w inny sposób te same funkcje co A , pozostaje nieokreślona ze względu na własności umysłowe. Fakt, że uznamy system A za świadomy, jest niezobowiązujący dla uznania za świadomy również systemu B .

Nie możemy – zdaniem misterian – wskazać, co odróżnia ustalony korelat świadomości od systemu, który działa w sposób istotnie podobny, a który uznajemy za nieświadomy i jednocześnie nie jesteśmy w stanie udowodnić, że systemy różne, lecz identyczne funkcjonalnie, mają te same własności umysłowe (Chalmers 2010: 427; Searle 1999: 112). Tajemnica dotyczyłaby tu nie tylko uzgodnienia różnych rodzajów (i poziomów) opisów, lecz również ustalenia, czy fizycznie różne sposoby wykonywania tej samej funkcji wywołują te same stany świadome. Nie możemy więc rozstrzygnąć, zdaniem misterian, jak stany świadome są wywoływane przez aktywację neuronów, ani na jakiej podstawie stwierdzić lub zaprzeczyć, że sztuczne systemy, działające w podobny sposób, mogą, lub nie mogą, wywoływać stany świadome.

Argumenty rozwijane w ramach misterianizmu autonomii odsyłają do szeregu fascynujących dyskusji i stanowisk często niemających nic wspólnego z samym misterianizmem (por. np. Kim 1993; Davidson 1993; Poczobut 2009). Traktowanie umysłu jako tajemnicy jest tu uprawnione tylko przy kilku założeniach: pierwszym z nich jest fundacjonizm (najczęściej fizyczny), czyli przekonanie, że pewna teoria (np. fizyka) jest podstawowa, drugim przekonanie, że do teorii podstawowej powinny redukować się wszystkie pozostałe teorie, a możliwość redukcji jest kryterium ich naukowości. Najważniejszymi jednak założeniami, które jasno wyraża McGinn, są te, że świadomość istnieje, stanowi pewną daną (McGinn 1993: 27) i że jest wytworem elektrochemicznego działania mózgu. Te dwa oczywiste fakty nie dają się, zdaniem McGinna, pogodzić – prowadząc do tajemnicy.

Wniosek misteriański nie może wynikać z przyjętych przesłanek. Nie zdefiniowano tu bardzo wieloznacznego pojęcia „faktu”. Czy świadomość jest faktem, tak jak działanie grawitacji, istnienie atomów lub przewodnictwo elektryczne, a jeśli jest faktem innego rodzaju – to jakim? Grawitacja, atomy i przewodnictwo to nie fakty, lecz pojęcia, stworzone w celu wyjaśniania zjawisk. Jeśli świadomość jest „nagim faktem”, to stanowi zbiór obserwowalnych zjawisk, które opracowujemy w psychologii potocznej i codziennym języku: np. „sięgnęła po filiżankę, bo chciała się napić”. Stanowisko McGinna,

które on sam nazywa „transcendentalnym naturalizmem”, wskazuje, że pojęcia modułów umysłu („organów”, jak również tajemniczo je nazywa) mogą być wzajemnie nieprzekładalne – wyjaśnienia psychologii potocznej (dotyczące chęci i filiżanek) nie dają się tłumaczyć na pojęcia teorii fizycznych. Nawet więc jeśli świadomość jest daną, to brak eksplikacji pojęć „modułu psychologicznego” w terminach neurologicznych nie musi oznaczać tajemnicy. Wskazuje co najwyżej, że potoczny obraz świata nie daje się włączyć do naukowego, albo lepiej, że języki naturalne operujące potocznymi pojęciami i wyobrażeniami średniego wymiaru (składającymi się na metaforyczne zaplecze poznania potocznego) nie przystają do opisów fizyki. Ta nieprzystawalność nie jest jednak tajemnicą, tak jak nie jest tajemnicą zadanie, jak narysować trójwymiarowe koło. Niemożliwość wykonania pewnych operacji nie musi być dowodem istnienia tajemnicy.

Problemem pozostaje tu jedno-jednoznaczne dopasowanie reguł teorii umysłu do odpowiednich formuł teorii bazowej, lecz nie brak dopasowania w ogóle. Twierdzenie, że ta „anomalía” – jak nazywał ją Donald Davidson – stanowi odwieczną tajemnicę, byłoby nieuprawnione. Jest to problematyczna własność, która może zniknąć na pewnym etapie rozwoju nauki.

