

Adriana Schetz

Czy można rozwiązać problem umysł—ciało?¹

1. CZEGO DOTYCZY PYTANIE?

Pytanie o rozstrzygalność problemu stosunku stanów mentalnych, takich jak postawy propozycjonalne (pragnienia, przekonania itp.), świadome doznania zmysłowe (doświadczenie czerwieni, dźwięku, smaku, itp.), świadome doznania introspekcyjne w postaci metarefleksji oraz stanów intencjonalnych (polegających na tym, że w naszych umysłach znajdują się reprezentacje rzeczywistości), do fizycznych stanów ciała (szczególnie układu nerwowego) jest w zasadzie pytaniem o to, czy umysł może zostać zredukowany lub wyeliminowany na rzecz stanów i procesów fizycznych. Dzieje się tak dlatego, że jeżeli chcemy cokolwiek wyjaśnić, powinniśmy to sprowadzić do tego, co jest już nam znane. Takiemu postępowaniu towarzyszy jednak metodologiczne założenie, zgodnie z którym *eksplikandum*, tzn. pojęcie umysłu, jest sprowadzalne do tego, co zawiera nasz obecnie ukształtowany korpus wyjaśnień. Nie jest to założenie bezpodstawne. W przypadku stanów mentalnych obserwujemy bowiem współwystępowanie pewnych stanów fizycznych w postaci takiego, a nie innego zachowania czy określonej aktywności w danym obszarze sieci neuronów. Na tej podstawie formuluje się — co wydaje się zasadne — pytanie o to, czy faktycznie sfera zdarzeń mentalnych może zostać zredukowana do sfery zdarzeń fizycznych lub wyeliminowana na rzecz tej ostatniej.

Na przykład wstęp do książki Owena Flanagana zatytułowanej: *Consciousness Reconsidered*² zaczyna się od słów: „Naturalizm jest punktem widzenia, zgodnie

¹ Artykuł ten stanowi pisemny i poprawiony zapis treści referatu wygłoszonego w marcu 2003r. na seminarium Prof. dr. hab. Roberta Piłata (PAN).

² England 1998, A Bradford Book.

z którym relacja umysł—mózg jest relacją naturalną. Procesy mentalne są po prostu procesami mózgu” [s. XI]. To przekonanie, dość często dziś artykułowane w postaci mniej lub bardziej rozbudowanych koncepcji umysłu opierających się częściowo na wynikach badań nad mózgiem, zazwyczaj łączy się z twierdzeniem, że problem relacji umysł—ciało nie kryje w sobie nic tajemniczego czy niewyjaśnialnego z punktu widzenia nauki.

Tymczasem przeciwnicy takiego spojrzenia na kwestię umysł—ciało podkreślają, że istnieje cała sfera zjawisk mentalnych, które w żaden sposób nie mogą zostać obiektywnie wyjaśnione. Takie podejście wiąże się zazwyczaj z jednym z dwóch stanowisk. Jeśli chodzi o pierwsze, stwierdza się, że pewne argumenty oparte na fakcie koherencji takich pojęć, jak pojęcie fenomenalnego zombie³ oraz umysłu oderwanego od ciała, są mocnym świadectwem na korzyść antyredukcjonizmu. Do głównych przedstawicieli takiego punktu widzenia należy David Chalmers.⁴ Inne podejście, zakładające także koherencję wspomnianych pojęć, wiąże się z takim samym wnioskiem, jaki formułuje Chalmers, uzyskane jest jednak na drodze innego rozumowania. Mianowicie, jak podkreśla Thomas Nagel,⁵ koherencja pojęć takich jak ciało pozbawione stanów mentalnych czy umysł niewcielony ukazują nieadekwatność znaczeń terminów „umysł” i „ciało” skoro tylko nie mamy większych wątpliwości, że *de facto* owa pojęciowa koherencja nie odzwierciedla możliwości pomyślenia zombie lub umysłu oderwanego od ciała na gruncie metafizycznym i fizycznym.

Zasadniczo chodzi tu o to, że jesteśmy istotami świadomymi, a stany świadomości są nam dane wyłącznie subiektywnie, tzn. z perspektywy pierwszoosobowej. Nauka naturalistycznie wyjaśniająca rzeczywistość opisuje przedmioty, zdarzenia itp. za pomocą praw fizyki. Robi to z perspektywy trzecioosobowej. W związku z tym urabiamy sobie odrębne pojęcie tego, czym jest umysł oraz odrębne pojęcie tego, czym jest ciało, a ściślej mózg. Z drugiej jednak strony doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, iż dziedziny własności konotowanych przez te pojęcia pozostają ze sobą w ścisłych zależnościach,⁶ a nawet być może pokrywają się ze sobą. Potwierdza to

³ D. Chalmers w ślad za N. Blockiem odróżnia ideę fenomenalnego zombie, które nie posiada żadnych stanów fenomenalnych (np. wrażenia chłodu, czerwieni, dźwięku), pomimo że jego budowa fizyczna wskazuje, iż powinno je mieć, od zombie psychicznego, które nie ma stanów wolitywnych. Por. Chalmers „The Conscious Mind”, Oxford 1996, Oxford University Press. Szczególnie rozdział 3 pt. *Can Consciousness Be Reductively Explained?*, s. 93-122.

⁴ Zob. np. D. Chalmers, *Consciousness and its Place in Nature*, [w:] „The Blackwell Guide to Philosophy of Mind”, S. P. Stich, T. A. Warfield (eds.), UK 2003, Blackwell Publishing; D. Chalmers, *The Foundations of Two-Dimensional Semantics* (<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/foundations.html>) oraz D. Chalmers, *What is a Neural Correlate of Consciousness?* (<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/foundations.html>)

⁵ Najlepsze opracowanie tej kwestii stanowi artykuł Nagela pt. *The Psychophysical Nexus*, [w:] *New Essays on the A Priori*, P. Boghossian, Ch. Peacocke (eds.), Oxford 2000, Clarendon Press, s. 433-71.

⁶ Np. J. Kim w znanej książce pt. *Philosophy of Mind*, Boulder 1996, Westview. Dimensions of Philosophy Series, wskazuje szereg typów wyjaśnień korelacji psychofizycznej. Por. s. 49-52.

zarówno codzienne doświadczenie jedności psychofizycznej oraz badania prowadzone w ramach nauk ścisłych. Nie wydaje się więc możliwe — choć sam Nagel nie wyraża takiego wniosku ze swoich rozważań — aby o problemie relacji umysł—ciało można było mówić w sposób inny aniżeli redukcyjny lub eliminacjonistyczny. Można także sądzić, że przedstawienie propozycji rozwiązania tej kwestii uda się wtedy, gdy zostanie sformułowane twierdzenie wyrażone za pomocą zdania identycznościowego, w którym stany mentalne zdefiniuje się w terminach stanów fizycznych, np. „Ból jest aktywnością neuronu C”. Wtedy bowiem spełnimy metodologiczny wymóg nakazujący wyjaśnianie nieznanego poprzez odwołanie się do tego, co jest znane, a także pozostaniemy w zgodzie z przesłankami napływającymi z nauk szczegółowych i naszego codziennego doświadczenia.

Narzuca się mimo tego pytanie, czy jest możliwe połączenie naturalistycznego dążenia do wyjaśnienia problemu świadomości (w sposób zgodny ze standardami nauki), a jednocześnie zachowanie faktu jej subiektywnego charakteru? Flanagan udziela pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Píše on we wspomnianej już książce, że jest ona „próbą uczynienia idei, że świadomość jest fenomenem naturalnym, mniej zagadkową” [s. XI]. Czym jednak jest naturalizm?

