

Stanisław Judycki

Natura umysłu: zagadnienia podstawowe*

1. Filozofia umysłu i nauki empiryczne; 2. Świat zewnętrzny i świat wewnętrzny; 3. Umysł – ciało: teorie; Świadomość; 5. Racjonalność umysłu; 6. *Operatio per se*; 7. Synteza intencjonalna

1. FILOZOFIA UMYSŁU I NAUKI EMPIRYCZNE

Jeden z głównych problemów, które wydaje się narzucać aktualny stan tzw. ‘filozofii umysłu’ (*philosophy of mind*), można wyrazić w prostym - chociaż dość paradoksalnie brzmiącym - pytaniu: czy badanie natury umysłu jest zdaniem dla filozofa? Filozoficzność jakiegoś myślenia łączono z poszukiwaniem podstawowych zasad rządzących branżami pod uwagę przedmiotami, z dążeniem do odkrycia ich natury czy istoty (ich koniecznych składników). Podejmowaniu analizy filozoficznej towarzyszyło przekonanie, że w badanych przedmiotach da się odkryć pewien zbiór własności, które są w nich najważniejsze, i stad też mogą być uznane za determinujące wszystkie inne własności. Współczesna dyskusja dotycząca natury umysłu została w dużej mierze ukierunkowana przez koncepcję intencjonalności sformułowaną w XIX w. przez F. Brentanę i rozwijaną w XX w. przez fenomenologię.

Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (również i mentalną) inegzystencją jakiegoś przedmiotu, a co my (choć nie z pomocą całkiem jednoznacznych wyrażen nazwiemy odniesieniem się do pewnej treści, skierowaniem do pewnego obiektu (przez co tutaj nie należy rozumieć żadnej realności), albo immanentną przedmiotowością. Każdy fenomen psychiczny zwiera w sobie coś jako obiekt chociaż nie każdy w jednakowy sposób. W przedstawieniu jest coś przedstawiane, w sądzie uznawane bądź odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd. Ta intencjonalna inegzystencja jest wyłączną własnością fenomenów psychicznych. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. I stad też możemy zdefiniować fenomeny psychiczne mówiąc, że są to tego rodzaju fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie jakiś przedmiot.¹

* Tekst ten, będący zmodyfikowanym fragmentem mojej rozprawy habilitacyjnej pt. *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (Lublin 1995, RW KUL), został opublikowany w: „Kognitywistyka i media w edukacji”, Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Humanistyczny, t. 2, nr 1, (1999), s. 1-49.

¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) (wyd. O. Kraus), t.1, Hamburg 1955, s.124-125. „Ogólnie do istoty każdego aktowego *cogito* należy to, że jest świadomością czegoś (...) Wszystkie przeżycia, mające jako wspólne te istotne własności, nazywają się także przeżyciami intencjonalnymi”. (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (1913) (wyd. K. Schuhmann) Den Haag 1976 (tłum. pol. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975²), s. 64, dalej cyt. jako *Idee I*). Podobnie status intencjonalności interpretuje Searle:

Intencjonalność w rozumieniu Brentany miała stanowić taki składnik umysłu, który należy do jego natury i tym samym odróżnia go zasadniczo od świata fizycznego. Trzeba właśnie powiedzieć ‘składnik’, gdyż pewne inne własności umysłu można zinterpretować jako nieintencjonalne. Takie na przykład wrażenia jak ostry ból, czy doznawanie czerwieni nie są stanami intencjonalnym skierowanymi do czegoś.² Podobnie można też zinterpretować nastroje (nastój trwogi, który przeżywam, może mieć różne przyczyny, lecz jako taki nie posiada żadnego określonego przedmiotu, w odróżnieniu od, powiedzmy, strachu przed jakimś konkretnym niebezpieczeństwem). Trzeba byłoby zatem uzupełnić zbiór istotnych składników umysłu o nieintencjonalne doznawanie wrażeń zmysłowych i również nieintencjonalne nastroje. Możliwe jest też skonkretyzowanie pojęcia intencjonalności: do zakresu istotnych składników umysłu należałyby takie (intencjonalne) ‘rzeczy,’ jak: pojęcia, przekonania (sądy), akty przypominania sobie czegoś, akty wyobrażania, akty woli, akty myślenia itd. Wszystkie te składniki można poddać szczegółowemu opisowi fenomenologicznemu i analizie. Dzięki temu opisowi i analizie można w pewnej mierze wyjaśnić, na czym polegają ich wzajemne relacje i ich rola w działaniu umysłu.

Opisowe odróżnienia typów odniesień intencjonalnych, a ogólniej, wszelkiego rodzaju analizy umysłu dokonywane w oparciu o introspekcję, mogą się jednak spotkać z radykalnie rozumianym zarzutem powierzchowności i przypadkowości. Bazą fizyki arystotelesowskiej było wprawdzie doświadczenie, ale ze względu na jego powierzchowność i przypadkowość fizyka ta musiała zostać odrzucona. Z podobnych powodów trzeba byłoby w przyszłości odrzucić introspekcyjną wiedzę na temat umysłu. Rozwój psychologii w XIX i XX w., współczesnych badań neurofizjologicznych, pojawienie się komputerów doprowadziły w efekcie do takiej oto (wielokrotnie cytowanej) diagnozy:

Materializm eliminacyjny jest tezą, że nasza potoczna koncepcja fenomenów psychicznych stanowi radykalnie fałszywą teorię, teorię tak fundamentalnie złą, że zarówno jej zasady jak i jej ontologia zostaną przez w pełni rozwiniętą neuronaukę (*neuroscience*) ostatecznie raczej odrzucone niż łagodnie zredukowane. Nasze wzajemne porozumiewanie się, a nawet nasza introspekcja mogłyby wtedy zostać ponownie ukonstytuowane w obrębie

„In my view it is not possible to give a logical status of the Intentionality of the mental in terms of simpler notions, since Intentionality is, so to speak, a ground floor property of the mind, not a logically complex feature built up by combining simpler elements.” (J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge 1983, s. 26).

² „Łatwo mianowicie zobaczyć, że nie każdy efektywnie budujący je {tzn. przeżycia świadome - S.J.} moment w konkretnej jedności intencjonalnego przeżycia sam posiada zasadniczy charakter intencjonalności, a więc bycia ‘świadomością czegoś’. Dotyczy to np. wszystkich dat wrażeńowych, które odgrywają tak wielką rolę w percepcyjnych naocznych ujęciach rzeczy (*Dinganschauungen*).” (E. Husserl, *Idee I*, s. 65).

pojęciowych ram tej pełnej neuronauki - czyli teorii, która, jak należy oczekiwać, będzie bardziej zasobna eksplanacyjnie (*powerful*) niż zastępowana przez nią nasza potoczna psychologia i, ogólnie biorąc, bardziej istotnie zintegrowana z naukami fizykalnymi.³

Tego typu stanowisko wydaje się zabierać z kompetencji filozofa badania nad naturą umysłu, czyli z kompetencji kogoś, kto w oparciu w wyrywkowe obserwacje i analizy pojęciowe próbuje odpowiedzieć na pytanie: czym jest umysł?

Przeniesienie badań nad umysłem z obszaru filozofii do dziedziny nauk empirycznych nie musi się automatycznie łączyć z całkowitą naturalizacją umysłu. Własności mentalne można bowiem uznać za nieredukowalne do zjawisk fizycznych, a mimo tego nalegać, że eksploracja natury umysłu jest zadaniem empirycznym. Taki właśnie sens wydają się mieć niektóre współczesne stanowiska, np. pewne wersje funkcjonalizmu, pragmatycznego dualizmu własności, czy materializmu wyrażanego za pomocą pojęcia 'superweniencji' (*supervenience*). Przeniesienie badań nad umysłem z filozofii do nauk empirycznych może też oznaczać (tak jak w powyższym cytacie) całkowity fizykalizm. Każda analiza umysłu posługująca się introspekcją byłaby wtedy nie tylko powierzchowna, lecz w decydującym stopniu fałszywa. Tylko 'pełna neuronauka' byłaby w stanie odsłonić naturę umysłu. Obie odmiany stanowisk czerpią swoją siłę przekonywającą z analogii między dokonanym w nowożytności usamodzielnieniem się nauk empirycznych w stosunku do filozofii, a powolnym uempirycznieniem się badań nad umysłem w XIX i XX w. Odkrycie natury umysłu miałoby zatem polegać na sformułowaniu praw empirycznych, według których on funkcjonuje. Słabością tego rodzaju podejścia jest jednak to, że dotychczas nie udało się sformułować żadnych ścisłych praw psychofizycznych, a perspektywa neurokomputacyjna jest w dużej mierze tylko projektem, opartym na analogiach z rozwojem innych dziedzin wiedzy.

Sądzę jednak, że argument odwołujący się do faktycznie przeprowadzonych eliminacji potocznych teorii na temat świata na rzecz teorii naukowych, nie oddaje w pełni sprawiedliwości skomplikowanym relacjom pomiędzy filozofią a naukami empirycznymi. Eliminacja fizyki arystotelesowskiej nie oznaczała eliminacji całego fundamentalnego aparatu pojęciowego, za pomocą którego myślano w jej ramach o świecie. Zastąpienie flogistonowej teorii spalania teorią tlenową i fałszywość tej pierwszej, to jedna rzecz, natomiast zagadnienie natury związku przyczynowego stanowi kwestię, której nie zlikwidowało ani przejście od fizyki starożytnej do nowożytnej, ani od flogistonu do tlenu. Żaden rozsądny badacz (rozumiejący tę kwestię) nie oczekuje chyba, że problem natury

³ P.M. Churchland, *Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge MA 1989, s. 1.

związku przyczynowego zostanie kiedyś rozwiązany przez przeniesienie tego problemu z filozofii do domeny badań empirycznych. Tak jak nikt, kto rozumie tzw. problem uniwersaliów, nie spodziewa się, że nauki empiryczne (lub któraś z przyszłych teorii matematycznych) pokażą, na czym polega relacja między ogółem a konkretem.

Należy jednak powiedzieć, że stwierdzenie faktu, iż nasze teorie na temat świata zawierają fundamentalne problemy, które nie dadzą się rozstrzygnąć wewnątrz tych teorii, nie musi się równać oddaniu tych problemów w ręce filozofów. Istnieje bowiem jeszcze jedna możliwość ujęcia relacji między naukami a filozofią. Mam tu na myśli sceptyczno-pragmatyczne stanowisko W.V.O. Quine'a, określane mianem realizmu naukowego. Podstawową jego przesłanką jest sceptycyzm co do możliwości rozstrzygnięcia problemów filozoficznych 'zza biurka'. Sceptycyzm ten wydaje się być jednakowo motywowany zauważeniem (ukazującej się w dziejach myślenia filozoficznego) aporetyczności problemów filozoficznych, jak też przeświadczeniem o słabości i małej owocności analizy czysto konceptualnej. Pragmatyzm ujawnia się natomiast w postulacie, aby przyjmować istnienie tylko tych przedmiotów, które funkcjonują w najlepszych naukowych teoriach na temat świata, jakimi aktualnie dysponujemy. I tak np. powinniśmy sądzić, że elektrony istnieją, ponieważ najlepsza ogólna teoria świata, którą mamy - fizyka - posługuje się pojęciem elektronu.⁴ Podobna strategia dałaby się zastosować do zagadnienia natury umysłu. Jeżeli nasze aktualnie najlepsze teorie psychologiczne używają pojęć kognitywnych, i jeżeli przedmiotem referencji tych pojęć są stany mentalne różne od stanów fizycznych, to należy zaakceptować pragmatyczny dualizm własności w teorii umysłu.⁵ Moglibyśmy wiedzieć tylko tyle na temat natury umysłu, ile aktualnie głoszą teorie naukowe odnoszące się do umysłu. W myśl tej koncepcji filozofowie przypadłaby tylko rola komentatora, czyli kogoś, kto musi wyraźnie ukazać, jakie założenia ontologiczne są implikowane przez aktualnie obowiązujące teorie naukowe.