Możliwość wywołania stanów świadomych w systemach sztucznych lub posiadających niższy stopień komplikacji jest w zupełności kwestią arbitralnych definicji regulujących, z których założycielską jest przypisanie stanów świadomych systemowi wzorcowemu *A*. Jeśli wskażemy warunki, które pozwalają przypisać stany świadome systemowi wzorcowemu *A*, to problem określenia, czy dowolny inny system *B* je spełnia, jest już właściwie kwestią techniczną. Problem powstania świadomości na pewnym etapie komplikacji systemu jest problemem definicji arbitralnej.

Misterianizm metodologiczny

Najsilniejszą strategią argumentacyjną w ramach misterianizmu jest misterianizm metodologiczny. Dopuszcza on możliwość redukcji i uznaje, że warunkiem możliwości wpisania teorii w naukowy obraz świata jest przeprowadzenie jej naturalizacji. Misterianizm metodologiczny usiłuje wykazać, że warunki, jakie musiałyby zostać spełnione, aby dokonać naturalizacji umysłu, blokują samą tę naturalizację. By pokazać, jak dokładnie działa ta blokada, Wiliam Seager wskazuje ogólne prawa naturalizacji:

X może być znaturalizowane, jeśli:

1. *X* zostało przedstawione w innych od *X* terminach,
2. Inne od *X* terminy nie zawierają w sposób istotny niczego z *X*,
3. Inne terminy są właściwie przyrodnicze (Seager 2000: 96; Seager 2012: 185).

Seager wychodzi od spostrzeżenia, że w najnowszej historii dokonano już wielu naturalizacji teorii oraz pojęć. Sztandarowym przykładem jest tu redukcja chemii do fizyki kwantowej oraz naturalizacja takich potocznych pojęć jak „pogoda”. Naturalizacja nie może jednak, zdaniem Seagera, objąć pojęcia ani żadnej teorii umysłu. Powód – wszystkie pojęcia są zależne od umysłu. Nie można pomyśleć takiej myśli, która nie byłaby produktem umysłu. Jak zauważa Seager: „Dopóki pojęcia takie jak «interpretacja», «własności eksplanacyjne», «przewidywania» itp. będą wymagane do zrozumienia, czym są umysły, dopóty reguła druga nie zostanie spełniona” (Seager 2000: 107).

Autor zwraca uwagę, że reguły naturalizacji nie są regułami redukcji. „Nawet jeśli dla każdej własności umysłowej istniałaby koekstensywna z nią i nomologicznie konieczna własność fizyczna, to jeszcze nie wystarczyłoby do naturalizacji, o ile ta koekstensja miałaby służyć za wyjaśnienie, czym jest umysłowość” (Seager 2000: 105). Koekstensywność dwu teorii nie oznacza jeszcze, że teoria podstawowa będzie w jakikolwiek sposób wyjaśniać teorię wyższego rzędu. Dotyczy to przede wszystkim teorii umysłu:

W wypadku umysłu, jeśli któreś z pojęć potrzebnych do jego wyjaśnienia same są mentalistyczne, to naturalizacja będzie niemożliwa, niezależnie od tego, czy zachodzi jakakolwiek relacja koekstensji pomiędzy własnościami umysłowymi a fizycznymi (Seager 2000: 105).

Jeśli przyjmiemy, że termin naturalizowany X jest koekstensywny z innymi terminami lub formułami A , które nie zawierają w sposób istotny X , to blokadę naturalizacji można rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, po obu stronach równoważności $X \equiv A$ zawsze znajdują się terminy umysłowo-zależne, bo wszystkie takie są ze względu na założycielską tajemnicę: nie można pomyśleć takiej myśli, która nie byłaby produktem umysłu. Po drugie, sama formuła wskazująca koekstensję może zostać uznana za umysłowo-zależną, nawet jeśli uznamy, że formuły A są istotnie różne od X . Pojęcie umysłu ostatecznie pojawi się na metapoziomie – tzn. nawet jeśli przedstawimy pojęcie umysłu w terminach nauk przyrodniczych, to sama operacja przekształcenia typu $X \equiv A$ będzie umysłowo-zależna.