Naturalizm jest stanowiskiem, które przybiera zazwyczaj jedną z dwóch form. Może mianowicie być naturalizmem konstruktywnym bądź naturalizmem niekonstruktywnym (czy też tzw. antykonstruktywnym — od ang. „anticonstructive naturalism”) [s. 2]. Ten drugi ogniskuje się wokół tezy, zgodnie z którą wyjaśnianie natury umysłu natrafia na takie momenty, w których osiąga swój kres, bynajmniej nie dlatego, że nie istnieje już nic, co trzeba by wyjaśnić, ale dlatego, że dosiegamy granicy możliwych wyjaśnień. W takiej sytuacji wiemy wprawdzie jak postawić pytanie, jednakże nasze zdolności poznawcze są zbyt ubogie, by sformułować na nie odpowiedź. Wówczas dostrzegamy, że istnieją pewne naturalne własności tłumaczące fenomen świadomości. Nie potrafimy jednak ich uchwycić ani powiedzieć, w jaki sposób świadomość od nich zależy. Do przedstawicieli takiego punktu widzenia z pewnością można zaliczyć Colina McGinna oraz — nie bez pewnych zastrzeżeń — Thomasa Nagela [Nagel, *The Psychophysical Nexus*, s. 433-440 oraz s. 457-461].

Naturalizm konstruktywny natomiast cechuje twierdzenie mówiące, że świadomość jest fenomenem realnym i naturalnym. W tym sensie naturalizm konstruktywny zgadza się z poprzednim stanowiskiem. Jednakże — inaczej niż w wypadku naturalizmu niekonstruktywnego — uważa się tutaj, że „istnieją racje przemawiające na rzecz optymizmu co do naszych możliwości zrozumienia relacji pomiędzy świadomością i mózgiem. Możemy uczynić inteligibilną [ideę] egzystencji świadomości w naturalnym świecie” [Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, s. 2]. Przedstawicielem takiego podejścia do problemu umysł—ciało jest Flanagan.

Rzeczywistość filozoficzna jest oczywiście o wiele bogatsza niż odzwierciedlają to przytoczone wyżej stanowiska. W związku z tym można mówić o innych jeszcze spojrzeniach na zagadnienie połączenia psychofizycznego. Jednym z nich jest tzw. naturalizm eliminacyjny. Zgodnie z nim pojęcie świadomości przedstawia zbyt uprosz-

zione, zbyt mętne i zbyt niejednoznaczne ujęcie pewnych zjawisk. Należałoby zatem wyeliminować owo pojęcie z języka filozofii czy nauki, po to, by przyspieszyć i ułatwić badania nad umysłem. Stanowisko tego rodzaju neguje więc potrzebę posługiwania się takimi pojęciami jak świadomość, kwalia czy subiektywność. Zwolennikami tej opcji są Patricia i Paul Churchlandowie.

W niniejszym artykule przedstawię Colina McGinna argumentację przeciwko możliwości podania satysfakcjonującego rozwiązania problemu relacji umysł—ciało. Przeciwwstawię ją stanowisku prezentowanemu przez Flanagana, zgodnie z którym pojęcie umysłu nie zawiera żadnych treści, które nie mogłyby doczekać się naturalistycznego wyjaśnienia, a co za tym idzie zagadnienie relacji psychofizycznej nie kryje w sobie nic tajemniczego z perspektywy znanych nam metod. Konkluzja tych rozważań sprowadzać się będzie do twierdzenia, że rozwiązanie problemu umysł—ciało może przyjąć postać hipotezy wskazującej na identyczność psychofizyczną. W tej sprawie zgadzam się ze stanowiskiem Flanagana. Pod innymi względami wszakże przyznaję rację również McGinnowi, który zauważa, iż wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia nie jest w tym wypadku satysfakcjonujące, gdyż nie pozwala rozstrzygnąć zasadniczej dla problemu umysł—ciało kwestii — mianowicie, **jak** to się dzieje, że fizycznie zorganizowany mózg subweniuje stany mentalne, w tym świadomość.

2. MCGINNA ARGUMENT PRZECIWKO MOŻLIWOŚCI ROZWIĄZANIA PROBLEMU UMYŚL—CIAŁO.

McGinn jest znany ze swojego sceptycznego podejścia do prób rozwiązania kwestii relacji umysł—ciało. Stwierdza on mianowicie, że owa relacja nie może stać się inteligibilna ani z perspektywy pierwszoosobowej, ani w oparciu o obserwacje mózgu. W związku z tym w ogóle nie potrafimy uczynić zrozumiałym połączenia psychofizycznego. Argumentacja McGinna może zostać zapisana w postaci następującego wniosku:

I-sza przesłanka McGinna: Z faktu istnienia świadomości nie dowiadujemy się niczego o stanach mózgu.

II-ga przesłanka McGinna: Badania nad mózgiem nie pozwalają określić, jaka jego własność odpowiada za wyłonienie się świadomości.

III-cia przesłanka McGinna: Wprowadzenie nowego pojęcia w celu wyjaśnienia innego musi sprostac wymogowi homogeniczności. Pojęcie tego, co jest czymś świadomym, i pojęcie tego, co jest czymś fizycznym, nie są kategoriami homogenicznymi.

Wniosek McGinna: Połączenie psychofizyczne nie może stać się inteligibilne.

Prawdziwość konkluzji wyprowadzonej przez McGinna, jak w każdym wnioskowaniu, zależna jest od prawdziwości przesłanek. Analiza przeprowadzona przez Fla-

⁷ C. McGinn, „Can We Solve the Mind–Body Problem?”, [w:] „The Nature of Consciousness”, O. Flanagan, N. Block, G. Guzeldere (eds.), Cambridge, Mass. 1997, The MIT Press, s. 529–542.

nagana rozpoczyna się od akceptacji niekontrowersyjnej, jak pisze, treści pierwszej przesłanki stwierdzającej, że dane świadomości nie mówią nic na temat mózgu [por. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, s. 112]. Założywszy, że *P* jest pewną własnością mózgu, która czyni świadomość inteligibilną, spostrzegamy, że dane introspekcji nie pokazują, czym owo *P* jest. Innymi słowy, z faktu świadomości nie dowiadujemy się niczego o mózgu. Zdaniem Flanagana twierdzenie zawarte w tej przesłance właściwie nie podlega dyskusji. Co więcej, twierdzi on, że jest rzeczą oczywistą nie tylko to, że istnienie świadomości nie pozwala nam powiedzieć nic na temat tego, jakie stany mózgu ją wywołują i jakie wchodzą z nią w relacje pozaprzyczynowe. Na podstawie danych świadomości nie możemy nawet stwierdzić, że posiadamy mózgi.

Druga przesłanka składająca się na rozumowanie McGinna stwierdza, że zbadanie mózgu także nie pozwala powiedzieć, czym jest własność *P*, ponieważ nawet jeśli to-a-to podstawimy za *P*, nie dowiemy się, jak to jest możliwe, że *P* sprawia, że świadomość jest inteligibilna. Przesłankę tę można interpretować w dwojaki sposób. Pierwsza interpretacja wskazuje na fakt, że obserwując mózg, nie widzimy w sposób dosłowny, jak *P* czyni zjawisko świadomości inteligibilnym. Flanagan przystaje na tę tezę, jednakże nie zgadza się, że stan rzeczy, o którym mówi McGinn, powinien nas martwić. Z troskaniem McGinna wydaje się, w oczach Flanagana, tym bardziej zdumiewające, że w złożonych kontekstach naukowych często postępuje się przecież w ten sposób, że wprowadza się teorię odnoszącą się do pewnego zbioru danych obserwacyjnych — po to, by uczynić owe dane zrozumiałymi. Same w sobie nigdy nie osiągnęłyby poziomu inteligibilności.

Druga interpretacja tezy zawartej w drugiej przesłance wskazuje, że fakt nieobserwowalności połączenia między *P* i świadomością nie pozwala wyciągnąć wniosku, że *P* jest tym ośrodkiem, w którym rzeczywiście występuje połączenie psychofizyczne. Takie postawienie kwestii wymaga jednak pewnego dalszego wyjaśnienia.