Powyższy przykład z elektronami może jednak wprowadzić wiele niejasności. Sądę bowiem, że należałoby odróżnić między przedmiotami (*entities*) zakładanymi przez jakąś teorię a podstawowymi kategoriami, którymi ona operuje. To odróżnienie pozwalałoby twierdzić, że nawet jeżeli trzeba byłoby uznać, iż nauka decyduje o tym, jakie przedmioty istnieją, to zagadnienie natury kategorii, którymi się ona posługuje, należy już do kompetencji filozofii. Jednak i w wypadku próby odróżnienia kategorii i

⁴ „... teoria, mianowicie, zakłada istnienie tych i tylko tych bytów, których występowanie wśród wartości zmiennych kwantyfikacji tej teorii jest koniecznym warunkiem prawdziwości tej teorii” (W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View. Logico-Philosophical Essays*, Cambridge MA 1964², s. 13-14 (tłum. pol. *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1969, s. 26).

⁵ Tego rodzaju dualizmu bronią M. Carrier i J. Mittelstraß w: *Geist, Gehirn, Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin-New York 1989.

przedmiotów Quine'owski realista naukowy mógłby obstawać przy swoim stanowisku. Kategoria przestrzeni jest na pewno jednym z podstawowych narzędzi myślowych, którymi posługuje się aktualna fizyka. Tradycyjnie kwestia natury przestrzeni była przedmiotem analiz filozoficznych. Jedną z zasadniczych opozycji, która ukształtowała się w tej dyskusji, była opozycją pomiędzy relacjonistyczną interpretacją przestrzeni (Leibniz) a interpretacją absolutystyczną (Newton). Według naukowego realisty dyskusja między zwolennikami Leibniza a zwolennikami Newtona mogłaby być tylko względnie (nieostatecznie) rozstrzygnięta. Biorąc pod uwagę to, że zarówno mechanika Newtona jak i ogólna teoria względności przyjmują, iż przyspieszenie jest niezależne od każdorazowego układu odniesienia, spór między relacjonistami a absolutystami należałoby rozstrzygnąć na korzyść tych ostatnich. Przyspieszenia nie są bowiem tylko przyspieszeniami względnymi (co musi przyjmować relacjonistyczna teoria przestrzeni). Są one przyspieszeniami w stosunku do przestrzeni rozumianej absolutnie. Wolno byłoby na tej podstawie wnosić, że aktualna fizyka wskazuje nam, iż istnieje przestrzeń absolutna, tzn. niezależna od zdarzeń, które w niej zachodzą (przeźrenie nie jest tylko abstrakcyjnym uporządkowaniem zdarzeń - jak głosił Leibniz⁶). Podobnie byłoby z matematyką: jeżeli nie da się zachować jej sensu bez przyjęcia po platońsku rozumianych zbiorów, to można twierdzić, że tak rozumiane zbiory istnieją.

Trzeba jednak zauważyć, że 'realizm naukowy' jest sprzężeniem dwóch (znanych od dawna) przekonań: przekonania, że nie istniała i nie może istnieć 'filozofia na zawsze' oraz przekonania, że każdy rodzaj analizy filozoficznej (nawet analizy dotyczącej podstawowych kategorii) musi uwzględniać dane pochodzące ze wszystkich możliwych źródeł, a w tym z różnych typów nauk. Oba te przekonania można uznać za prawie oczywiste, ale nie wynika z nich, że należy po prostu przyjąć te założenia ontologiczne, które znajdują się u podstaw naszych najlepszych teorii świata, którymi aktualnie dysponujemy. W końcu przecież nie jest wcale rozstrzygnięte, że np. dzisiejsza fizyka godzi się wyłącznie z Newtona koncepcją przestrzeni jako samodzielnie istniejącej substancji. Nadal bowiem można bronić stanowiska relacjonistycznego. Z tego wynika, że to właśnie analiza filozoficzna (rozumiana jako analiza ontologiczna, wzgl. tzw. analiza kategorialna) musi ważyć argumenty za jednym lub drugim rozwiązaniem. Zadaniem tego rodzaju analizy byłoby też ocena, który ontologiczny obraz świata jest bardziej adekwatny w kontekście wielorakich i niejednoznacznych danych: czy ten implikowany w podstawach aktualnie najlepszych teorii naukowych, czy też raczej ten odziedziczony z tradycji i

⁶ Por. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* (wyd. C.I. Gerhardt) Berlin-Leipzig 1875-1890 (przedruk: Hildesheim 1960-1961), t. 7, s. 415; I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1687 (przedruk: London 1960). Współczesną interpretację tej dyskusji można znaleźć w: L. Sklar, *Space, Time, and Spacetime*, Berkeley 1974; por. też H. Field, *Realism, Mathematics and Modality*, Oxford 1989.

nadal zachowujący swoją doniosłość. Najważniejsze wydaje się jednak to, że fundamentalne kategorie leżące u podstaw teorii naukowych posiadają szerszą zawartość treściową i problemową niż to można odczytać ze sposobu ich funkcjonowania w tych teoriach. Mam tu na myśli fakt, że zawartości treściowe tych kategorii są ze sobą wzajemnie połączone, a także to, iż ich odpowiednie zrozumienie wymaga znajomości filozoficznej tradycji ich interpretacji.⁷ Jak można i - ewentualnie - jak należy poprawnie interpretować pojęcia np. substancjalności czy przyczynowości - tego nie da się po prostu zwyczajnie 'wyjąć' ze skomplikowanej struktury którejsz aktualnie obowiązujących teorii. Albo inaczej: owo 'wyjęcie' jest już analizą filozoficzną, która nie może być ograniczona wyłącznie zakresem i sensem teorii naukowych. Istnieją również problemy, uważane od wieków za filozoficzne, których w ogóle nie da się potraktować jako założeń funkcjonujących u podstaw aktualnie obowiązujących teorii naukowych. Przykładami mogą tu być zagadnienia kontyngencji lub konieczności świata lub zagadnienie - metafizycznie, a nie tylko praktycznie - rozumianej wolności.

Decyzja co do tego, jak ostatecznie należy interpretować status filozofii, nie wydaje się jednak rozstrzygająca, jeśli chodzi o zagadnienie natury umysłu. Nigdy filozofia nie była uprawiana w sposób Quine'owski, nie jest tak uprawiana dzisiaj i, jak można przypuszczać, nigdy nie będzie (i to nawet przez tych, którzy uważają, że przyszła neuronauka rozwiąże zagadkę umysłu). Wymienione wyżej odróżnienie między przedmiotami przyjmowanymi przez jakąś teorię a kategoriami, którymi ona operuje, chciałbym natomiast wykorzystać dla nadania kierunku dalszym rozważaniom. Sądzę, że jednym z podstawowych błędów różnych odmian współczesnego fizykalizmu jest nieuświadomione założenie, iż umysł można 'wyjaśnić' posługując się kategorią przyczynowości fizycznej. Inaczej mówiąc, fizykalizmy nie trafiają w prawdziwą kategorialną strukturę

⁷ W ten sposób próbuję dać odpowiedź na Quine'owski realizm naukowy wykorzystując koncepcję filozofii jako analizy kategorialnej w sensie N. Hartmanna. Według Hartmanna ontologia - rozumiana jako analiza kategorialna - nie posiada wyraźnie określonych granic w stosunku do tzw. nauk szczegółowych. Filozofia musi zaczynać od jak najszerzej bazy danych, a poznanie kategorii bytu jest w dużej mierze zależne od informacji dostarczanych przez nauki empiryczne. Jednak z drugiej strony, jak podkreśla Hartmann, nie należy poważnie brać pod uwagę każdej spekulatywnej hipotezy wysuwanej w oparciu o dane pochodzące z nauk i nie należy również zapominać, że tego rodzaju hipotezy przekraczają kompetencje danej nauki, wchodząc w kompetencje szerszych problemów filozoficznych. Spekulujący naukowiec nie powinien zapominać, że w ten sposób przekracza granice własnej dziedziny. Mimo że po lekcji, jaką otrzymaliśmy od różnych relatywizmów, nie wolno nam przyjmować, iż może istnieć 'filozofia na zawsze', to to nie oznacza, że trzeba zrezygnować z wszelkich prób systematyzacji. Próby te będą wartościowe nawet wtedy, gdy przyszłość okaże, że były fałszywe, gdyż postęp w wiedzy dokonuje się w dyskusji i nawet to, co jest fałszywe, ma wpływ na dalszy rozwój. Por. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin 1940, s. 1-2; *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*, Berlin 1950, s. V-IX.

umysłu i stąd czerpią swoją siłę przekonywającą. Paradoksalnie jednak zarzut ten dotyczy też dualizmów. Zarówno dualizm substancji jak i dualizm własności mentalnych nie są dość radykalne, identyfikują bowiem niefizyczność umysłu z posiadaniem przez niego pewnej szczególnej struktury ‘materiałowej’, tzn. utożsamiają jego niefizyczność bądź z materiałowo pojętą substancjalnością, bądź z pewnymi szczególnego typu własnościami. Można jednak próbować wykazywać, że naturalizacja umysłu jest błędem podobnym do naturalizacji logiki lub matematyki, i że antyfizykalizm da się sformułować bardziej adekwatnie niż to się robi dzisiaj za pomocą formuł: dualizm substancji albo dualizm własności.

Duża część współczesnej dyskusji na temat fizycznej lub niefizycznej natury umysłu koncentruje się wokół redukowalności bądź nieredukowalności intencjonalności do zjawisk fizycznych:

To, że ‘fizykalistyczne’ wyjaśnienia świata są niepełne - a w szczególności, że nie wyjaśniają one intencjonalności - to nie stanowi z pewnością nowego twierdzenia. Brentano, Husserl i inni stawiali taką tezę, a uwaga Kanta (w *Krytyce czystego rozumu*), że jest nieprawdopodobne, abyśmy mogli wyjaśnić schematyzm w naturalnych terminach naukowych, jest wcześniejszą wersją takiej tezy. Jednak tylko niewielu dzisiejszych filozofów oczekiwałoby, iż wyjaśnienie intencjonalności w duchu realizmu naukowego będzie miało taką formę, o jakiej myśleli Kant, Brentano czy Husserl (tzn. formę ‘mechaniki mózgu’ lub asocjacionistycznej teorii ‘idei’). Wraz z powstaniem komputerów pojawił się całkowicie nowy wzorzec, jak mogłoby wyglądać wyjaśnienie intencjonalności w duchu realizmu naukowego. W ten sposób w wieku komputerów ujawniła się potrzeba pełnego zbadania naukowej redukowalności intencjonalności.⁸

Redukowalność umysłu do zjawisk fizycznych (jego wyjaśnialność w terminach fizykalnych) równa się, zasadniczo biorąc, stanowisku monistycznemu, natomiast nieredukowalność (lub fizykalistyczna niewyjaśnialność) będzie oznaczała jakąś z wersji dualizmu. Za tym prostym podziałem na monizm i dualizm ukryte są różne zdroworoządkowe (potoczne) i filozoficzne interpretacje natury umysłu. Chciałbym teraz wskazać na zasadnicze przedfilozoficzne intuicje i dystynkcje, które funkcjonowały dawnej i są obecne również dzisiaj.