Jeśli idzie o pierwszy sposób rozumienia blokady, to Seager wskazuje, że pojęcia, które mogłyby posłużyć do naturalizacji umysłu, są zależne od niego o tyle, że nie istnieją jako takie w naturze. Są umysłowymi wzorcami postrzegania świata, pozwalającymi na przewidywanie jego przyszłych stanów (por. Dennett 2010). Potrzebujemy pojęć „ewolucji”, „ery Plancka” i „proterozoiku”, aby rozumieć świat, lecz sam świat ich nie potrzebuje. Nie ma ich nigdzie poza naszymi wyjaśnieniami.

Naukowy obraz świata niesie w sobie metafizyczną dziwaczność – jego elementy są umysłowo-zależne. Umysłowa zależność jest stopniowalna – mniej zależne są pojęcia takie jak „galaktyka”, bardziej takie jak „waluta”.

Własności, które są stosunkowo bardziej zależne od umysłu, są również własnościami wyższego rzędu i „nie odgrywają w świecie żadnej roli poza tą, że są postrzegane przez umysły” (Seager 2012: 178). Własności wyższego rzędu to wzorce postrzegania świata. Ogół wzorców postrzegania tworzy to, co nazywamy umysłem. Każda własność zaobserwowana dzięki pewnym wzorcom postrzegania może zostać włączona do naukowego obrazu świata i znaturalizowana, a sama operacja naturalizacji stanowi pewnego rodzaju wzorzec.

Własności wyższego rzędu są „widzialne”, możemy rzec, tylko dzięki pewnej świadomości przyjętej strategii wyjaśniania. Z tego powodu są raczej jak chmury, które jawią się w postaci zwierząt, gdy obserwujemy je nad głowami (Seager 2012: 183).

Wyjątek stanowi pojęcie umysłu. Każdy wzorzec postrzegania będzie implikować własność wyższego rzędu, jaką jest umysł. Nie można bowiem pomyśleć sobie takiego wzorca, który nie byłoby wzorcem dla jakiegoś umysłu. Próbuąc dokonać naturalizacji zbioru wzorców postrzegania składających się na naukowy obraz świata, musimy, zdaniem Seagera, uznać, że jeden z nich jest nadrzędny względem pozostałych:

Jeśli teraz wzorce są umysłowo-zależne, a wszystkie własności wyższego rzędu są wzorcami, to przyjmując, że umysły są własnościami wyższego rzędu, same one muszą być umysłowo-zależne. W oczywisty i banalny sposób prawdą jest, że gdyby nie było umysłów, to nie powstałyby umysły. Poważny problem jest taki, że naukowy obraz świata potrzebuje umysłu, aby zintegrować własności wyższego rzędu w świat, który podlega zasadzie kompletności, zupełności i rozstrzygalności, jednak umysł sam jest tylko własnością wyższego rzędu. Z tego względu istnieje (co najmniej) jedna własność wyższego rzędu, która nie może zostać włączona do naukowego obrazu świata w zwykły sposób (Seager 2012: 183).

Drugi sposób rozumienia blokady naturalizacji pociąga to, że umysł zawsze pojawi się na wyższym poziomie wyjaśniania, choć traktowanie go jako cechy wyższego rzędu prowadzi do błędnego koła. Na tym polega właśnie, zdaniem Seagera, „paradoks świadomości” – umysł traktujemy jako jeden z elementów naukowego obrazu świata (tak samo jak pojęcie „atomu”, „schizofrenii” czy „proterozoiku”). Nie ulega jednak wątpliwości, że wszystkie te pojęcia są – jako wzorce postrzegania – zależne od umysłu.