Otóż McGinn nie twierdzi, że z faktu nieobserwowalności pewnych zjawisk wynika fakt poznawczego zamknięcia na te zjawiska. W przeciwieństwie jednak do Flanagana uważa on, że nie można przeprowadzić wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, które wskazałoby, na czym polega połączenie między zbiorem własności mózgu a świadomością. Wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia nie może zostać w tym wypadku przeprowadzone, gdyż — jak uważa McGinn — nie czyniłoby ono zadość wymogowi homogeniczności pojęć. Wydaje się mianowicie, że pojęcia psychologiczne nie są wprowadzane po to, by wyjaśniać fenomeny fizyczne, tak jak pojęcia fizyczne nie są wprowadzane po to, by wyjaśniać zjawiska psychiczne. Następnie McGinn stwierdza, iż zjawiska fizyczne mają czysto fizyczne wyjaśnienia, nigdy więc nie wychodzą poza dziedzinę fizyki.⁸ W związku z tym żadna fizyczna własność nie może zostać wyjaśniona poprzez odwołanie się do nowej mentalnej własności oraz zarazem mentalna własność, np. świadomość, jest zamknięta na wyjaśnienia

⁸ Rozumowanie to ma postać argumentu z domknięcia dziedziny fizycznej.

oparte na wnioskowaniu do najlepszego wyjaśnienia odwołującego się do obserwowalnych stanów mózgu.⁹

Wydaje się, że McGinn przyjmuje w tym miejscu zasadę analogiczną do tej, o której mówił Gilbert Ryle przy okazji omawiania tzw. błędu kategorialnego. Chodzi o to, że pojęcie świadomości opisywane za pomocą wyrażen pierwszoosobowych przynależy do innego porządku wyjaśniania niż pojęcie stanów mózgu, czyli tego, o czym mówimy, posługując się sformułowaniami trzecioosobowymi. Istnieje zatem między nimi przepaść kategorialna, której nie potrafimy przekroczyć.

3. FLANAGANA KRYTYKA ARGUMENTU MCGINNA

Flanagan zdecydowanie przeciwstawia się takiemu rozumowaniu. Zaczyna od stwierdzenia, że w wypadku pojęcia świadomości nie mamy wcale do czynienia z nowym pojęciem, wprowadzonym, by wyjaśnić takie-a-takie funkcjonowanie mózgu, jak to przedstawia McGinn. Pojęcie świadomości jest niejako zastane, tak jak zastane jest pojęcie stanów neuronalnych. „Istnieje najpierw zgoda na istnienie świadomości. W ten sposób zarówno fakty dotyczące mózgu, jak i fakty dotyczące świadomości są przedstawione jako to, co ma być wyjaśnione” [*Consciousness Reconsidered*, s. 113]. Obserwując współwystępowanie fenomenów fizycznych i fenomenów świadomych, wnioskujemy o ich korelacji. Następnie stojąc na pozycji naturalistycznej, dochodzimy do konkluzji, że aktywność mózgu wyjaśnia występowanie zjawiska świadomości. „Argument McGinna opiera się — pisze on — na ograniczeniu rozumienia przestrzeni inferencyjnej do najprostszego, najmniej wyrafinowanego [*most straightforward*] rodzaju połączeń. Kiedy patrzysz na mózg, jesteś w stanie ustalić związki między stanami mózgu, a gdy doświadczasz introspekcyjnie, możesz mówić jedynie o tym, jak rzeczy się jawią, o tym, co się samo ujawnia w strumieniu świadomości” [tamże].¹⁰ Takie spojrzenie sprawia, zdaniem Flanagana, że McGinn nie widzi możliwości wyjaśnienia problemu połączenia psychofizycznego. Jeżeli natomiast zgodzić się z Flanaganem na to, że zagadnienie istnienia i funkcjonowania świadomości jest usytuowane w analogicznym kontekście teoretycznym, co np. zagadnienie istnienia i funkcjonowania elektronów, to nie widać większych przeszkód stojących na drodze do wyjaśnienia związku umysłu z ciałem. Pytanie tylko, czy faktycznie można się z nim w tej kwestii zgodzić. Nie da się bowiem ukryć, że pytanie o to, jak to jest być danym świadomym podmiotem, jest pytaniem zasadnym. Na-

⁹ Nieco podobne stanowisko przyjmuje T. Nagel. Por. Nagel, *What is It Like to Be a Bat?*, [w:] „Philosophical Review”, 1974. Ponownie wydane [w:] T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge 1979, Cambridge University Press. Wydanie polskie, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, Fundacja Aletheia, s. 216-217.

¹⁰ Flanagan żywi wyraźną sympatię dla poglądów Williama Jamesa, w których ten ostatni mówi o strumieniu świadomości oraz „konstruowaniu” podmiotu świadomych przeżyć. Por. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, np. s. 153-175.

tomiast pytanie o to, jak to jest być takim a takim elektronem — niekoniecznie. Możliwość postawienia pierwszego pytania i absurdalność drugiego pokazują, na czym polega sedno problemu umysł—ciało. Istnieje fakt, który można nazwać „faktem bycia tym-a-tym świadomym umysłem”. Problem polega na tym, jak ten fakt łączy się z faktem i jak może być wyjaśniony przez „fakt bycia takim-a-takim stanem neuronalnym”? Między byciem jednym a byciem drugim zachodzi jedynie pozorna zbieżność.

Flanagan zauważa jednak trafnie, że takie obiekty jak elektrony są konstruktami teoretycznymi, a odwoływanie się do ich istnienia odbywa się na drodze wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia pewnych obserwowalnych zjawisk. Píše on, że „podobne inferencyjne posunięcie wymagane jest, by poprowadzić połączenie między świadomością i mózgiem. Nie widzimy *świadomości* [kurs. autora], gdy patrzymy na mózg. Nasz dostęp do powierzchniowych [*surface*] własności świadomości nie jest zapośredniczony przez nasze zmysły” [tamże, s. 114]. W jaki więc sposób możliwe jest wyjaśnienie zjawiska świadomości? Flanagan twierdzi, że wystarczy założyć, że: (1) istnieje zgoda co do tego, że świadomość jest fenomenem realnym; (2) naturalistyczny obraz rzeczywistości jest trafny; (3) pewne obserwowalne własności mózgu korelują ze stanami mentalnymi opisywalnymi w języku pierwszoosobowym — aby dojść na drodze wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia do konkluzji, iż „takie-a-takie procesy przyczyniają się [*subserve*] do zaistnienia świadomości zmysłowej [*sensory awareness*] w dziedzinie *d*” [tamże].

4. ARGUMENT FLANAGANA PRZECIWKO ARGUMENTOWI MCGINNA

Analizując poszczególne kroki rozumowania McGinna, warto się zastanowić, dlaczego między jego stanowiskiem a punktem widzenia proponowanym przez Flanagana zachodzą tak zasadnicze rozbieżności. Zatrzymajmy się więc przy trzech przesłankach wyartykułowanych *implicite* przez Flanagana, które prowadzą do wniosku, iż pewne procesy fizyczne stanowią podłoże procesów świadomych.

Pierwsza przesłanka Flanagana: Fenomen świadomości jest realny.

Czy McGinn zgodziłby się na takie postawienie sprawy? Czy uznaje on realność stanów świadomych umysłu? Otóż jego zdaniem: „Problem [umysł—ciało] pojawia się, [...] ponieważ jesteśmy odcięci, ze względu na naszą prawdziwą konstytucję poznawczą, od możliwości pojęciowego ujęcia tej naturalnej własności mózgu, która tłumaczy połączenie psychofizyczne. Jest to rodzaj przyczynowego połączenia, którego nigdy nie będziemy w stanie rozumieć, ze względu na sposób, w jaki formułujemy nasze pojęcia oraz rozwijamy nasze teorie. Nie dziwi, że znajdujemy ten problem tak trudnym!” [McGinn, *Can we solve...*, s. 529].