2. ŚWIAT ZEWNĘTRZNY I ŚWIAT WEWNĘTRZNY

Czy to będzie ‘schematyzm’, czy intencjonalność przypisanie umysłowi jakichkolwiek nieredukowalnych lub fizykalistycznie niewyjaśnialnych własności nada mu wyjątkowy status w stosunku do świata fizycznego, a tym samym będzie implikowało jakąś odmianę dualizmu. Podobnie jak w innych dziedzinach, tak też u podstaw teorii filozoficznych znajdują się ‘intuicje’ przedfilozoficzne. Odróżnienie

⁸ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge MA 1988, s. 108.

pomiędzy ciałem a umysłem (czy też pomiędzy pozaumysłowym światem fizycznym a umysłem) jest oczywiście starsze niż sam systematyczny namysł nad rodzajem relacji między tymi dwiema sferami. Wydaje się, że w powstaniu tego odróżnienia najważniejszą rolę odegrały cztery przedfilozoficzne ‘motywy’.⁹

Za pierwszy z nich można uznać ciągle obecną dualność naszego doświadczenia, tzn. dualność doświadczenia zewnętrznego (zmysłowego), prezentującego świat fizyczny i wewnętrzny, ukazującego tzw. świat wewnętrzny. W doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji) umysł pojawia się jako odrębny rodzaj rzeczywistości, jakościowo różnej od zewnętrznego świata fizycznego. Takie na przykład wrażenia, jak ból, odczucie słodczy czegoś, widzenie czerwieni jakiejś płaszczyzny, wydają się mieć zasadniczo odmienny charakter niż zdarzenia w świecie fizycznym. Niektóre ze zdarzeń umysłowych (bóle, odczucia przyjemności itp.) posiadają lokalizację przestrzenną w żywym ciele człowieka, ale jako takie same nie są przestrzenne. Innym zaś zupełnie brakuje jakiegokolwiek charakterystyki przestrzennej: ściśle bowiem biorąc, przekonania czy pragnienia nie są ani zlokalizowane cieleśnie, ani nie da się im przypisać jakichkolwiek przestrzennych rozmiarów. Jednakże posiadanie jakości fenomenalnych nie może być uznane za cechę diagnostyczną, tzn. odróżniającą zdarzenia i procesy umysłowe od fizycznych. W jakościach fenomenalnych dane są introspekcyjne zdarzenia umysłowe typu ‘ból’, natomiast np. przekonania i pragnienia są pozbawione jakości fenomenalnych. Pewnym zdarzeniom intencjonalnym przysługują jakości fenomenalne - są to np. wyobrażenia (obrazy umysłowe) i (częściowo) przypomnienia, - podczas gdy duży obszar intencjonalnych funkcji umysłu (przekonania, życzenia, akty woli itd.) nie jest przeżywany jakościowo. Dopiero brak charakterystyk przestrzennych, prezentacja w jakościach fenomenalnych i intencjonalność łącznie tworzyłyby kryteria uznania czegoś za zdarzenia umysłowe.¹⁰

Uznanie osobliwości zdarzeń umysłowych powstaje nie tylko w wyniku dojrzenia ich jakościowego charakteru, ich nieprzestrzenności i intencjonalności, lecz także w oparciu o zauważenie ich specyficznego sposobu prezentacji. Do stanów umysłowych mamy bowiem bezpośredni dostęp w ten sposób, że jeżeli np. odczuwam ból, to to wystarcza, abym był pewny, że tak właśnie jest. Jesteśmy więc przekonani, że nic więcej nie możemy się w tej dziedzinie nauczyć, gdyż stany umysłowe jakby same się poddają aktom poznawczym skierowanym do nich. Stąd też sądzimy, iż są one unikalne, tzn. różne od wszystkich innych zdarzeń.

W oddzieleniu umysłu od świata zewnętrznego istotnym czynnikiem jest też zdroworozsądkowa obserwacja dotycząca różnicy między ciałami

⁹ Por. T. Borsche, *Leib-Seele-Verhältnis*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t. 5, Basel-Stuttgart 1980, kol. 185-187.

¹⁰ Por. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, s. 17-19 (tłum. pol. *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 21-67).

ożywionymi a nieożywionymi. Oczywiście, nie wszystkim ciałom ożywionym przypisuje się posiadanie umysłu, ale w wypadku człowieka zasada ożywiająca ciało i sam umysł wydają się być w bliskim związku. Wiele funkcji cielesnych odbywa się wprawdzie bez udziału świadomego umysłu, jednak dopiero posiadanie go nadaje wyjątkowy charakter jedności, jaką stanowi człowiek. W tym sensie można byłoby uznać umysł za zasadę ożywiającą *par excellence*. Przynajmniej z punktu widzenia doświadczenia potocznego wydaje się, że czynniki oddzielające ciała ożywione od innych ciał muszą mieć inny charakter bytowy niż czynniki powodujące utrzymywanie się różnorodnych form przedmiotów czysto fizycznych. W terminologii filozoficznej to potoczne przekonanie zostało utrwalone w postaci scholastycznej formuły *anima forma corporis*. Według tego ujęcia umysł (dusza) stanowi niematerialną zasadę (formę) ożywiającą całości bytu ludzkiego.¹¹

Intuicyjna i przedfilozoficzna motywacja, prowadząca do oddzielenia umysłu od ciała i od świata fizycznego, bierze się również z pytania o możliwość zachowania ciągłości życia ludzkiego po śmierci. Jeżeli umysł jest wewnętrznie doświadczalną rzeczywistością, jakościowo różną od ciała i od świata fizycznego, to nasuwać się musi przypuszczenie o możliwości oddzielnego istnienia umysłu po zniszczeniu ciała. Tych potocznych intuicji nie wydaje się osłabiać (również częściowo uświadamiana na poziomie zwykłego ludzkiego doświadczenia) trudność, jak umysł oddzielony od ciała i od świata fizycznego byłby w stanie zachować swoją identyczność i indywidualność. Tego rodzaju komplikacja nie wydaje się nieprzezwycięzalna, gdyż na poziomie życia codziennego można (w kontekście religijnym) odwołać się do mocy Boga, który po śmierci zachowywałby identyczność i indywidualność umysłu oddzielonego od ciała. Dodatkowo trzeba przypomnieć, że eschatologia chrześcijańska (w ramach której ukształtowała się duża część poglądów na temat relacji umysł - ciało) bezcielesne istnienie umysłu (duszy) interpretuje jako tylko stan przejściowy. Celem ostatecznym jest cielesne istnienie umysłu (duszy) po zmartwychwstaniu.

Samo dostrzeżenie różnic między ciałem a umysłem oraz przypuszczenie dotyczące możliwości ich oddzielnego istnienia nie mogłyby być dostatecznymi przyczynami utrzymującego się przez tysiąclecia potocznego przekonania o dualnej naturze człowieka. Istotnym czynnikiem było również przeświadczenie o wyższej 'randze' bytowej wewnętrznej sfery człowieka w stosunku do ciała i do 'reszty' rzeczywistości. Zdolności

¹¹ Z tego rodzaju stanowiskiem wiąże się następująca trudność: w jaki sposób ta sama zasada (forma) może być jednocześnie zasadą funkcji biologicznych, jak i zasadą funkcji intelektualnych, wolitywnych itp. Por. na ten temat J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg-München 1973, rozdz. III pt. pt. *Leib und Seele im Licht der 'Einheit' des Menschen*; E. Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism*, w: „Faith and Philosophy”, t.12, 4(1995), s. 505-523.

do myślenia, do wieloaspektowego odczuwania świata, do ‘życia’ moralnego itd., wywołują głębokie przekonanie o wysokiej wartości ‘sfery wewnętrznej’. Tego rodzaju motyw nie musi być potraktowany wyłącznie jako quasi-racja, tzn. racja uczuciowa, lecz można mu nadać status argumentu rzeczowego. Jeżeli nawet nic nie można z pewnością wiedzieć (w oparciu o rozumową analizę różnic między sposobami istnienia sfery wewnętrznej i zewnętrznej) o oddzielnym istnieniu umysłu po rozpadzie ciała, to takie istnienie da się potraktować jako dobrze ugruntowany postulat. Jeżeli wyższa ranga bytowa ‘sfery wewnętrznej’ nie jest pozorem, i jeżeli w świecie wszystko ma swój odpowiedni do jego sposobu istnienia cel, to można zasadnie być przekonany, że to, co jest wysoko wartościowe, przeznaczone jest do istnienia po śmierci ciała.¹²

Wszystkie te przedfilozoficzne przeświadczenia stanowiły (i stanowią nadal) oparcie dla różnych filozoficznych teorii umysłu. Może właściwiej byłoby tu jednak mówić nie o teoriach, lecz o pewnych koncepcjach zmierzających do ukazania, co jest głównym rysem czy charakterystyką umysłu w odróżnieniu od świata fizycznego. Słowo ‘teoria’ może bowiem w tym wypadku być o tyle mylące, o ile będziemy przez nie rozumieli skomplikowaną strukturę np. teorii fizycznych, złożoną z wielu szczegółowych obserwacji, eksperymentów, hipotez, praw bardziej szczegółowych i praw bardziej ogólnych. Przedstawię teraz główne podziały funkcjonujące we współczesnych teoriach umysłu.¹³

3. UMYŚL - CIAŁO: TEORIE

¹² „Całkowita zaś zgodność woli z prawem moralnym jest świętością, doskonałością, do której nie jest zdolna żadna istota (należąca do) do świata zmysłów w żadnej chwili swojego istnienia. Ponieważ jednak mimo tego wymaga się jej jako praktycznie koniecznej, przeto można ją napotkać tylko w idącym w nieskończoność postępie ku owej całkowitej zgodności, i według pryncypiów czystego rozumu praktycznego konieczną jest rzeczą przyjąć takie praktyczne posuwanie się naprzód jako realny przedmiot naszej woli. Ten nieskończony postęp możliwy jest jednak tylko przy założeniu nieskończonego trwającego nadal istnienia i osobowości tej samej istoty (co nazywa się nieśmiertelnością duszy). A zatem najwyższe dobro jest praktycznie możliwe tylko przy założeniu nieśmiertelności duszy; a tym samym jest ta (nieśmiertelność), jako nierozzerwalnie związana z prawem moralnym, postulatem czystego rozumu praktycznego (przez co rozumiem twierdzenie teoretyczne, ale jako takie nie dające się dowieść, o ile łączy się ono nierozzerwalnie z prawem praktycznym mającym *a priori* bezwarunkową ważność”. (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1972, s. 197-198).

¹³ Por. na ten temat R. Specht, Th. Rentsch, *Leib-Seele-Verhältnis*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t.5, Basel-Stuttgart 1980, kol. 187-206; P. Smith, O.R. Jones, *The Philosophy of Mind. An Introduction*, Cambridge 1986; D.M. Rosenthal (wyd.), *The Nature of Mind*, New York-Oxford 1991; R. Warner, T. Szubka (wyd.), *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1994; S. Guttenplan (wyd.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1994; J. Kim, *Philosophy of Mind*, Boulder 1996; J. Heil, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London-New York 1998.