Umysł musiałby więc być pojęciem wyższego rzędu od pozostałych, to zaś prowadzi do regresu w nieskończoność. Seager pisze:

Jeśli na przykład moja świadomość jest tylko jeszcze jedną własnością świata wyższego rzędu, to staje się również potencjalnym środkiem wyjaśnień epistemologicznych, dopóki nie zostanie zaangażowana w ramach jakiegoś innego systemu wyjaśniania. Takie zaangażowanie jednak sprawia, że świadomość staje się własnością jeszcze wyższego rzędu, który znów stanowi epistemologiczny potencjał, dopóki nie zostanie zaangażowany na jeszcze wyższym poziomie w inny system wyjaśniania. Wydaje się to być regresem

w nieskończoność, który sprawia, że świadomość jest zaledwie czymś potencjalnym, nigdy niezaktualizowanym. Każdy punkt widzenia, jako własność wyższego rzędu, wymaga świadomego uznania, aby wykroczyć poza zwykłą potencjalność, lecz aby móc uznać, że świadomość jest własnością wyższego rzędu, wymagana jest wyższa świadomość (Seager 2012: 184).

Paradoks świadomości wygląda więc tak: jeśli uznamy umysł za jedną z wielu cech wyższego rzędu, to nie będziemy mogli wyjaśnić umysłowej zależności innych pojęć; jeśli z drugiej strony uznamy umysł za pojęcie nadrzędne, to popadniemy w nieskończony regres. Naturalizacja może więc powieść się w każdym wypadku, lecz nie w wypadku pojęcia umysłu. Dlatego też misterianizm metodologiczny głosić będzie, że paradoks świadomości prowadzi do epifenomenalizmu, który musi zostać wpisany w naukowy obraz świata.

Argument misterianizmu metodologicznego opiera się na twierdzeniu, że „umysł” jako pojęcie jest niewyjaśnialny, gdyż każde wyjaśnienie musi go już angażować. Pojawia się tu jednak ekwiwokacja. Termin „umysł” (lub „świadomość”) w pierwszej pozycji jest rozumiany ogólnie, w drugiej natomiast jako operacja, której w danym czasie i miejscu dokonuje określona istota obdarzona umysłem. Innymi słowy, twierdzi się tu, że ogólne pojęcie U jest niewyjaśnialne, gdyż zawsze angażuje operację u , która podpada pod pojęcie U . Taka reguła nie jest poprawna. To tak, jakby ktoś twierdził, że nie możemy opisać w metajęzyku terminu „metajęzyk”, gdyż każdy taki opis angażuje już użycie jakiegoś metajęzyka. W obu wypadkach od prawdziwych przesłanek dochodzi się do błędnego wniosku.

Paradoks przedstawiony przez Seagera można też rozumieć tak, że stanowi on pewną odmianę paradoksu klas – choć sam Seager nigdzie tego nie sugeruje, to możemy zapytać, czy jeśli potraktujemy umysł jako zbiór wzorców postrzegania świata, to mógłby on być swoim własnym elementem? Odpowiedź brzmi: tak. Wbrew pozorom, nie mamy tu do czynienia ze sprzecznościami. Nie każde samoodniesienie prowadzi do paradoksów.

Misterianizm metodologiczny wychodzi od poprawnego wnioskowania, którego przesłankami są: po pierwsze, wskazanie, że umysł to ogół wzorców postrzegania świata, po drugie, to, że naturalizacja jest pewnym wzorcem postrzegania świata. Stąd wniosek, że sama naturalizacja jest operacją umysłową. Z tego nie wynika jednak, że umysł nie może podlegać naturalizacji. Analogiczny argument można by wysunąć co do materii – wszystko, co dzieje się w świecie, to pewne przekształcenia cząstek elementarnych; rozumienie przekształceń cząstek elementarnych samo jest pewnego rodzaju przekształceniem tych cząstek (w mózgu) – czy miałyby stąd wynikać, że pojęcie „przekształcenia cząstek elementarnych” jest paradoksalne?

Podsumowanie

Jak widać, wszystkie odmiany misterianizmu dzielą wspólną cechę. Jest nią stosunek do mocy eksplanacyjnych nauk przyrodniczych. Z tego względu misterianizm ogólnie określić można jako zbiór argumentów za tezą limitacyjną, wedle której środki, jakimi dysponuje współczesna nauka, nie wystarczają dla wyjaśnienia zjawiska umysłu ani nawet do tego, by właściwie sformułować sam jego problem. Strategie argumentacyjne nie wspierają jednak misteriańskiej tezy.