To, co w tym fragmencie wyrażone jest *implicite* jako problem poznawczy, staje się jawnie sformułowanym zastrzeżeniem, gdy McGinn wprowadza pojęcie „zamknięcia poznawczego” (*cognitive closure*) [tamże]. Mówiąc w dużym uproszczeniu,

chodzi o to, że cała niezwykłość, jaką przypisujemy relacji między świadomością a mózgiem, bierze się stąd, że z trudem akceptujemy fakt, iż „granice naszych umysłów nie są po prostu granicami rzeczywistości” [s. 539]. Inaczej rzecz ujmując, nie istnieje metafizyczny problem świadomości i jej relacji do dziedziny fizycznych zdarzeń. Cały zamęt pochodzi z niewłaściwie rozumianego połączenia między tym, co jest fizyczne, i tym, co określamy jako „umysłowe”. Chodzi mianowicie o relację przyczynową, która ze swej natury jest czymś, czego nie można dowieść w oparciu o dane empiryczne. Z drugiej jednak strony, zakładając, że pojęcia umysłu i mózgu, którymi obecnie się posługujemy, są adekwatnie sformułowane, dochodzimy do przekonania, że z faktu niemożliwości uczynienia pojęcia świadomości inteligibilnym wypływa fakt, że świadomość faktycznie jest czymś niezwykłym, tzn. niezrozumiałym i takim już pozostanie. Tymczasem „jesteśmy bardziej zwyczajni, niż się wydajemy” [s. 539].

Można więc mieć pewne wątpliwości, czy według McGinna świadomość realnie istnieje, czy jest tylko „fatamorganą” wywołaną nieadekwatnym schematem pojęciowym.¹¹ Wątpliwości te zostają jednak szybko rozwiane, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż stara się on wykazać istnienie ukrytej struktury świadomości. Musi zatem entymematycznie przyjmować istnienie samej świadomości, której obecności doświadcza każdy z nas. Argumentację — na poparcie tezy, iż nierozrywalną częścią świadomości jest pewna warstwa, która nie jest dana wprost, ale o której występowaniu możemy dowiadywać się za pośrednictwem pewnych zjawisk — McGinn przedstawia w trzech odrębnych podejściach.

Pierwsze podejście wyraźnie nawiązuje do obecnej już w pismach Fregego, Russella oraz Wittgensteina idei, iż język potoczny zawiera, czy też raczej przybiera, ukrytą formę logiczną, która nie jest dana bezpośrednio, a którą możemy jednak za pomocą pewnych zabiegów odczytywać. McGinn wiąże fakt występowania formy, czy struktury logicznej, na poziomie języka z faktem jego „trójwarstwowości”. Otóż łatwo zauważyć, że pomiędzy zdaniem języka potocznego zachodzą pewne relacje logiczne. Stają się one dobrze określone dzięki temu, że możemy używać notacji logicznej. Notacja logiczna nie odnosi się jednak bezpośrednio do samych tych zdań, gdyż niektóre związki między nimi, ściśle logiczne, nigdy nie są *explicite* dostrzegalne. Nie odnosi się ona również do tego, co można by nazwać — za McGinnem — rzeczywistością logiczną samą w sobie. Jest bowiem narzędziem pozwalającym wy-

¹¹ McGinn podkreśla, że jego stanowisko w sprawie połączenia psychofizycznego jest z jednej strony pesymistyczne, z drugiej zaś optymistyczne. Pesymizm polega na tym, że nie widzi on możliwości osiągnięcia konstruktywnego rozwiązania problemu umysł—ciało. Jest jednak optymistą w tym sensie, że uważa za możliwe usunięcie narosłych wokół tego zagadnienia zagadek i, jak to określa, nieporozumień. Co ciekawe, pomimo momentu pesymistycznego i specyficzności samego optymizmu widoczne jest pewne podobieństwo głoszonego przez niego poglądu do stanowiska T. Nagela. Staje się to widoczne szczególnie tam, gdzie obaj oni sądzą, iż jest możliwe pojawienie się nauki wyjaśniającej to, co dziś odbieramy jako połączenie psychofizyczne. Różnią się jednak tym, jak rozumieją w tym przypadku możliwość.

dobyć strukturę nieistniejącą niezależnie od tego, czego jest ona strukturą, mianowicie zdań naszego języka. McGinn konstatuje zatem, że musi istnieć jakaś ukryta struktura pośrednicząca pomiędzy powierzchniowymi formami, jakie przyjmują zdania naszego języka potocznego, a własnościami logicznymi [por. McGinn, *The Hidden Structure of Consciousness*, s. 99].¹²

Rzekomo analogicznie rzecz się ma w przypadku świadomych stanów mentalnych występujących w postaci myśli. Zauważa on: „W przypadku świadomych myśli, super-warstwa jest warstwą rzeczywistości mentalnej, wewnętrzną konfiguracją stanów świadomych samych w sobie [...]” [s. 99]. W związku z tym natomiast, że jego zdaniem myślenie jest (genetycznie) uprzednie względem języka, istnienie owej warstwy świadomości pozwala zrozumieć, dlaczego „nasze zdania i myśli pozostają w logicznych relacjach do siebie” [s. 99].

W drugim podejściu McGinn przywołuje znane z opisu w różnych kontekstach zjawisko tzw. ślepowidzenia (*blindsight*). Zazwyczaj uważa się, iż pacjenci dotknięci ślepowidzeniem są niewidomi (tzn. nie widzą przedmiotów pojawiających się w ich ślepych polu wzrokowym), zdają sobie jednak sprawę z obecności obiektu, którego *de facto* nie widzą i do pewnego stopnia potrafią określić jego położenie. McGinn natomiast nie twierdzi, że są oni niewidomi, lecz że introspekcyjnie doświadczają siebie jako niewidomych. Można więc powiedzieć, używając pewnego skrótu myślowego, że są oni introspekcyjnie niewidomi. Oznacza to występowanie określonych zmian fizycznych w mózgu odpowiedzialnych za przetwarzanie informacji dostarczonych przez narząd wzroku. Nie znaczy to jednak, że owe informacje „przenikają” do świadomości w postaci pozwalającej introspekcyjnie je odczytać. Można więc, zdaniem McGinna, mówić o istnieniu pośredniej warstwy świadomości. „Nie jest rzeczą właściwą — pisze on jednak — charakteryzować tę warstwę jako *nieświadomą* [kurs. autora] [...]. To prawda, że podmiot nie jest świadomy głębokiej warstwy, [znanej] przynajmniej pod jej opisem logicznym; jednakże nie wynika z tego, że owa warstwa nie przynależy wewnętrznie do samych w sobie stanów świadomych” [tamże, s. 98].

Trzecie podejście ma pokazać, jak wprowadzenie pojęcia ukrytej warstwy świadomości przyczynia się do właściwego ujęcia tego, na czym ma polegać wyjaśnienie problemu umysł—ciało. Otóż nie ma wątpliwości, iż zachodzą pewne fizyczne zdarzenia, które w pewien sposób konstytuują to, co potocznie określamy jako zdarzenia świadome. Zdarzeniom świadomym przypisujemy rozmaite własności, takie jak to, że mamy do nich introspekcyjny wgląd, że są nam dane z perspektywy pierwszoosobowej, że są jakościowe, że pozostają we wzajemnych relacjach do siebie itp. Z drugiej jednak strony dostrzegamy, iż tak rozumianym zdarzeniom mentalnym towarzyszą zawsze pewne zdarzenia fizyczne w postaci np. takiej-a-takiej aktywności na takim-a-takim obszarze neuronów. Dostrzeżenie tego faktu sprawia, że wcześniej przytoczone własności stanów świadomych zaczynają nam się jawić jako coś, co McGinn określa

¹² [W:] C. McGinn, *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford 1991, Basil Blackwell, s. 89-125.

„własnościami powierzchniowymi”. Co więcej, zauważa on, że: „Własności powierzchniowe nie wystarczają, aby w sposób zrozumiały przeprowadzić połączenie stanów świadomości ze światem fizycznym, musimy zatem postulować istnienie jakichś głębokich własności, aby uzupełnić konieczne połączenie [...] *Muszą* [kurs. autora] istnieć jakieś własności łączące w sposób inteligibilny świadomość z mózgiem, skoro jest w taki sposób połączona; moja sugestia jest taka, że te własności należą do ukrytej struktury świadomości” [tamże, s. 100].