Jednym z najogólniejszych podziałów, które można zastosować do różnych teorii umysłu, jest odróżnienie między teoriami autonomicznymi i nieautonomicznymi.¹⁴ Za nowożytnego początkodawcę autonomicznej interpretacji umysłu powszechnie uważany jest Kartezjusz. Odróżnienie między zjawiskami mentalnym a zjawiskami fizycznymi zostało przez niego sformułowane jako dystynkcja uniwersalna i ekskluzywna. W myśl tej koncepcji każde ze zjawisk w świecie byłoby w stanie zaliczyć albo do klasy fenomenów umysłowych, albo do klasy fenomenów fizycznych. Obszary tego, co mentalne i tego, co fizyczne wzajemnie się wykluczają w ten sposób, że nie może istnieć taka sytuacja, w której to, co mentalne mogłoby się stać tym, co fizyczne oraz odwrotnie, w której zjawiska fizyczne przekształcałyby się w zjawiska umysłowe - tak jak coś, co jest ładne, może stać się brzydkie. Jednak główną cechą wyróżniającą stanowiska Kartezjusza była teza, że podłożem zjawisk umysłowych jest niematerialna substancja (niematerialny substrat).¹⁵

Według autonomicznej interpretacji natury umysłu, kontynuowanej po Kartezjuszu m.in. przez Brentanę i Husserla, umysł jest czymś istniejącym samodzielnie w stosunku do świata fizycznego, czymś, co sobie samemu zawdzięcza swoją identyczność. Natomiast według koncepcji relacjonistycznej (nieautonomicznej), wywodzącej się od Spinozy, umysł jest strukturą istniejącą tylko dzięki relacjom ze światem. Bardzo różne odmiany tego ostatniego stanowiska da się odnaleźć w filozofiach na przykład Hegla, Freuda, Heideggera czy Merleau-Ponty'ego. Pewna wersja relacjonistycznego widzenia umysłu pojawia się współcześnie w postaci opozycji internalizm-eksternalizm:

Charakterystyczne cechy umysłu - jego stany treściowe - nie są zatem podobne do wewnętrznych pierwszorzędnych własności substancji materialnych, lecz są raczej zewnętrznymi relacjami, które mogą brać jako swoje relata przedmioty skądkolwiek w przestrzeni.

I w innym miejscu ten sam autor:

Jest prawdą, że identyfikowanie umysłu z mózgiem i stanów mentalnych ze stanami mózgu znajduje się w konflikcie z eksternalizmem, ponieważ mózg

¹⁴ Por. G. Fløistad, *Introduction*, w: G. Fløistad (wyd.), *Contemporary Philosophy*, t.4: *Philosophy of Mind*, The Hague-Boston-London 1982, s. 2-3.

¹⁵ „I chociaż może (a raczej na pewno - jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja sam jestem czymś różnym od mojego ciała i bez niego mogę istnieć - ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę samego siebie jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej tylko, a nie myślącej.” (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, w: Ch. Adam, P. Tannery (wyd.), *Oeuvres philosophiques de Descartes*, Paris 1897-1913, *Nouvelle Présentation* - t. 7, Paris 1973, s. 78 [tłum. pol. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958, *Medytacja VI*, s. 105]).

literalnie leży w obrębie głowy. Tak więc konsekwencją eksternalizmu jest to, że ze tego rodzaju prosta odmiana materializmu jest fałszywa.¹⁶

Nie wchodząc bliżej w zawilosci współczesnej dyskusji na temat internalizmu i eksternalizmu, wydaje się, że z powyższych cytatów można wyciągnąć następujące wnioski. Podział koncepcji umysłu na autonomiczne i nieautonomiczne nie musi iść w parze z podziałem na koncepcje niematerialistyczne i materialistyczne. Również i materializm musi przyznać umysłowi pewien stopień autonomii w stosunku do świata fizycznego (np. w postaci autonomii bycia pewnego rodzaju systemem względnie izolowanym). Dopiero teza o radykalnej autonomii równałaby się akceptacji niematerialności umysłu. Jednakże z drugiej strony, stanowiska dualistyczne nie mogą interpretować autonomii umysłu jako całkowitego braku relacji ze światem fizycznym, ponieważ nawet dla autonomicznego umysłu muszą być możliwe odniesienia do świata, dzięki którym czerpie on z niego swoje treści. W koncepcjach autonomicznych chodziłoby raczej tylko o samodzielność podstawowych zasad działania umysłu w stosunku do treści pojawiających się dzięki relacjom do świata. Tylko zasady funkcjonowania umysłu mogłyby być uznane za internalne, natomiast treści byłyby z pewnością eksternalne. W ten sposób ujawnia się ważna dystynkcja między treściami a zasadami działania umysłu.

Inny rodzaj trudności wymienia się zazwyczaj w odniesieniu do najbardziej obiegowego podziału teorii umysłu, tzn. podziału na teorie dualistyczne i antydualistyczne (monistyczne). Wzorcowym dualizmem jest tu ponownie stanowisko Kartezjusza, według którego istnieją dwa rodzaje substancji: niematerialne (nierozciągłe) substancje myślące i przestrzenne substancje świata fizycznego. Antydualizmy mają charakter albo monizmów idealistycznych, albo materialistycznych. Szczególnie ze strony podejść materialistycznych uwypukla się fundamentalne trudności, na które dualizmy, jak się sady, nie posiadają adekwatnej odpowiedzi. Dualizm (a przynajmniej tzw. dualizm substancji) byłby tezą, że w świecie obecne są dwa rodzaje 'materiałów': oprócz materii (tego, co fizyczne) miałby istnieć też inny rodzaj materiału - materiał duchowy. Zarzuca się, że taka idea jest czysto negatywna: nie mamy dostępu poznawczego do tego rodzaju materiału, a stąd też nie możemy go w żaden sposób badać. Negatywność ta powoduje też pustość wyjaśnień funkcjonowania umysłu, które odwołują się do substancji niematerialnych. Zamiast nazywać to niematerialną substancją myślącą, moglibyśmy tu wymienić nazwę jakiegokolwiek przedmiotu (mógłby być to 'duch świata', 'entelechia', 'to, co nieświadome', 'ja transcendentalne' itp.). Przede wszystkim jednak dualizmy nie są w stanie wyjaśnić, jak jest możliwy związek między substancją niefizyczną a światem fizycznym; inaczej mówiąc, jak coś nieprzestrzennego i niematerialnego może oddziaływać na ciało żywe (a za jego pośrednictwem

¹⁶ C. McGinn, *Mental Content*, Oxford-Cambridge MA 1989, s. 21 i 15.

na świat fizyczny) i otrzymywać od niego pobudzenia. Radykalna heterogeniczność obu sfer wydaje się więc wykluczać jakąkolwiek możliwość zrozumienia sposobu połączenia między nimi.¹⁷

Szczególnie ta ostatnia trudność zrodziła wiele prób sformułowania jakiegoś zadowalającego rozwiązania. Rozwiązania te często w ogóle utożsamia się z filozoficznymi teoriami umysłu. Dający się obserwować wpływ zjawisk umysłowych - osadzonych według dualisty w niematerialnym substracie - na świat fizyczny (np. pragnienie uniknięcia bólu powodujące ucieczkę) oraz wpływ zjawisk fizycznych na powstanie fenomenów umysłowych (ból po okaleczeniu) wyjaśniano: influksjonizmem (czyli teorią wpływu fizycznego) - powiązanie dwóch rodzajów substancji da się zrozumieć poprzez wskazanie na określoną fizyczną część mózgu, która miałaby stanowić punkt przemiany tego, co umysłowe w to, co fizyczne i odwrotnie (Kartezjusz); okazjonalizmem, czyli za pomocą ciągłej interwencji Boga, który zapewniałby odpowiedniość zjawisk umysłowych i fizycznych (Geulincx, Malebranche); ustanowioną przez Boga harmonią dwóch rodzajów zjawisk (Leibniz); psychofizycznym paralelizmem - zjawiska umysłowe i fizyczne są przejawami jednej boskiej substancji (Spinoza).¹⁸ Zawarte w tych koncepcjach odpowiedzi na pytanie o charakter *nexus psychophysicus* wystawione są na dwa zasadnicze zarzuty. Albo postulują one coś niezrozumiałego, czyli połączenie dwóch heterogenicznych substancji za pomocą związku przyczynowego, a więc za pomocą czegoś, co należy wyłącznie do domeny świata fizycznego. Albo przyjmują zachodzenie permanentnego cudu wtedy, gdy w wyjaśnianiu odwołują się do interwencji Boga.

Współcześnie funkcjonują różne odmiany teorii materialistycznych. Materialistyczne (fizykalistyczne) są: teoria identyczności typicznej i teoria identyczności egzemplarycznej, funkcjonalizm, materializm eliminacyjny,

¹⁷ Oprócz wymienionych trudności podnoszone są zazwyczaj inne, na przykład tzw. problem wielu umysłów i problem zgodności dualizmu ze współczesną nauką, szczególnie z teorią ewolucji biologicznej. W myśl pierwszej trudności dualista nie mógłby dysponować kryteriami pozwalającymi odpowiedzieć na pytania typu: ile kartezjańskich umysłów (niematerialnych substancji) jest związanych z indywidualnym ciałem ludzkim. Jeżeli bowiem niematerialna substancja nie jest w ogóle dana w doświadczeniu, to nie istnieją kryteria rozstrzygnięcia tego pytania. Istnieje zatem możliwość, że co kilka chwil zachodzi wymiana niematerialnej substancji, która miałaby być podstawą umysłu jako rzeczywistości danej w doświadczeniu wewnętrznym. W drugim wypadku trudność polega na tym, że jeżeli zaakceptuje się prawdziwość biologicznej teorii ewolucji (co współcześnie jest raczej oczywiste), to trzeba przyjąć, że w ewolucji gatunków nie ma żadnych luk, a więc że istnieje hierarchia gatunków o wzrastającej złożoności behawioralnej, która podlega ewolucji w czasie. Powstaje zatem pytanie, kiedy w tym systemie bez luk pojawiły się niematerialne substancje, i co mogłoby wyjaśniać ich pojawienie się. Por. P. Smith, O.R. Jones, *The Philosophy of Mind*, s. 45-61.

¹⁸ Por. R. Specht, *Influxus physicus, Influxionismus*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t. 4, Basel-Stuttgart 1976, kol. 354-356; tenże, *Leib-Seele-Verhältnis*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t. 6, Basel-Stuttgart 1984, kol. 1090-1091.

teoria superweniencji. Wszystkie te odmiany stanowisk materialistycznych kłóć się istotnie z naszymi zdroworozsądkowymi intuicjami. Ciągłe obecna dualność naszego doświadczenia (zewnętrznego i wewnętrznego) oraz jakościowa odrębność sfery wewnętrznej (sugerowana przez doświadczenie wewnętrzne), czynią prawie niezrozumiałą tezę, że w rzeczywistości świadome zjawiska umysłowe nie są niczym innym niż zdarzeniami i procesami neuronalnymi. Nie możemy i nie chcemy się zgodzić, że całe bogactwo naszego życia wewnętrznego, a także dana nam z bezpośrednią oczywistością ‘fenomenologia świata w technicolorze’, posiadają swoją wyłączną przyczynę w szarej i mokrej materii mózgu.¹⁹

Jeżeli pominiemy spekulatywną tezę panpsychizmu, który zaciera sens całego problemu, likwidując wyraźny podział na materię upsychnioną i materię pozbawioną życia psychicznego, to jako możliwe koncepcje natury umysłu ludzkiego pozostają monizmy idealistyczne. Współcześnie tego rodzaju teorie nie są modne. Problem natury umysłu w ogóle (a przede wszystkim problem charakteru relacji między umysłem a ciałem) jest dzisiaj dyskutowany niezależnie od kwestii realizm-idealizm. Dokładniej mówiąc, zagadnienie to dyskutuje się zakładając realizm. Głównym przeciwnikiem materializmu jest dualizm typu kartezjańskiego. Uznaje się przy tym milcząco, że umysły kartezjańskie istnieją w świecie mniej więcej w ten sam sposób, co mózgi w teoriach materialistycznych. Oba rodzajom substratów przypisywany jest w tej dyskusji zasadniczo ten sam, tzn. realny, sposób istnienia. Można przypuszczać, że nieatrakcyjność stanowisk idealistycznych dla współczesnych analiz dotyczących natury umysłu wynika stąd, że splatają się w nich w sposób szczególny argumenty epistemologiczne z ontologicznymi (metafizycznymi). Szczególnie niewygodne są, jak sądzę, bardziej zaawansowane teoretycznie idealizmy. Mam tu na myśli tzw. idealizmy transcendentalne, przeciwstawiane zazwyczaj idealizmom kategoriałnym (psychologicznym, immanentystycznym czy antropologicznym). Wzorcowym przykładem tego drugiego typu idealizmu jest stanowisko Berkeley’ a. Zasadniczą jego tezą było zrównanie istnienia przedmiotów fizycznych z ich byciem spostrzeganym. Ciała materialne są jedynie dobrze uformowanymi agregatami ciągów percepcji zewnętrznych i jako takie nie istnieją niezależnie od spostrzegającego je umysłu. ‘Rzeczywistą rzeczywistością’ jest według Berkeley’ a jedynie dokonujący spostrzeżeń umysł, pojęty jako duchowa substancja.²⁰

¹⁹ „The common-sense objection to eliminative materialism is just that it seems to be crazy. It seems crazy to say that I never felt thirst or desire, that I never had pain, or that I never actually had a belief, or that my beliefs or desires don’t play any role in my behaviour. Unlike the earlier materialist theories, eliminative materialism doesn’t so much leave out the mind, it denies the existence of anything to leave out in the first place.” (J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA 1992, s. 48).