Tajemnica jest tym, co może zostać wskazane jako element świata, lecz nie może zostać włączone do jego naukowego obrazu. Osoby niemówiące po mandaryńsku uważają zapewne słusznie, że w języku tym istnieje ekwiwalent wyrażenia „to jest dla mnie tajemnicą”, lecz nie potrafiłyby go wskazać, nawet gdyby właśnie go usłyszały. W przeciwieństwie do tego rodzaju wskazań, misterianie uważają za tajemnice nie te zagadnienia, które leżą poza zasięgiem tego lub innego przedstawiciela gatunku, lecz poza zasięgiem nas wszystkich. Jeśli tak, to podstawowym problemem misterianizmu jest sama możliwość wskazania tajemnicy. Jak coś poznawczo niedostępnego może zostać wskazane jako poznawczo niedostępne? Czy nie mamy tu do czynienia z mechanizmami językowymi? Przykłady poznawczego zamknięcia zwierząt nie mogą być pomocne. Tajemnice w nauce istnieją – dotyczą biegunów Neptuna, centrum sąsiedniej galaktyki czy pierwszego spotkania ludzi kromanieńskich z neandertalczykami. Wskazanie tych miejsc czy zdarzeń rodzi szereg nierozstrzygalnych pytań, lecz uznanie tych pytań za tajemnice, które na zawsze pozostaną nierozstrzygalne, jest nieporozumieniem.

We wskazanym sensie umysł rzeczywiście pozostaje czasowo tajemnicą – podobnie jak wiele innych zagadek nauki. Jak dotąd nie udało się jednak dowieść, że istnieją takie wskazania w nauce, które odnoszą się do zjawisk z istoty niewytłumaczalnych. Sama metafora wskazywania nieznanego wyklucza istnienie tajemnicy. Być może tajemnice nauki, w tym zagadka umysłu, nie tyle zyskają z czasem swe rozwiązanie, co zostaną usunięte z horyzontu zainteresowań jako nieinteresujące lub błędnie postawione zagadnienia i – o ile nie ulegną zapomnieniu – będziemy mogli odnaleźć je w galerii osobliwości obok pojęcia „flogistonu”, hipotezy samoczynnego powstawania życia czy twierdzenia, że *archē* świata jest nie woda, lecz powietrze.

Rzekome „tajemnice” to być może takie elementy obrazu świata, które zostały porzucone, gdyż przestały do niego pasować. Jak zauważa Paul Churchland, tego rodzaju zagadek i problemów było już bardzo wiele w dziejach nauki. Sceptycyzm Ptolemeusza, dotyczący rozwoju astronomii, wynikał z przekonania, że rozwój ten jest uzależniony od możliwości powstania maszyn latających, które mogłyby zbliżyć nas do przedmiotu badań.

Kilkanaście wieków później Auguste Comte podzielał pogląd Ptolemeusza w odniesieniu do struktury chemicznej gwiazd (Churchland 2002: 206).

Także John Searle w tym punkcie zgadza się z Churchlandem, pisząc, że „«tajemnica» świadomości dzisiaj jest w zarysach podobna do tajemnicy życia przed rozwojem biologii molekularnej czy elektromagnetyzm przed równaniami Clerka-Maxwella” (Searle 1992: 101–102). Jeśli tak, to rozwój nauki przyniesie, być może, wraz z rozwiązaniem „trudnego problemu” również zrozumienie błędów – tak jak błędem było wskazywanie materii ożywionej i nieożywionej, które blokowało ujęcie życia jako pewnego rodzaju organizacji materii. Rozwiązanie zagadek lub tajemnic nie opiera się – jak naiwnie sądzą misterianie – na wskazaniu właściwej odpowiedzi lub teorii, lecz na przeformułowaniu problemów. Gdy nowe teorie wskażą rozwiązania zagadek, to wyeliminują z pewnością bardzo wiele z dzisiejszych sposobów stawiania pytań. Sądzę, że taki jest w istocie zamysł Thomasa Nagela, który pisze, że „status [dzisiejszego – W.M.] fizykalizmu przypomina sytuację, w której hipoteza, że materia jest energią, miałyby zostać ogłoszona przez któregoś z presokratyków” (Nagel 1974: 177).