Łatwo zauważyć, że wszystkie trzy podejścia opierają się na wspólnym założeniu, którym jest przekonanie, iż świadomość może zawierać w sobie element czy — mówiąc językiem McGinna — strukturę, do której nie mamy bezpośredniego, introspekcyjnego dostępu. W tym sensie przypomina ona stany fizyczne mózgu, o których nie możemy wiedzieć bezpośrednio, w oparciu o treści świadomości. Co więcej, mając na uwadze przekonanie McGinna, iż „składnik” tłumaczący połączenie psychofizyczne jest naturalnym elementem świata fizycznego, staje się rzeczą samonarzucającą to, że ukryta struktura świadomości, przynajmniej częściowo, zorganizowana jest fizycznie. To tłumaczyłoby, dlaczego nie dowiadujemy się o niej bezpośrednio w introspekcji. Wydaje się również, że McGinn w tym miejscu ma na myśli to samo, co Flanagan, gdy mówił, że na podstawie analizy samych stanów świadomości nie może nawet wiedzieć, że ma mózg. Tyle, że w wypadku McGinna momentalnie narzuca się pytanie, czy w twierdzeniu, iż świadomość zawiera elementy nieświadome, nie ma oczywistej sprzeczności. Jak bowiem coś, co jest stanem „przejrzystym dla podmiotu”, może kryć w sobie jakieś przed nim tajemnice. Otóż riposta McGinna na taki zarzut byłaby, jak można to przewidzieć, krótka: „Tak, jak F może być wewnętrzną własnością percypowanego obiektu x i jednocześnie nie stanowić percypowalnej własności x , tak też stany świadomości mogą mieć wewnętrzne własności, których nie mają świadomie” [tamże].

Nawet jeśli uznamy, że taka odpowiedź nas satysfakcjonuje, bez trudu można sformułować szereg innych zarzutów kierowanych do idei ukrytej formy świadomości. Zasadnicze wydają się dwa. Po pierwsze, nie jest oczywiste, że struktura języka potocznego daje się wprost przełożyć na strukturę logiczną takiego czy innego rodzaju. Ponadto wątpliwe jest to, czy struktura przywoływana przez McGinna jest faktycznie odrębna od tego, co nazywa on rzeczywistością logiczną samą w sobie. Zresztą, jak łatwo jest zauważyć, obiekcja ta może przybrać szerszy czy bardziej globalny zasięg. Trudno się bowiem oprzeć wrażeniu, że McGinn posługuje się kantowską dystynkcją na niedostępne poznawczo rzeczy same w sobie oraz bezpośrednio dane podmiotowi treści świadomości. W związku z tym bez trudu daje się postawić zarzut, w myśl którego wprowadzanie przez McGinna pojęcia niedostępnej struktury świadomości niczego nie wyjaśnia. Po drugie, główny zarzut sformułowany przez McGinna w celu wykazania, iż problem połączenia psychofizycznego nie jest rozwiązywalny, opiera się na przekonaniu, że wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia, obecne chociażby w rozumowaniu prezentowanym przez Flanagana, nie jest filozoficznie przekonujące. Tymczasem on sam opowiada się za konkluzją uzyskaną drogą

wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia, za istnieniem niepoznawalnej tajemniczej struktury.

Nie ulega jednak wątpliwości fakt, że obaj autorzy, zarówno Flanagan, jak i McGinn, nie próbują uniknąć kłopotliwego problemu stosunku świadomości do dziedzi-ny zjawisk fizycznych. Trzy sytuacje opisane przez McGinna skłaniają go do sformułowania wniosku, że świadomość nie może być czymś redukowalnym do zdarzeń fizycznych, gdyż przejawia się między innymi jako ukryta struktura głębiej osadzonej rzeczywistości mentalnej. Jako taka nie jest dostępna poznawczo. Dlatego problem umysł—ciało stawia on na płaszczyźnie epistemologicznej. Nawet jeśli ukryta struktura ma charakter fizyczny, sposób jej prezentacji rodzi problem, który w oparciu o same dane empiryczne nie może zostać rozstrzygnięty. Problem ten, zdaniem McGinna, nie pojawia się również jako kwestia metafizyczna, co może wydawać się niespójne z ideą faktycznego istnienia niepoznawalnej struktury świadomości. Jego zdaniem jednak: „Nie istnieje wewnętrzna, konceptualna lub metafizyczna trudność dotycząca tego, w jaki sposób świadomość zależy od mózgu. Nie jest tak, że adekwatna nauka jest zmuszona postulować cuda *de re*; jest raczej tak, że stosowna nauka znajduje się w zaciemnionej dla nas części świata. Mieszmamy nasze własne poznawcze ograniczenia z obiektywną niesamowitością (*eeriness*)” [McGinn, *Can We Solve...*, s. 537].

Flanagan także opowiada się za nieredukowalnością świadomych zdarzeń mentalnych do stanów fizycznych. Podobnie jak McGinn zgadza się, że zagadnienie relacji psychofizycznej nie jest kwestią metafizyczną, lecz epistemologiczną. McGinn zdecydowanie podkreśla jednak, że natura naszego poznania z konieczności przesądza o niepowodzeniu wszelkich prób przedstawienia trafnej odpowiedzi na pytanie o to, jak możliwe jest połączenie umysł—ciało. Flanagan natomiast właśnie w ograniczeniach poznawczych widzi szansę rozwikłania tej trudnej kwestii. Otóż, dla wyjaśnienia sprawy, odwołuje się on do psychologii percepcji bazującej na idei *gestalt*. Znane są mianowicie przykłady kształtów geometrycznych, w przypadku których trudno jest udzielić jednej odpowiedzi na pytanie o to, co owe kształty przedstawiają. Gdy bierzemy bowiem pod uwagę pewne ich cechy, nie skupiając się na innych, postrzegamy np. wazę, gdy natomiast uwzględnimy inne, ujrzymy np. dwie naprzeciwległe twarze. Flanagan sugeruje, że podobnie rzecz się ma z mówieniem, że coś jest umysłowe, a coś jest cielesne (mózgowe). Gdy bierzemy mianowicie pod uwagę biologiczne fakty leżące u podłoża naszego funkcjonowania w świecie, nie jesteśmy w stanie dać wyczerpującego opisu i wyjaśnienia tego, kim jesteśmy. Fakt, że taki opis nie zawiera danych wyrażonych w postaci sądów pierwszoosobowych, nie jest niczym zaskakującym. Wskazuje jednak na to, że coś pominięto. Pominięto mianowicie to, że „obiektywne mówienie o życiu mojego mózgu nie obejmuje tego, jak to jest być mną, gdyż jest ono deskrypcją” [Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, s. 116]. Nie deskrypcją natomiast, lecz bezpośrednim doświadczeniem jest to, co dane introspekcyjnie, w związku z czym w sposób konieczny wiąże się z perspektywą pierwszoosobową. Pamiętajmy jednak, podkreśla Flanagan, że „iluzje *gestalt* są [kurs. autora] iluzjami. Istnieje tylko jedna rzecz. Ma ona dwa aspekty epistemicznie

nieredukowalne do siebie wzajemnie, ale nie nieredukowalne do całości, którą one tworzą, nie nieredukowalne w pewnym dostojnym metafizycznym sensie” [s. 117].

Podsumowując tę część, warto podkreślić, że obaj autorzy postrzegają problem umysł—ciało jako epistemologiczny, co nie przeszkadza im wyciągnąć z tego faktu innych wniosków. McGinn nie widzi w zasadzie, przy takiej konstytucji poznawczej, w jaką jesteśmy wyposażeni przez naturę, możliwości połączenia danych empirycznych z danymi introspekcji. Flanagan przeciwnie, choć z zastrzeżeniem, że nie można dokonać redukcji umysłu do mózgu. Tylko całość, jaką one tworzą, może dostarczyć jakichkolwiek wyjaśnień. Na pytanie, co jest tą całością, Flanagan odpowiada: strumień świadomości, od wewnątrz postrzegany jako dane introspekcji, z zewnątrz prezentujący się jako aktywność mózgu [por. s. 129-175, szczególnie s. 129-152].