²⁰ Por. G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), w: A.A. Luce, T.E. Jessop (wyd.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, t. 2,

Istotną różnicę między idealizmem Berkeley’ a a idealizmem Kanta dobrze charakteryzuje następujący tekst:

Kantowi chodziło o zasypanie przepaści wykopanej przez Locke’a między poznającym a przedmiotem poznania, przepaści, o której sądzono, że prowadzi do solipsyzmu. Rozwiązanie Berkeley’ a polegało na umieszczeniu przedmiotów w umyśle. Kant interpretował swoje stanowisko jako negację takiego poglądu: przedmioty są zewnętrzne wobec umysłu - są ‘tam na zewnątrz’ - ale są częściowo przez nas konstytuowane. Jego decydującym posunięciem było przejście od: „Pewne warunki muszą być spełnione, jeżeli mamy poznawać przedmioty”, do „Poznawane przedmioty muszą być częściowo ukonstytuowane przez te warunki”²¹

Nieatrakcyjność transcendentalistycznego stanowiska Kanta dla współczesnej dyskusji nad naturą umysłu bierze się, jak można przypuszczać, stąd, że do tych warunków zaliczał on tak podstawowe kategorie jak czas, przestrzeń czy przyczynowość. Jednym z jego głównych przekonań było to, że warunki te są ‘subiektywne’, tzn. należą do kognitywnego uposażenia podmiotu. Gdy tego rodzaju stanowisko zastosuje się do zagadnienia relacji umysł - ciało, wtedy najbardziej dzisiaj popularną opozycję (dualizm kartezjański - monizm materialistyczny) przenosi się na poziom problematyki, powiedzmy, ‘przyrodniczej’, podczas gdy umysł kantowski był pomyślany jako warunek pojawiania się dla nas czegoś takiego jak natura w ogóle (czyli jako warunek struktury czasowo-przestrzennej, powiązanej związkami przyczynowymi). Można powiedzieć, że kantowska, czy szerzej transcendentalistyczna, koncepcja umysłu umieszcza jego funkcje o poziom głębiej niż to sugeruje powszechnie dzisiaj przyjmowana opozycja dualizm - monizm materialistyczny. Tego rodzaju podejście do zagadnienia natury umysłu dobrze odzwierciedla następujące sformułowanie neokantysty H. Rickerta:

W stanowisku filozofii transcendentalnej nie chodzi o świadomość jako obszar, albo o jakąś jego przestrzenno-czasową własność, lecz w opozycji do wszystkich transcendentnych i immanentnych obiektów, o taką świadomość, którą trzeba zdecydować się uznać za ‘bezmózgowy (*hirnloses*) podmiot’, ponieważ dla teorii poznania także mózg zalicza się do obiektów, a jeżeli idealizm ma rację, to zalicza się on do obiektów immanentnych.²²

Podobną tezę znajdujemy u transcendentalisty i idealisty E. Husserla:

Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla ‘re’ idiget ad existendum*. Z drugiej strony świat

London 1949, §7 s. 43-44 i § 72 s. 72 (tłum. pol. *Traktat o zasadach ludzkiego poznania i trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, Warszawa 1956, § 72 s. 85-86).

²¹ M. Devitt, *Realism and Truth*, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1991², s. 72.

²² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928³, s. 33-34.

transcendentnych 'res' jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną.²³

Wydaje się, że można wykorzystać pewne fragmenty transcendentalistycznej interpretacji natury umysłu nie angażując się jednocześnie w idealizm (czy antyrealizm) typu Kanta albo Husserla. Sądzę, że nefizykalistyczne rozumienie statusu bytowego umysłu nie musi być ani idealistycznym monizmem, ani nie musi się równać dualizmowi substancji, czy też połowicznemu antyfizykalizmowi w postaci tzw. dualizmu własności.

4. ŚWIADOMOŚĆ

Przedstawiony dotychczas aparat pojęciowy mający opisywać naturę umysłu jest jednak niewystarczający. Mówienie o umyśle jako o strukturze zdolnej do odczuwania wrażeń zmysłowych, czy do posiadania stanów intencjonalnych reprezentujących różnego rodzaju przedmioty, jako o strukturze w jakiś sposób związanej z ciałem i ze światem fizycznym, stanowi tylko fragment dystynkcji, które tradycja filozoficzna wypracowała w odniesieniu do umysłu. Analizując naturę umysłu należy także uwzględnić takie pojęcia jak: świadomość i nieświadomość (wzgl. podświadomość), samoświadomość, pojęcie podmiotu i pojęcie 'ja' (rozumianego jako ośrodek życia świadomości' i jako coś różnego od poszczególnych przeżyć świadomych), pojęcie rozumu (intelektu) i racjonalności, pojęcie psychiczności i (przeciwstawianej jej niekiedy) duchowości, pojęcie osoby i wolności, czy też pojęcie żywego ciała ludzkiego jako przedmiotu szczególnego rodzaju (tzn. przedmiotu różniącego się istotnie od zwykłych przedmiotów fizycznych). Znając wprost gigantyczne splątanie różnych znaczeń i interpretacji wiązanych z tymi terminami w tradycji filozoficznej, trudno jest oczekiwać, aby można było podać jakieś proste i adekwatne ich określenia. Moim celem jest jednak zwrócenie uwagi, że nawet gdybyśmy dysponowali jakąś dobrze uargumentowaną koncepcją relacji między umysłem a ciałem, to nadal na temat natury umysłu pozostawałoby bardzo dużo rzeczy do powiedzenia. Generalne rozstrzygnięcie materialistyczne zagadnienia natury umysłu jakoś przesądzałoby o jego ostatecznej pozycji bytowej, lecz w żadnej mierze nie równałoby się odpowiedzi na przykład na następujące pytania. Jak materialny umysł jest zdolny do wytworzenia samoświadomości, i jaką rolę pełni ona w funkcjonowaniu człowieka (nawet wtedy, gdy jest tylko wytworem czegoś wyłącznie fizycznego)? Jakie warunki muszą być spełnione, aby struktura wyłącznie materialna mogła kontaktować się ze sferą abstrakcyjnych (idealnych) tworów logicznych i matematycznych, co stanowi, jak się zdaje, niezbędny warunek racjonalności umysłu. Jaki sens

²³ E. Husserl, *Idee I*, s. 92.

mają różne pojęcia wolności, gdy umysł nie jest niczym innym niż mózgiem. Takich pytań podstawowych istnieje o wiele więcej i pozostaną one bez odpowiedzi również i wtedy, gdy zaakceptuje się jakiś typ rozwiązania dualistycznego. Ani monizm materialistyczny, ani dualizm, ani żadne innego typu generalne stanowisko dotyczące relacji umysł - ciało, nie mogą równać się rozstrzygnięciu wszystkich innych ważnych problemów związanych z naturą umysłu.

Odróżnienie między procesami umysłowych świadomymi a nieświadomymi sięga przynajmniej leibnizjańskiej koncepcji *petites perceptions*, które same dla siebie nie są zauważane, ale których współdziałanie i natężenie konstytuuje świadomość.²⁴ W formowaniu się odróżnienia między umysłem świadomym a nieświadomym istotną rolę odegrał Kant. Trzeba przecież pamiętać, że cała 'maszyna' transcendentalsa funkcjonowała nieświadomie, tzn. aplikacja form naoczności jak i kategorii do materiału wraźeniowego odbywała się bez udziału świadomego umysłu. Dopiero ten proces doprowadzał do powstania introspekcyjnie dostępnej świadomości empirycznej. Przez metafizykę nieświadomości E. v. Hartmanna²⁵ i teorie Freuda dyskusja nad ideą nieświadomego umysłu doprowadziła do aktualnie stosowanej dystynkcji między nieświadomym umysłem komputacyjnym i świadomym umysłem fenomenologicznym. Już jednak na poziomie zwykłego doświadczenia można znaleźć oparcie dla tej dystynkcji. Każdorazowo uświadamiamy sobie tylko bardzo nieliczne nasze przekonania w stosunku do tych, którymi faktycznie dysponujemy. Zanim napisałem te słowa byłem przekonany, że Ziemia ma kształt kulisty, lecz przekonanie to nie było świadome do momentu wywołania go z nieświadomości. Pojęcie nieświadomości sugerowane przez tego rodzaju fakty można jeszcze uznać za dość

²⁴ „Ces petites perceptions sont donc de plus efficacité par leur suite qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne quoy, ce goûts, ces images des qualités de sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que des corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l'univers.” (G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, t. 5, s. 48).

²⁵ Niedoceniany 'filozof nieświadomości' E. von Hartmann skonstruował syntezę heglowskiej teorii absolutu, teorii Schopenhauera, że absolut jest wola, Schellinga interpretacji absolutu jako bytu nieświadomego, leibnizjańskiego indywidualizmu i pluralizmu oraz realizmu teoriopoznawczego współczesnego sobie przyrodoznawstwa. Wpłynęli na niego również I.H. Fichte, G.Th. Fechner, i R.H. Lotze. Kluczowym instrumentem tej syntezy było pojęcie nieświadomości. Hartmann rozszerzył pojęcie psychiczności w ten sposób, że obejmowało ono również nieświadome procesy psychiczne. Odróżniał to, co jest relatywnie nieświadome w złożonym indywiduum, czyli to, co jest nieświadome dla centralnej świadomości (a co może być świadome dla podporządkowanej świadomości niższego stopnia) od tego, co jest absolutnie nieświadome. Absolutna nieświadomość nie indywidualizuje się i jest równoważna duchowi absolutnemu. Fenomeny psychiczne są pasywne, natomiast czynności psychiczne są aktywne, ale zawsze nieświadome. Gdy dochodzi do kolizji czynności psychicznych, wtedy powstają fenomeny świadome. Por. główne dzieło E. von Hartmanna, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin 1869.

niespecyficzne, gdyż w tym wypadku świadome ‘ja’ posiada kontrolę nad dyspozycyjnie nieświadomymi przekonaniem, tzn. jest w stanie ‘przywoływać’ jedne z nich, a inne ‘usuwać’ do nieświadomości. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę ilość informacji, które muszą zostać przetworzone przez nasz mózg, abyśmy mogli trafić kulą śnieżną w przejeżdżający samochód, wtedy dopiero koncepcja nieświadomego umysłu komputacyjnego, kontrolującego nasze działania, staje przed nami z całą jaskrawością. Pojawia się myśl, że świadomość jest tylko małym wycinkiem gigantycznego procesu umysłowego, który dokonuje się nieświadomie, i który ma charakter neuronalnego przetwarzania informacji. W myśl dominującej w tzw. naukach kognitywnych (*cognitive science*)²⁶ interpretacji przetwarzanie to miałoby mieć charakter komputacyjny, co między innymi oznaczałoby, iż odbywa się ono według reguł, które nigdy i z zasady nie mogą zostać uświadomione. Ideę tę próbował ostatnio podważyć J. Searle formułując kryterium oddzielenia ‘rzetelnych’ stanów umysłowych od stanów neuronalnych mózgu.