Wniosek

Warto zauważyć, że ze wszystkich przedstawionych tu trudności wynika, że jeśli krytyka misterianizmu jest słuszna, to tajemnicą pozostaje przede wszystkim to, czy istnieją tajemnice w nauce. Nawet jeśli wszystkie argumenty za istnieniem tajemnicy upadają, to wciąż pozostaje fakt, że do tej pory nie udało się nie tyle nawet rozwiązać problem umysłu, co sformułować go w ogólny i powszechnie akceptowalny sposób.

Z tego względu sam umysł, przynajmniej na razie, stanowi tajemnicę. Możemy wskazać zagadnienie, lecz nie istnieje jego akceptowalne i ogólne sformułowanie w terminach teorii należących do naukowego obrazu świata. Co więcej, jeśli roszczenia misterianizmu są nieuprawnione, to trudno mówić o apriorycznym dowodzie niemożliwości istnienia właściwego sformułowania problemu umysłu. Sytuację tę można określić mianem „słabego misterianizmu”. Jest on „słaby” dlatego, że odrzuca jednoznaczne rozstrzygnięcia (dotychczasowych misterianizmów) co do niemożliwości rozwiązania zagadki, lecz nie przesądza, że istnieje możliwość jej rozwiązania. Tymczasową tajemnicą pozostaje, czy tajemnica umysłu jest tymczasowa.

Bibliografia

- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: PWN.
- Chomsky N. (1976), *Problems and Mysteries in the Study of Human Language*, w: A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar-Hillel*, Dordrecht: Reidel, s. 281–357.
- Chomsky N. (2013), *What Kind of Creatures Are We? Lecture II: What Can We Understand?*, „The Journal of Philosophy” 110, No. 12, s. 663–684.
- Churchland P.M. (2002), *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Warszawa: Aletheia.
- Davidson D. (1993), *Truth, Language and History*, Oxford: Clarendon Press.
- De Caro M. (2009), *Mysterianism and Skepticism*, „Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate” 1 (2), s. 449–458.
- Dennett D.C. (2007), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dennett D.C. (2008), *Rzeczywiste wzorce*, przeł. M. Iwanicki, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, s. 299–325.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Antyk.
- Flanagan O. (1991), *The Science of the Mind*, 2nd edition, Cambridge: MIT Press.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN.
- Kim J. (1993), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McGinn C. (1993), *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*, Oxford: Blackwell.
- McGinn C. (2005), *Consciousness and Its Objects*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel T. (1986), *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel T. (2012), *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False?*, Oxford: Oxford University Press.
- Pérez D.I. (2005), *Mysteries and Scandals. Transcendental Naturalism and the Future of Philosophy*, „Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía” 37 (110).
- Poczobut R. (2009), *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław: Wydawnictwo FNP.
- Seager W. (2000), *Real Patterns and Surface Metaphysics*, w: D. Ross, D. Brook, D. Thompson (eds.), *Dennett's Philosophy*, Cambridge: MIT Press.
- Seager W. (2012), *Natural Fabrications. Science, Emergence and Consciousness*, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Searle J.R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: MIT Press.
- Searle J.R. (1999), *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sellars W. (1963), *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.

Weak mysterianism – can we still talk about the mystery of mind?

Keywords: *mysterianism, mind, consciousness, N. Chomsky, O. Flanagan, C. McGinn, W. Seager, philosophy of mind, methodological mysterianism, transcendental naturalism*

Weak mysterianism defines the situation in philosophy of mind in which we can neither formulate a solvable problem of consciousness nor prove that it is unsolvable. To develop the issue the author starts with a description of the theories and concepts described as mysterious. General mysterianism is a position in the philosophy of mind, according to which we are admittedly able to indicate scientific issues but cannot formulate them as scientific problems and thus solve them. These issues are called ‘mysteries’ by Noam Chomsky. The article presents several argumentation strategies typical for mysterian theories – evolutionary closure, autonomy of consciousness, and methodological mysterianism of William Seager. Each is subject to criticism, which shows that the mysterian argumentation is non-conclusive. It turns out, therefore, that the problem of mysteriousness is that indicating the possibility of mysteries in science does not entail a proof that we are dealing with specific mysteries (first and foremost the mystery of the mind).