Druga przesłanka Flanagan: Naturalistyczny obraz rzeczywistości jest trafny.

Co w wypadku obu autorów oznacza „naturalizm”? Niezaprzeczalnie, dla Flanagan jest to pogląd, zgodnie z którym pojęcia własności fenomenalnych oraz własności neuronalnych przynależą do różnych poziomów opisu. Nie wykraczają wszakże poza naturalny porządek rzeczy — żadne z nich nie presuponuje kartezjańskich substancji czy leibnizjańskiej harmonii. Zdaniem McGinna natomiast chodzi o to, że proponowane do tej pory rozwiązania kwestii połączenia psychofizycznego często w taki sposób mówiły o umyśle, jakby był on czymś wykraczającym poza fizyczny (czy naturalny) porządek rzeczy. Tymczasem fakt, iż nie potrafimy zrozumieć, jak to, co jest świadome, łączy się z tym, co jest fizyczne, nie powinien skłaniać do formułowania coraz bardziej tajemniczych koncepcji filozoficznych, ale pozwalać uznać z pokorą, że podanie stosownego rozwiązania owej trudności wykracza poza nasze możliwości poznawcze. Nie oznacza to jednak, że trudność ta odzwierciedla faktyczną niezwykłość rzeczywistości. Przeciwnie, świadomość i mózg są jak najbardziej naturalne [McGinn, 1998, s. 73].

Trzecia przesłanka Flanagan: Pewne obserwowalne, a ściśle rzecz biorąc, opisywalne trzecioosobowo własności mózgu korelują z subiektywnymi (a więc opisywalnymi pierwszoosobowo) stanami mentalnymi.

Teza ta *prima facie* wydaje się nie budzić większych kontrowersji. Liczne eksperymenty empiryczne polegające na pobudzaniu stosownych obszarów mózgu pokazują, że stanom tym odpowiada pojawienie się pewnych zdarzeń mentalnych. Problem polega na tym, że tych ostatnich nie obserwuje nikt za wyjątkiem samego podmiotu doświadczającego. Mimo to jesteśmy mocno przeświadczeni o zachodzeniu korelacji psychofizycznej. Zastanówmy się, o jaki rodzaj oddziaływania między świadomością i stanami neuronalnymi mózgu może chodzić Flanaganowi.

Flanagan twierdzi, że: „jeżeli istnieje pewna indywidualna [*singular*] własność *P*, która jest konieczna i wystarczająca, lub tylko konieczna dla całego świadomego doświadczenia, wówczas istnieje prawdopodobne [*lawlike*] połączenie pomiędzy własnością *P* i całym świadomym doświadczeniem” [Flanagan, *Consciousness Reconsidered*].

red, s. 215-216]. Własność P jest rozumiana tu jako określony stan mózgu. Gdyby udało się stwierdzić, że powiedzmy aktywność na obszarze X_1 odpowiada za pojawienie się świadomego doświadczenia, można by mówić, według Flanagana, o takiej korelacji psychofizycznej, która ma charakter prawdopodobny. Dlaczego jednak prawdopodobny i dlaczego wskazywać na jedną indywidualną, a nie wiele różnych własności fizycznych?

Zaczynając od drugiej części pytania, należy zauważyć, że Flanagan nie musi twierdzić, że istnienie pojedynczej własności P jest warunkiem koniecznym dla zaistnienia świadomości. Zresztą wcale tego nie robi! Aby można było oczekiwać pojawienia się świadomego doświadczenia, musi istnieć taka własność fizyczna, która jest dla jego egzystencji warunkiem koniecznym (a być może także wystarczającym). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby zaakceptować tę zasadę nawet wówczas, gdy w grę wchodzi wiele własności fizycznych ją spełniających. Wystarczy jedynie stwierdzić, że istnieje: „zbiór różnych własności $\{P_1, P_2, \dots, P_n\}$, które stanowią podstawę typicznej identyczności pewnego rodzaju doświadczenia, np. postrzegania koloru, odczuwania słodkiego smaku, czy słyszenia wysokiego dźwięku” [s. 216]. Jeżeli istnieją rozmaite zbiory własności fizycznych, stanowiące podłoże różnych typów stanów świadomych, nadal można twierdzić, że potrafimy generalnie wskazać na zachodzenie połączenia między stanami mózgu a stanami fenomenalnymi. Nie ma nic niedorzecznego w myśli, że są pewne typy doświadczenia fenomenalnego, które pomimo faktu ich realizacji w mózgu, nie są odwzorowywane w egzemplarzach neuronalnych. Nie jest przecież powiedziane, że miałyby się tak dziać nawet w wypadku tej samej osoby. Znane są bowiem przypadki, gdy na skutek uszkodzenia pewnych obszarów mózgu (a nawet reszty ciała) zmienia się funkcja danych sieci neuronalnych tak, że zaczynają one realizować niespecyficzne niegdyś dla nich funkcje. Flanagan podkreśla więc fakt, że pewne własności fenomenalne są realizowane na różne sposoby, tak jak własność bycia czymś gorącym jest realizowalna przez różne nośniki.

Wracając do pierwszej części wcześniej sformułowanego pytania, wyrażającej się w problemie prawdopodobnego charakteru połączenia psychofizycznego, jest rzeczą zrozumiałą, że termin „świadomość” nazywa rozmaite, często heterogeniczne zbiory zjawisk. Mówimy o świadomym widzeniu, świadomej akceptacji czy świadomym działaniu. W związku z tym niektórzy, jak K. V. Wilkes, twierdzą, że świadome zdarzenia nie stanowią spójnego zbioru przedmiotowego. Są one czymś, co przypomina „wszystkie słowa z ‘g’ użytym jako czwarta litera” [cytat za Flanagan, *Consciousness Reconsidered*, s. 213]. Innymi słowy, zdaniem np. Wilkes, pojęcie świadomości jest niekoherentne. Co to jednak dokładnie znaczy?

Otóż jeśli jest tak, że pod kategorię danego zdarzenia (np. pisania artykułu na dany temat) podpada pewna klasa zdarzeń (tzn. podklasa, np. używania w określony sposób edytora tekstu, używania w określony sposób pióra i kartki papieru, używania w określony sposób maszyny do pisania, itp.), to aby można było mówić o koherencji

kategorii tego danego zdarzenia, kategorii rozpatrywanej jako supraklasa,¹³ trzeba się odwołać do pewnych praw występujących na poziomie zdarzeń składających się na kategorię supraklasy. Jeśli nie daje się sformułować takich praw, a mimo wszystko chcemy zachować koherencję pojęcia utworzonego w oparciu o własności na poziomie supraklasy, musimy umieć określić takie prawa dla subklas lub przynajmniej wykazać istnienie analogii strukturalnej, czy rodzaju izomorfizmu między subklasą a superklasą. W wypadku pojęcia świadomości, stanowiącego supraklasę zdarzeń świadomych, należałoby wskazać zachodzenie praw lub przynajmniej analogii strukturalnej między zdarzeniem, które określamy świadomym, a fenomenami występującymi na poziomie subklasy, takimi jak: percepcja, pamięć, postawy propozycjonalne, wyobrażanie sobie czegoś itp. Zdaniem Wilkes nie istnieje taka możliwość.

Flanagan nie zgadza się jednak z taką konstatacją. Według niego „dostępne świadectwa sugerują, że wszelkie fenomeny świadomości ujawniają koherencję” [s. 214]. Jest tak między innymi dlatego, że zdarzenia o charakterze świadomym dzielą własność bycia świadomymi, tzn. są takie, że zasadne jest postawienie pytania, jak to jest być np. w stanie doświadczenia pewnych wrażeń wzrokowych. Ponadto, świadome fenomeny mentalne mają wspólną własność pozostawania w pewnej systematycznej relacji, którą można określić jako relację bycia zdarzeniem umysłowym.