(...) pojęcie umysłowego stanu nieświadomego rozumiemy tylko jako pojęcie możliwej treści świadomości, tylko jako ten rodzaj rzeczy, który chociaż nieświadomy, i być może niemożliwy do uświadomienia z wielu różnych powodów, jest tego rodzaju rzeczą, która może (lub mogłaby) być świadoma. Tę właśnie ideę, że nieświadome stany intencjonalne są w zasadzie dostępne dla świadomości, nazywam zasadą powiązania (*connection principle*).²⁷

Można chyba bez dużej przesady twierdzić, że stawka filozoficzna w tej dyskusji jest bardzo wysoka. Jeżeli bowiem interpretacja filozoficzna oparta o empiryczne rezultaty nauk kognitywnych jest słuszna, to musimy ostro oddzielić ‘powierzchniowy’ (i właściwie mało istotny) umysł fenomenologiczny od prawdziwego umysłu, który jest maszyną neuronalno-komputacyjną. Pełne rozwinięcie tej idei oznaczałoby, że jesteśmy intencjonalnymi automatami (intencjonalnymi ‘zombie’²⁸), a nasze

²⁶ Nie należy mylić ‘nauk kognitywnych’ z psychologią kognitywną, która jest psychologią zorientowaną mentalistycznie, tzn. przyjmującą istnienie stanów wewnętrznych jako członów łączących bodźce i reakcje. Termin ‘psychologia kognitywna’ bywa też używany w węższym sensie i wtedy oznacza pewne abstrakcyjne modele mające służyć opisowi spostrzegania i myślenia. Nauki kognitywne są natomiast programem badawczym (filozofią psychologii) zmierzającym do interpretacji psychologii kognitywnej w szerokim sensie. Program ten jest oparty przede wszystkim na analogiach komputerowych; por. M. Carrier, J. Mittelstraß, *Geist, Gehirn, Verhalten*, s. 139.

²⁷ J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA 1992, s. 155-156.

²⁸ Termin ‘zombie’ pochodzi z haitańskiej wiedzy tajemnej ‘voodoo’ i oznacza ‘żyjącego trupa’, kogoś skazanego za haniebne postępowanie na błąkanie się wśród ludzi i straszenie ich. W technicznym sensie filozoficznym jest on współcześnie używany jako określenie osoby wykazującej żywy i naturalny sposób zachowania się, lecz jednocześnie całkowicie nieświadomej, będącej pewnego rodzaju automatem. Celem takiego eksperymentu umysłowego jest unaocznienie, iż na podstawie samej tylko obserwacji zewnętrznego zachowania się nie potrafilibyśmy odróżnić ‘zombie’ od normalnej osoby.

zachowanie w decydującej mierze zależy od nieświadomych i nie dających się z zasady uświadomić reguł komputacyjnych, osadzonych w procesach neuronalnych.²⁹ Tylko myśl, że nieświadome procesy intencjonalne są w zasadzie dostępne dla świadomości, może podważyć jedno z głównych przekonań współczesnych nauk kognitywnych, iż to, co się naprawdę dzieje w naszym umyśle, nie jest ani zależne od naszej świadomości, ani w decydującej mierze dla niej dostępne. Jeżeli 'zasada powiązania' Searle'a jest słuszna, to decydujące dla naszego zachowania są świadome (lub dające się uświadomić) stany i procesy intencjonalne. Zgodnie z nią - a przede wszystkim zgodnie z naszą głęboką intuicją dotyczącą tego, kim lub czym jesteśmy - stany i procesy nieświadome należałoby podzielić na intencjonalne i nieintencjonalne. Nieświadome (i nie dające się z zasady uświadomić) stany i procesy byłyby tylko 'surowymi' stanami i procesami neurofizjologicznymi.

Ludzki umysł fenomenologiczny nie jest jednak tylko 'prostą' świadomością, polegającą wyłącznie na 'odzwierciedlaniu' świata. Umysł fenomenologiczny jest również - a być może przede wszystkim - samoświadomy. Zwykle 'lustrzane' odbijanie świata jest tym rodzajem świadomości, którą jesteśmy skłonni przypisać tzw. 'wyższym' zwierzętom. Jest to, jak można przypuszczać, świadomość 'wpięta' w każdorazowe sytuacje witalne. Rozgrywa się głównie między biegunami instynktu i zagrożenia. Jest wprzęgnięta w służbę tego, co organiczne; kieruje świat na siebie. Jej pozycjonalność jest pozycjonalnością zamkniętą.³⁰ Posiadanie świadomości przez człowieka łączy się natomiast z posiadaniem samoświadomości, czyli zdolności czynienia świadomych doznań wywoływanych przez świat przedmiotem aktów refleksji. Tego rodzaju akty umożliwiają zdystansowanie się od świata i od własnych aktualnych przeżyć. Dzięki tej władzy człowiek może przestać orientować świat na siebie i zacząć orientować siebie na świat. W ten sposób zaczyna widzieć, że jest tylko częścią świata. Jest też w stanie 'obiektywnie' się w nim orientować, jak również dojrzeć własną skończoność. Brak samoświadomości tego typu u zwierząt musi mieć prawdopodobnie swoje

²⁹ Searle przytacza powiedzenie Lashley'a: „No activity of mind is ever conscious” podkreślając, że nie było ono domniemane dosłownie, a chodziło w nim raczej o to, że procesy, za pomocą których wywoływane są różne cechy świadomości, same nie są świadome. Por. K. Lashley, *Cerebral Organisation and Behaviour*, w: H. Solomon, S. Cobb, W. Penfield (wyd.), *The Brain and Human Behaviour*, Baltimore 1956. Dystynkcję umysł fenomenologiczny - umysł komputacyjny miał według Searle'a wprowadzić J. Jackendoff w: *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge MA 1987. Por. J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, s. 151-152.

³⁰ W ten sposób N. Hartmann interpretuje różnicę między świadomością, którą dysponują ludzie, a świadomością przypisywaną zwierzętom, podkreślając, że ten właśnie moment powoduje, iż świadomość charakterystyczną dla ludzi można nazwać świadomością duchową. Por. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin-Leipzig 1933, s. 93-99.

uzasadnienie w mniejszej złożoności biologicznej ich mózgu. Nawet jednak stwierdzenie istnienia jakiejś zależności między samoświadomością a większym skomplikowaniem struktur neuronalnych nie wyjaśniałoby tych wszystkich zagadnień dotyczących pozycji bytowej człowieka, które wynikają z faktu dysponowania przez niego samoświadomością. Zagadnienia te można podzielić na strukturalno-fenomenologiczne, zagadnienia odnoszące się do związku między samoświadomością a racjonalnością, zagadnienia spekulatywne oraz zagadnienia egzystencjalne. Najpierw naszkicuję specyfikę problemów pierwszego typu.³¹

Według Husserla (oraz wielu innych)³² analiza danych doświadczenia wewnętrznego ujawnia następujący stan rzeczy:

Każde 'cogito', każdy akt w wyróżnionym sensie jest scharakteryzowany jako akt odpowiedniego Ja, 'wychodzi z tego Ja', ono w nim 'aktowo żyje'.³³

³¹ Poruszę tutaj tylko dwa pierwsze typy problemów. Mówiąc o zagadnieniach spekulatywnych mam na myśli ten nurt filozofii nowożytnej, który w refleksji widział główną metodę filozofowania. Dialektyka Kanta, Fichtego, Hegla, neokantyzm, a także współczesna filozofia transcendentálna (w nawiązaniu do dialektyki Platona) były przedsięwzięciami, które (za pomocą refleksyjnej analizy umysłu) dążyły do scharakteryzowania relacji między kategoriami bytu a kategoriami myślenia. Centralnym zagadnieniem był tu problem przedmiotowego 'obowiązywania' (*Geltung*) fundamentalnych kategorii, które należą do ludzkiego sposobu myślenia o świecie. W filozofii angielskojęzycznej po drugiej wojnie światowej upowszechniła się (głównie za sprawą książki P.F. Strawsona *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959) pewna wersja tej problematyki nazywana 'argumentacją transcendentálną'. Kwestie tego rodzaju są, jak sądzę, całkowicie niezależne od tego, czy za 'podstawę' umysłu, który dokonuje refleksji nad obowiązywalnością kategorii, uznamy niematerialną substancję myślącą, czy też czysto fizyczny mózg. Charakterystycznym przykładem dla tego podejścia do samoświadomości jest praca H. Wagnera, *Philosophie und Reflexion*, München-Basel 1959. Trudniej jest natomiast skrótowo scharakteryzować to, co tu określiłem mianem zagadnień egzystencjalno-psychologicznych związanych ze samoświadomością. Ujawniały się one od początków filozofii europejskiej wszędzie tam, gdzie próbowano - przekraczając klasyczne podejście kosmologiczno-metafizyczne - wydobyć szczególność pozycji bytowej człowieka w oparciu o fakt posiadania przez niego samoświadomości. Ten rodzaj filozofowania można odnaleźć u św. Augustyna, Pascala, Nietzschego, w tzw. filozofii życia, aż po różne współczesne (inspirowane fenomenologią) odmiany personalizmu, tzw. dialogizmu, egzystencjalizmu czy hermeneutyki. Za najbardziej charakterystyczną i najbardziej wpływową w tym nurcie należy uznać filozofię M. Heideggera. Oddziałała ona również na psychologię. Heidegger dystansował się wyraźnie od transcendentalistycznie rozumianego pojęcia refleksji, od tradycyjnych pojęć ducha i samoświadomości (zastępując je swoim terminem 'Erschlossenheit', mającym oznaczać egzystencjalne otwarcie się bytu ludzkiego na świat), ale całość jego stanowiska w *Sein und Zeit* (Tübingen 1927) stanowi kulminację filozofii, która opiera antropologię filozoficzną (a także metafizykę) na analizie 'wewnętrzności' człowieka. Sadzę, że i w tym wypadku widać, iż kosmologiczno-metafizyczna problematyka dotycząca charakteru relacji między umysłem a ciałem niewiele ma do powiedzenia na tematy egzystencjalno-psychologiczne w powyższym sensie.

³²Por. na ten temat E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974.

³³ E. Husserl, *Idee I*, s. 60.

Jednak dwa akapity dalej możemy znaleźć również następujące stwierdzenie:

Jeżeli abstrahuje się od jego ‘sposobu odnoszenia się’ lub ‘sposobu zachowania się’, jest ono całkowicie pozbawione składowych istoty, nie ma żadnej dającej się wyeksplikować zawartości, jest w sobie i dla siebie nieopisywalne; czyste ‘Ja’ i nic więcej.³⁴

Zgodnie z powyższymi cytatami natura samoświadomego umysłu miałaby mieć charakter bipolarny: z jednej strony ‘strumień’ przeżyć świadomych (tzw. *cogitationes*), z drugiej ich podmiot, czy też - jak wyrażał się Husserl - ich ‘źródło’, z którego one wypływają i w stosunku do którego mają swój ostateczny punkt odniesienia. To ‘ja’ ma być introspekcyjnie danym podmiotem wszelkiego rodzaju aktów świadomych: aktów spostrzegania, przypominania, oczekiwania, aktów fantazji, woli myślenia itd. W ciągle zmieniającym się strumieniu przeżyć (aktów) świadomych zachowuje ono swoją jedność i idyntyczność. Ta jedność i idyntyczność ma aspekt aktywny i pasywny. Przypominając sobie doświadczone niegdyś stany rzeczy, aktywnie idyntyfikuję również siebie, tzn. ‘ja’ terażniejsze, spełniające przypomnienia, z wielością ‘ja’ minionych, obecnych w przypominanych sytuacjach. Według tej koncepcji idyntyfikacja przypomnieniowa dotyczy nie tylko sfery immanentnej, ale także transcendentnej: nie tylko ‘ja’ terażniejsze i przypomniane łączą się ze sobą, lecz idyntyfikacja ta obejmuje także np. aktualnie spostrzeganą stronę przedmiotu fizycznego z jego stronami (aspektami) spostrzeganymi w bliskiej przeszłości. Z drugiej strony, jedność i idyntyczność ‘ja’ powstają pasywnie, tzn. bez pojawiania się świadomego wysiłku idyntyfikacji. Możliwość odnajdywania siebie w przypomnieniach jako tego samego, który wczoraj zapisywał wcześniejsze części tego tekstu, zakłada, że idyntyfikacja ta dokonała się bez udziału aktywnego ‘ja’. Aktywne wiązanie się ‘ja’ terażniejszego z ‘ja’ minionymi byłoby więc tylko odkrywaniem wcześniej już dokonanej idyntyfikacji.³⁵ Dane doświadczenia wewnętrznego

³⁴ Tamże, s. 60.

³⁵ „Uroriginal bin ich als Ich der strömenden uroriginalen Gegenwart, zu der schon gehört ein uroriginaler Wandel urquellender Originalität in verquellende, die als solche schon, die Originalität modifizierend, die Vorgestalt der Vergegenwärtigung schafft, die der Retention, und dann in der Gegenrichtung die Protention. Damit vollzieht sich die erste, meine Selbstzietigung, die, wie hier nicht näher auszulegen ist, als passiv-urassoziative im stehenden Strömen den sich da konstituierenden Strom in seiner lebendig sich erstreckenden Zeitlichkeit mit ihren Zeitmodalitäten Gegenwart (Gegenwärtigkeit des Strömens), Vergangenheit (soeben gewesenes Strömen), Zukunft zeitigt, phasenmässig, streckenmässig und endlos als Strom, und alles in eins als konkrete subjektive Zeitlichkeit ohne Anfang, ohne Ende. Die darin strukturell enthaltene ichliche Affektivität und Aktivität ergibt Identität des aktuellen Ichpols in diesem Strom, und das Vermögen der Reflexion enthüllt das identische Ich auch in der Anonymität der geraden Bewusstseinsgeltungen, die in Kontinuität aneinandergeschlossen durch diesen Strom hindurchgehen.” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*)

wskazują, że ‘ja’ identyfikacji aktywnej jest jakby ‘niesione’ przez proces identyfikacji niezależny od świadomości. Strukturalno-fenomenologiczna analiza samoświadomości wydaje się więc prowadzić do wniosku, iż podmiotem identyfikacji nie jest ‘ja’ jako dany w refleksji podmiot:

(...) jeżeli abstrahujemy od ciała i cieleśnie zdeterminowanego podmiotu, jeżeli wyłączymy wszystko to, co wnoszą te szczególne apercepcje, to czy pozostaje coś jeszcze, co umożliwi posługiwanie się obrazem Ja-centrum, obrazem promienia i promienia przeciwnego (*Gegenstrahl*) etc.³⁶

Tego rodzaju stwierdzenia mogą świadczyć, iż Husserl uświadamiał sobie (mimo zachowania generalnego stanowiska idealistycznego), iż mówienie o ‘ja’ jako o swoistego rodzaju ‘przedmiocie’, który miałby być różny od przeżyć świadomych, jest tylko metaforyczne; że opiera się ostatecznie o odniesienie się do ludzkiego żywego ciała jako centrum orientacji przestrzennej. Strukturalno-fenomenologiczna analiza samoświadomości wydaje się więc w efekcie wyprowadzać poza obszar danych introspekcyjnych. Przekroczenie umysłu fenomenologicznego może się dokonać w dwóch kierunkach. Albo w kierunku takiego rozumienia ‘ja’ i samoświadomości, które nie interpretuje ich jako prywatnych obiektów doświadczenia wewnętrznego, albo w kierunku koncepcji nieświadomego umysłu komputacyjnego. W tym ostatnim wypadku introspekcyjnie dana ‘pustość’ ‘ja’ (brak przysługujących mu określeń treściowych) i pasywnie tworząca się jedność samoświadomości znajdowałaby swoje odbicie w tym, co współcześnie określa się mianem ‘problemu wiązania (*binding problem*):

(...) nieostrożne sformułowania tzw. ‘problemu wiązania’ w aktualnie prowadzonych badaniach naukowych nad strukturami neuronalnymi często zakładają jakby w mózgu musiała istnieć jakaś unikalna przestrzeń reprezentująca (mniejsza niż cały mózg), gdzie efekty różnych dyskryminacji są rejestrowane i łączone ze sobą - gdzie dochodzi do połączenia ścieżki dźwiękowej z filmem, do barwienia kształtów, do wypełniania pustych przestrzeni.³⁷

Rozwiązania trudności strukturalno-fenomenologicznych należałoby więc poszukiwać po stronie neuronalnego i komputacyjnego podejścia do umysłu. Paradoksalnym rozwiązaniem tych trudności mogłaby być teza (reprezentowana przez cytowanego właśnie Dennetta), że w umyśle (w mózgu) nie istnieje takie wyróżnione miejsce - określane przez Dennetta

(wyd. I. Kern), Den Haag 1973, s. 355).

³⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920* (wyd. I. Kern), Den Haag 1973, s. 248. Na temat dwuznaczności pojęcia ‘ja’ u Husserla por. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989, rozdz. 8 pt. *Ich und Person*, s. 190-198.

³⁷ D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, London 1993 (Penguin Books), s. 257-258.

mianem ‘teatru kartezyjskiego’ - które stanowiłoby podstawę jedności nieświadomego umysłu komputacyjnego i samoświadomego umysłu fenomenologicznego. Umysł (mózg) funkcjonuje według Dennetta na zasadzie ‘wielorakich szkiców’ (*multiple drafts*).³⁸

Według E. Tugendhata teorie świadomości i samoświadomości wywodzące się od Kanta, Fichtego, Hegla czy Husserla, wikłają się nie tylko w problemy podstawy jedności umysłu, lecz też w trudności strukturalno-opisowe, których przewycięzenie wydaje się możliwe jedynie w wyniku odwołania się od ciała jako publicznie obserwowalnej jedności i do języka jako intersubiektywnej płaszczyzny identyfikacji. W tym kontekście Tugendhat wskazuje na trzy modele samoświadomości, które według niego zdominowały angielskojęzyczną jak i niemieckojęzyczną tradycję filozoficzną:

Pierwszym z nich jest model substancji i jej stanów, model, który od czasów Arystotelesa zdeterminował tradycję, i który poza tym jest głęboko zakorzeniony w strukturze naszego myślenia, w strukturze podmiot - orzecznik. Drugim modelem jest tzw. stosunek podmiot - przedmiot. Jako oczywiste zakłada się tu, że świadomość jest posiadaniem na przeciw siebie przedmiotu, jego ‘przedstawianiem’; że polega ona na swoistym stosunku między podmiotem a pewnym obiektem: posiada się coś przed sobą. To doprowadziło do zinterpretowania samoświadomości (i w ogóle samoodniesienia się do siebie) jako stosunku między podmiotem i sobą jako przedmiotem: ma się siebie przed sobą. Trzeci model opiera się na epistemologicznym założeniu, że wszelka bezpośrednia wiedza empiryczna musi polegać na spostrzeganiu. Założenie to doprowadziło do tego, że wiedzę o sobie (i w ogóle odnoszenie się do siebie) rozumiano jako wewnętrzne zauważanie.³⁹

Tugendhat kieruje swoje zarzuty głównie do modelu drugiego i trzeciego, a szczególnie do ich konkretyzacji znajdujących się u Fichtego, Brentany i Husserla. Według Fichtego samoświadomość ma polegać na identyczności członów relacji, którą ona jest, tzn. identyczności między ‘ja’ jako podmiotem i ‘ja’ jako przedmiotem. Jest to identyczność ‘ja’ wiedzącego i ‘ja’ wiedzianego (*wissendes - gewußtes Ich*), myślącego ‘ja’ i pomyślanego. Realizująca się w ten sposób identyczność ma być znowu przedmiotem wiedzy. W ten sposób umotywowana jest sławna formuła Fichtego: ja = ja. Zarzut Tugendhata jest tu bardzo prosty: w jaki sposób tę identyczność można w ogóle nazwać wiedzą. Nie jest to wiedza, lecz językowa tautologia.⁴⁰

³⁸ „According to the Multiple Drafts model, all varieties of perception - indeed, all varieties of thought or mental activity - are accomplished in the brain by parallel, multitrack processes of interpretation and elaboration of sensory inputs. Information entering the nervous system is under continuous ‘editorial control’.” (D.C. Dennett, tamże, s. 111).

³⁹ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretation*, Frankfurt am Main 1989⁴, s. 33-34.

W drugim modelu samoświadomości mamy do czynienia z metaforą 'zwrotu do siebie'. Jest to metafora przestrzenna: podmiot, który, pierwotnie patrząc, skierowany jest do świata przedmiotów, w refleksji zwraca się do własnych przeżyć świadomych, czyli do siebie. Według tego modelu źródłem aktów refleksji jest 'ja', ale ono tylko wtedy może być czymś określonym, gdy posiada strukturę identyczności wiedzy i tego, co wiedziane. Jeżeli samoświadomość ma dochodzić do skutku w akcie zwrócenia się do siebie samego, to oznacza to, że dopiero w akcie tego zwrócenia się do siebie samego zostaje wytworzona identyczność wiedzącego i wiedzianego 'ja'. Patrząc z jednej strony akt refleksji ma zatem jako swoją podstawę już jakoś 'gotowe' 'ja', z drugiej zaś owo 'ja' powinno się dopiero w tym akcie ukonstytuować. Stąd mielibyśmy tu do czynienia z kolistością wyjaśniania: refleksyjna koncepcja samoświadomości zakładając 'gotowy' podmiot, zakłada coś, co w akcie odniesienia się do siebie ma się dopiero wytworzyć.⁴¹

Rozwiązanie trudności strukturalno-fenomenologicznych, które powstają przy potraktowaniu umysłu jako introspekcyjnej i prywatnej danej, Tugendhat widzi w syntezie różnych aspektów stanowisk na ten temat znajdujących się w filozofiach L. Wittgensteina, M. Heideggera, G.H. Meada i P.F. Strawsona. Według Tugendhata każdy rodzaj wiedzy ma charakter propozycjonalny, tzn. posiada strukturę „Wiem, że *p*”, np. „Wiem, że jestem łysy”, a stąd ma wynikać, że nie mogę po prostu wiedzieć siebie, czy też bezpośrednio wiedzieć identyczności siebie ze sobą. Na pytanie, na czym polega ten szczególny rodzaj samoidentyfikacji, którego dokonujemy za pomocą słowa 'ja', należy odpowiedzieć, że słowo to oznacza ostateczny punkt odniesienia każdej identyfikacji, chociaż domniemana w ten sposób osoba - czyli osoba mówiąca 'ja' - nie zostaje w ten sposób zidentyfikowana. Możliwość tego rodzaju identyfikacji jest jednak domniemana z perspektywy trzeciej osoby. Według Tugendhata nie istnieją również wyłącznie prywatne predykaty, które moglibyśmy sobie przypisywać. Wiedza, że przysługują mi pewne określenia, np. określenia dane dzięki introspekcji, opiera się (tak jak u Wittgensteina) na

⁴⁰ „Die Rede von einer unmittelbaren Identifizierung, sofern sie eine Erkenntnisleistung darstellen soll, ist sinnlos. Entweder die Identität, um die es sich hier handelt, ist eine solche, die erst erkannt werden muß; dann haben wir einen Satz der Form „ich = a”, und es ergibt sich die vorhin dargestellte zweistufige Erkenntnis: erst Charakterisierung, dann Identifizierung. Oder die Identität ist nicht eine solche, die erst erkannt werden muß; dann ist sie tautologisch, und trivialerweise kann natürlich jeder der das Wort 'ich' im selben Satz verwendet, auch sagen „ich = ich”; er drückt damit aber nur eine Tautologie aus und keine Erkenntnis.” (E. Tugendhat, tamże, s. 60).