Fakt, że świadome stany mentalne mają wspólne własności fenomenalne (wewnętrzne) oraz własności sprowadzające się do tego, że są one własnościami umysłu (zewnętrzne), sprawia, że potrzeba ich naukowego wyjaśnienia wydaje się możliwa do realizacji. Flanagan zauważa również, że pojęcia takie jak pamięć czy geny, bywają także rozpatrywane jako kategorie z poziomu supraklasy, czyli nie-naturalne. Tymczasem doczekały się one niezaprzeczalnie naturalistycznego wyjaśnienia.¹⁴ Powiada się mianowicie, że własność bycia świadomym stanem mentalnym pozostaje w relacji identyczności typicznej z pewną własnością neuronalną lub akceptuje się rozwiązanie mówiące, że nie istnieje między nimi identyczność typiczna, jednak równocześnie zachodzi konieczne połączenie pomiędzy egzemplarzami stanów neuronalnych a egzemplarzami stanów świadomości [s. 214-215].

McGinn nie zaprzecza, iż daje się zaobserwować zachodzenie korelacji psychofizycznych. Jednak, jak to już zostało wcześniej powiedziane, każda teoria formułująca konkluzję mówiącą o identyczności umysłu i mózgu opiera ją, według McGinna, na wnioskowaniu prowadzącym do najlepszego wyjaśnienia. Tego rodzaju procedura niczego jednak nie dowodzi. Może się bowiem okazać, że pomimo iż całe to wnio-

¹³ U Wilkes i Flanagan pojawia się określenie „superklasa”. Aby jednak uniknąć skojarzeń z fundamentalistyczną strukturą wiedzy, jaką omawia się często w ramach epistemologii, używam niekontrowersyjnego sformułowania „supraklasa”.

¹⁴ Przy czym warto zaznaczyć, że nie-naturalny charakter kategorii supraklasy Flanagan rozumie raczej analogicznie do Nagela, gdy ten drugi mówi o nie-naturalistycznym wyjaśnianiu np. zjawiska rozchodzenia się dźwięku (por. Nagel, *The Psychophysical Nexus*). Nagel podkreśla, że zanim ludzie nauczyli się wyjaśniać zjawisko dźwięku, przypisywali mu rozmaite własności dalekie od tych, które obecnie przypisuje mu nauka.

skowanie przeprowadzone jest poprawnie i w oparciu o prawdziwe przesłanki, mimo to, np. źródłem świadomych stanów mentalnych nie jest wcale mózg, ale coś zupełnie inaczej zorganizowanego oraz zupełnie gdzie indziej usytuowanego. Rozumowanie do najlepszego wyjaśnienia nie może bowiem wykluczyć nawet tak niewiarygodnej hipotezy jak ta, że np. mózg stanowi jedynie przekaźnik sygnałów nadsyłanych spod powierzchni ziemi przez autonomiczne źródło świadomości. Nie wiedząc o tym, jesteśmy zaś przekonani, że jedynym i ostatecznym podłożem umysłu jest mózg [McGinn *Solving the Philosophical Mind-Body Problem*, s. 64-66].¹⁵ Podsumowując, nic, co charakterystyczne jest dla treści pojęcia świadomości i pojęcia mózgu oraz nic, co daje procedura wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia nie gwarantuje, że pomiędzy umysłem i ciałem zachodzi relacja koniecznej identyczności.

5. PROBLEM ZDAŃ IDENTYCZNOŚCIOWYCH A ZAGADNIENIE ZWIĄZKU PSYCHOFIZYCZNEGO

Bardziej szczegółowe podsumowanie przeprowadzonej tu analizy poglądów McGinna przedstawia się następująco. Broniona przez niego teza, zgodnie z którą czynnik gwarantujący inteligibilność przekonania o jedności psychofizycznej nie może zostać poznany, jest *de facto* tezą mówiącą, iż nie może zostać sformułowany sąd, w którym stwierdza się zachodzenie identyczności pomiędzy stanem mentalnym a stanem fizycznym. Oczywiście uwaga ta budzi głęboką niechęć, zważywszy zwłaszcza na to, że jak dotąd przyjęty się zdania takiego typu i w związku z tym w literaturze zarówno naukowej, jak i filozoficznej, można spotkać się ze stwierdzeniem, że np. ból jest tym samym, co aktywność neuronu C i A-delta. Co zatem oznacza fakt odmowy owemu sądowi wagi filozoficznej?

Zatrzymajmy się przy pojęciu informatywności, które jest kluczowe dla całej tej kwestii. McGinn podaje następującą definicję informatywności: „Jeżeli ‘A’ i ‘B’ są terminami kodenotującymi [*codenoting*], wówczas ‘A’ i ‘B’ jest informatywne wtedy i tylko wtedy, gdy ‘A’ konotuje własność *F* taką, że jest to własność numerycznie różna od własności *G*, która jest konotowana przez ‘B’”.¹⁶ Przy czym, konotacja nie jest równoważna denotacji: „‘A’ i ‘B’ denotują rzecz, która nie jest identyczna z żadną z własności konotowanych przez owe terminy” [tamże]. Zgodnie z podaną definicją prawdziwe zdanie identycznościowe empiryczne informuje, iż konotowane własności współwystępują, przynależąc do jednego obiektu, z którym nie są tożsame. Powyższe określenie pojęcia informatywności stosuje się także wtedy, gdy ‘A’ i ‘B’ (rozumiane jak wyżej) konotują dwa różne numerycznie współwystępujące sposoby prezentacji jednego obiektu (*modes of presentation*) [s. 288] oraz wtedy, gdy ‘A’ i ‘B’

¹⁵ C. McGinn, *Solving the Philosophical Mind-Body Problem*, [w:] *The Problem of Consciousness*, Tenze, Oxford 1991, Basil Blackwell.

¹⁶ C. McGinn, *How Not to Solve the Mind-Body Problem*, s. 286, [w:] *Physicalism and Its Discontents*, C. Gillett, B. Loewer (eds.), Cambridge 2001, Cambridge University Press.

konotują odmienne współwystępujące perspektywy, z których odbierany jest jeden przedmiot, mianowicie perspektywę pierwszoosobową i perspektywę trzecioosobową. Na przykład w sytuacji, gdy stwierdza się, iż ból jest identyczny z aktywnością neuronu C, można zarazem zauważyć, że termin „ból” konotuje własność sprowadzającą się do tego, że ktoś ma takie-a-takie wrażenie zmysłowe. Natomiast wyrażenie „aktywność neuronu C” konotuje coś zupełnie innego, tzn. własność neuronu C polegającą na tym, że jest on w pewien sposób aktywny. Taka sytuacja przestaje wydawać się paradoksalną, jeśli uznamy, że istnieje jedno podłoże — wspólnie denotowana rzecz¹⁷ — dla dwóch różnych własności konotowanych przez odrębne pojęcia. Pojęcie bólu powstaje wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę pierwszoosobowe ujęcie owej wspólnie denotowanej rzeczy. Pojęcie aktywności neuronu C ukształtowane jest natomiast w oparciu o perspektywę trzecioosobowej obserwacji wspólnego obu pojęciom podłoża.

Wymogom informatywności czynią zadość empirycznie prawdziwe zdania identycznościowe, w których orzeka się zachodzenie relacji identyczności pomiędzy podmiotem i orzecznikiem. Inaczej rzecz ujmując, istnieją sądy identycznościowe, które nie są prawdziwe wyłącznie na mocy znaczeń terminów użytych do ich sformułowania — fakt ten znany jest dzięki G. Fregemu i sformułowanemu przez niego odróżnieniu znaczenia i oznaczania. Wobec tego fizykalista nie jest zobowiązany mówić „*wiem*, że mój neuron C jest aktywny” w chwili, w której poczuje on ból.

Problem polega jednak na tym, że w przypadku bólu nie można nie zauważyć, iż stwierdzić występowanie bólu to to samo, co stwierdzić odczuwanie bólu. Inaczej rzecz ujmując, dla wyrażen predykatywnych „ból” oraz „czuję ból” własności konotowane są tożsame z rzeczą denotowaną. Łatwo jest się zorientować natomiast, że percepcyjne dostrzeżenie takiego zjawiska jak aktywność neuronu C, nie jest tożsame ze zjawiskiem bólu. Dzieje się tak dlatego, że ból jest tożsamy z percepcyjnym postrzeżeniem bólu, natomiast postrzeżenie aktywności neuronu C nie jest niczym innym niż postrzeżeniem aktywności tego-a-tego neuronu. Jak zatem wytłumaczyć fakt istnienia dwóch różnych własności — własności doświadczania stanu określanego jako ból oraz własności postrzegania pewnej aktywności na obszarze określanym jako neuron C — oraz orzekania z zachodzenia identyczności między przedmiotami, którym własność ta przysługuje?

McGinn uważa ten problem za poważny. Weźmy na przykład silne przekonanie co do tego, że znaczeniem terminu „ból” nie jest ból, ale coś innego, np. określony rodzaj zachowania. Wówczas otrzymujemy zdanie identycznościowe o charakterze informatywnym: „Ból jest takim-a-takim rodzajem zachowania”. Informatywność tego sformułowania bierze się jednak stąd, że własność bycia takim-a-takim rodzajem zachowania jest niejako milcząco uznawana za coś innego aniżeli własność bycia bólem. W przypadku takiego zdania informatywność — to, co poczytywane jest za jego ogromną zaletę — staje się zatem jednocześnie jego wadą. Chodzi mianowicie o to,

¹⁷ McGinn mówi w tym miejscu o jednym przedmiocie lub rodzaju naturalnym.

że: „[...] jest niemożliwością sugerować, że jest to faktycznym znaczeniem ‘bólu’. Powodem jest to, że [wyrażenie — A. S.] ‘ból = przyczyna takiego-a-takiego zachowania’ jest potencjalnie informatywne, a nie powinno takie być, jeżeli oba te terminy mają to samo znaczenie” [s. 292]. Ponadto, gdy przypisujemy sobie własność odczuwania bólu, nie czynimy tego w sposób zasugerowany przez deskrypcję: „przyczyna takiego-a-takiego zachowania”.¹⁸ Co więcej, jesteśmy skłonni uznać, że może się okazać, iż ból nie jest przyczyną danego zachowania. Zatem stwierdzenie, że ból = przyczyna takiego-a-takiego zachowania, nie wyraża identity własności (gdyż *de facto* są to różne własności). Gdyby było inaczej moglibyśmy bez zastrzeżeń powiedzieć, że jednocześnie są prawdziwe dwa zdania: (1) „Ból = przyczyna takiego-a-takiego zachowania” oraz (2) „Ból = aktywność neuronu C”. Tymczasem pojęcie bycia przyczyną danego zachowania nie jest identyczne z pojęciem aktywności neuronu C, gdyż pojęcia te obejmują inne własności. Zażegnanie tego „paradoksu” polegałoby, zdaniem McGinna, na sformułowaniu twierdzenia identity analitycznego. W tej sytuacji nie jest to jednak możliwe, gdyż między zachowaniem a bólem nie istnieje związek konieczny, o którym dowiadujemy się w oparciu o znaczenie terminów „zachowanie” oraz „ból”, podobnie jak w przypadku zachowania i aktywności neuronu C oraz odnoszących się do nich wyrażen językowych.

Aby lepiej zrozumieć o co tu chodzi, można odwołać się na przykład do eksperymentu myślowego sformułowanego przez Franka Jacksona opowiadającego o Mary, naukowcu posiadającym kompletną wiedzę z zakresu fizyki. Mary całe swoje życie spędziła w białoczarnej komnacie. Po opuszczeniu go pierwsza napotkana przez nią rzecz okazała się czerwona. Zdaniem Jacksona percepcja czerwieni spowodowała, że Mary nabyła nową wiedzę: jak to jest doświadczać czerwieni. Fakt doświadczenia czerwieni nie jest zatem faktem fizycznym.¹⁹

Jeden z bardziej znanych zarzutów wymierzonych w tę konkluzję odwołuje się do stwierdzenia, iż Mary nie zdobyła wiedzy na temat nowego faktu, lecz na temat nowego pojęcia — pojęcia jak to jest doświadczać czerwieni. Zarzut ten opiera się zatem na twierdzeniu, że takie same fakty mogą ujawniać się w różnych pojęciach.

McGinn stara się bronić konkluzji Jacksona, ukazując, że nawet jeśli uznamy, iż Mary znała własność doświadczenia czerwieni, tyle że pod inną deskrypcją (np. pod deskrypcją: „doświadczenie fali świetlnej o takiej-a-takiej długości”), mimo wszystko istnieje dalsza własność, mianowicie własność przypisywania komuś owej własności. Innymi słowy to, że Mary może przypisać sobie deskrypcję: „doświadczam fali świetlnej takiej-a-takiej długości” jest własnością wcześniej dla niej nieznaną. Jeśli natomiast uznać, że miała ona wiedzę na temat faktów konstytuujących przypisywa-

¹⁸ Przy próbach definiowania pojęcia bólu w duchu fizykalistycznym odpada zatem także podejście charakterystyczne choćby dla D. K. Lewisa, w którym akcentuje się rolę definicji przyczynowej. Zob. np. Lewis, *An Argument for the Identity Theory*, [w:] *Materialism and the Mind-Body Problem*, D. Rosenthal, USA 1987, Hackett Publishing Company, Inc., s. 162-171.

¹⁹ Skoro wcześniej, tzn. przebywając w zamknięciu, miała kompletną wiedzę fizyczną, a mimo tego zdobyła nową po wyjściu z białoczarnej komnacie i doświadczając czerwieni.

nie komuś doświadczenia czerwieni, powstaje pytanie, jak mogła to wiedzieć, jednocześnie nie doświadczając nigdy czerwieni? Doświadczenie bowiem czerwieni jest istotnym elementem wiedzy o tym, jak to jest doświadczać czerwieni.

6. KONKLUZJA

Biorąc pod uwagę argument przedstawiony przez McGinna, tzn. argument z poznawczej niedostępności faktów wyjaśniających połączenie psychofizyczne oraz uwagi sformułowane na temat informatywności, narzuca się przekonanie, że wyjaśnienie tego, czym są stany umysłu i jaki charakter ma związek umysł—ciało, nie może przybierać formy zdania identycznościowego empirycznie prawdziwego. Jeśli bowiem zdanie mówiące czym jest dany stan mentalny, np. ból, jest prawdziwe *a priori*, nie jest ono zarazem informatywne. Natomiast zdanie identycznościowe prawdziwe na mocy doświadczenia jest nośnikiem pewnej informacji tylko pod warunkiem, że jego człony konotują co innego niż denotują. Tymczasem wygląda na to, że terminy mentalne, np. „ból”, konotują i denotują to samo.

W związku z powyższym nasuwa się pytanie, czy problem umysł—ciało jest rozwiązywalny — jak twierdzi Flanagan — czy też jest on *w zasadzie* nierozwiązywalny — jak mniema McGinn? Moja odpowiedź brzmi następująco: Flanagan pokazuje, w jaki sposób możemy poszerzać i pogłębiać naszą wiedzę o nowe obserwacje i wyjaśniające je hipotezy. Wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia, wykorzystane przy formułowaniu twierdzenia, że stany umysłu są identyczne ze stanami mózgu, jest jedną z metod pozyskiwania takich hipotez.

Należy zgodzić się jednak z McGinnem, że samo sformułowanie takiej teorii napotkałoby ogromne trudności. Być może tylko przebudowa naszego obecnego aparatu pojęciowego uratowałaby sytuację. Może istotnie, „[...] potrzebujemy wprowadzić nowe pojęcia dla własności mentalnych, pojęcia, które dostarczają potrzebnego, konceptualnego połączenia z mózgiem” [McGinn, *How not to Solve...*, s. 299].