⁴¹ „Der Akt soll also einerseits, indem er sich zurückwendet, das Ich vorstellen, und andererseits konstituiert sich das Ich gemäss dem Begriff vom Ich erst in diesem Akt. Daraus ergibt sich (...) ein Zirkel. Indem die Reflexionstheorie ein bereits vorhandenes Subjekt voraussetzt, setzt sie schon das voraus, was sich in Wirklichkeit erst in der Beziehung auf sich konstituieren soll.” (E. Tugendhat, tamże, s. 62).

perspektywie publicznej (językowej), a więc ostatecznie na perspektywie trzecioosobowej.⁴²

Naszkieowane dotąd stanowiska miały służyć zilustrowaniu tezy, że w odniesieniu do natury umysłu w aspekcie jego świadomości i samoświadomości możliwe są dwie bardzo ogólne strategie analizy filozoficznej. Strategia analizy fenomenologicznej (opisowej), opierająca się na danych doświadczenia wewnętrznego, oraz strategia analizy umysłu z perspektywy trzecioosobowej (obiektywistycznej) w dwóch wersjach. Pierwsza z nich prowadzi ostatecznie do likwidacji przekonania o szczególnej osobliwości i doniosłości danych doświadczenia wewnętrznego na rzecz przekonania o decydującym znaczeniu perspektywy publicznej (szczególnie zaś językowo zapośredniczonej perspektywy doświadczenia intersubiektywnego). Druga polega na całkowitej likwidacji jakiegokolwiek znaczenia ‘spojrzenia z wewnątrz do wewnątrz’ (introspekcji) na rzecz badania nieświadomej, komputacyjnie zorganizowanej aktywności neuronalnej.

5. RACJONALNOŚĆ UMYŚLU

Dysponowanie przez umysł ludzki samoświadomością nie tylko generuje opisane wyżej problemy strukturalno-fenomenologiczne, ale też samoświadomość wydaje się stanowić warunek konieczny innej doniosłej cechy, która zazwyczaj przypisujemy umysłowi człowieka, tzn. warunek jego racjonalności. Samo posiadanie prostej świadomości, wyłącznie ‘odzwierciedlającej’ przedmioty zewnętrzne wobec niej, nie byłoby wystarczające dla przypisania istocie dysponującej taką świadomością cechy racjonalności. Potrzebna jest także zdolność do zdystansowania się od każdorazowo pojawiających się w nas przekonań. Zajęcie takiego dystansu umożliwia przekroczenie stanu posiadania tylko przekonań na temat świata w kierunku stanu, w którym jesteśmy zdolni poszukiwać dla nich odpowiednich uzasadnień. Refleksyjność naszej świadomości stanowi formalny ‘mechanizm’ umożliwiający zdystansowanie się od treści przekonaniowych ‘narzucanych’ nam przez świat zewnętrzny. Jesteśmy racjonalni nie dlatego, że możemy żywić bardzo wiele przekonań na temat świata, lecz głównie dlatego, że dla tych przekonań jesteśmy w stanie poszukiwać (dobrych, konkluzywnych) racji. Dzięki refleksyjności naszej samoświadomości możemy tworzyć przekonania na temat przekonań, korygować jedne przekonania w świetle innych, umieszczać pojedyncze przekonania (bądź ich zbiory) w szerszych kontekstach i poszukiwać dla nich metakontekstów.

Tego rodzaju związek racjonalności i samoświadomości można odczytać ze sformułowanego przez Platona określenia wiedzy jako

⁴² Por. E. Tugendhat, tamże, s. 86-89.

prawdziwego i uzasadnionego przekonania.⁴³ Jeżeli wiedza nie jest (jak raczej już na poziomie zdroworozsądkowym jesteśmy skłonni sądzić) tylko przypadkowo prawdziwym przekonaniem, lecz tego rodzaju przekonaniem, które może znaleźć odpowiednie uprawomocnienie w innych przekonaniach, to dysponowanie wiedzą w tym sensie musi być wyłączną domeną istot, które są w stanie refleksyjnie zdystansować się od każdorazowo narzucających się im treści. Arystoteles, odmiennie niż Platon, nie definiował wiedzy głównie w kontekście uzasadniania, lecz przede wszystkim w aspekcie ogólności jej przedmiotu. Ani posiadanie przez jakąś istotę prostych spostrzeżeń odnoszących się do świata, ani też doświadczeń w sensie asocjacyjnych związków między różnymi treściami nie wystarczają według Arystotelesa dla przypisania komuś posiadania wiedzy. Dopiero konstatacje typu „Wszystkie A są B” (a nie tylko stwierdzenie, że dotąd zazwyczaj A i B łączyły się ze sobą regularnie) mogą być nazwane wiedzą.⁴⁴ Można tutaj tylko zauważyć, że ten moment Arystotelesowskiego pojęcia

⁴³ „Toteż ja nie mówię jak ktoś, kto wie, ale przypuszczam, jednak to, że prawdziwe mniemanie jest czymś innym niż wiedza, nie wydaje mi się wcale przypuszczeniem.” (Menon, 98B); por. też Teajtet 201E-210B i E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „Analysis” 23(1963), s. 121-123. Określenie wiedzy jako prawdziwego i odpowiednio uprawomocnionego przekonania (choć ‘zarodkowo’ obecne już u Platona) stało się wzorcowe dla analitycznej teorii poznania po drugiej wojnie światowej. Mówi się niekiedy, że tego rodzaju definicja wiedzy stanowiła przełom w stosunku do dawniej dominującego podejścia, które określa się mianem psychologizycznego. Początkodawcą tego psychologizmu miałby być Kartezjusz. Jego epistemologia była ześrodkowana wokół poszukiwania uprzywilejowanego stanu psychicznego - był to stan pewności - z jaką pojawia się w spostrzeganiu wewnętrznym czynność myślenia i na tego typu stanach próbowała oprzeć całą ‘resztę’ wiedzy o świecie. Przeciwnym podejściem byłaby analiza (w szerokim sensie) logiczna, polegająca na poszukiwaniu warunków wiedzy. Możliwość sformułowania warunków koniecznych i wystarczających dla przypisania komuś wiedzy została mocno sproblematyzowana przez wymieniony wyżej artykuł Gettier’a. Por. D.J., O’Connor/B. Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton 1982; F. von Kutschera, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin/New York 1982; J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford 1985; P. Bieri, *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1987; J.L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, London 1987; T. Sorell, *The Analysis of Knowledge*, w: G.H.R. Parkinson (wyd.), *An Encyclopaedia of Philosophy*, London 1988, s. 127-139; K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, London 1990; N. Everitt/A. Fisher, *Modern Epistemology. A New Introduction*, New York 1995; P. Moser/A. van der Nat (wyd.), *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*, Oxford 1995; L.P. Pojman, *What Can we Know. An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont 1995; C. Landesman, *An Introduction to Epistemology. The Central Issues*, Oxford 1996. Po polsku por. R. Chisholm, *Teoria poznania*, Lublin 1994; T. Szubka, *Analityczna teoria poznania*, w: A. B. Stępień/T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I. Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin 1993, s. 235-265; J. Kekes, *Najnowsze tendencje i przyszłe perspektywy epistemologii*, w: „Zagadnienia Naukoznawstwa” 3-4(95-96)1988, s. 733-746; R. Ziemińska, *Epistemologia Rodericka M. Chisholma*, Bydgoszcz 1998.

⁴⁴ Chodzi tu o rozróżnienia, które Arystoteles wprowadza w pierwszej księdze *Metafizyki*, w pierwszym i drugim rozdziale. Por. na ten temat E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 24-33.

wiedzy jest, przynajmniej częściowo, nieintuicyjny, gdyż na co dzień jesteśmy przeświadczeni, że możemy również dysponować wiedzą na temat indywidualnych stanów rzeczy. Tak ściśle związanie wiedzy z ogólnością stanowiło osobliwość arystotelesowskiej koncepcji nauki. Niewątpliwie jednak da się z tej koncepcji wydobyć drugi element niezbędny dla przypisania racjonalności jakiemuś typowi umysłu. Posiadanie cechy racjonalności jesteśmy skłonni przypisywać tym istotom, które są w stanie ‘kontaktować’ się z ogółem. Zdolność ta jest najbardziej uderzająca, gdy weźmie się pod uwagę ‘twardy’ ogół, tzn. ogół logiczny (w odróżnieniu od ogółu ‘miękkiego’, czyli ogółu indukcyjnego). W takim wypadku samoświadomy umysł natrafia na ‘fakty’, które musi traktować jako bezwyjątkowe normy myślenia, jako coś, o czym nie da się bez sprzeczności pomyśleć, że mogłoby być inaczej. Czy dla tej introspekcyjnej danej samoświadomego umysłu da się znaleźć konkurencyjną, tzn. naturalistyczną i obiektywistyczną alternatywę?

Według McGinna naturalizm jest tezą, że nic z tego, co mentalne, nie jest tajemnicze, a to miałyby oznaczać, że każda własność umysłu może być wyjaśniona w terminach fizycznych. Naturalistycznie nastawiony filozof umysłu musi według McGinna wyjaśnić trzy główne problemy. Po pierwsze, na podstawie czego organizm fizyczny posiada stany świadome? Po drugie, dzięki czemu organizm fizyczny może być intencjonalnie skierowany do świata, tzn. posiadać treści reprezentujące różne aspekty świata?⁴⁵

Trzecim problem jest wyjaśnienie, jak organizm fizyczny może stać się przedmiotem norm racjonalności. Jak na przykład *modus ponens* opanowuje (*gets its grip*) kauzalnie powiązane przejścia między stanami mentalnymi? W jasny sposób pytanie to jest związane z problemem intencjonalności, gdyż racjonalność (tak jak ją potocznie rozumiemy) wymaga intencjonalności (odwrotna teza jest mniej oczywista). Ale tak samo jasne nie jest jednak, jak ściśle są ze sobą powiązane problemy racjonalności i świadomości: czy ta pierwsza może istnieć bez drugiej? (...) Pojawia się tu ogólny problem: jak dalece moglibyśmy wyjaśnić umysł, gdybyśmy nie mogli wyjaśnić świadomości?⁴⁶

Wymieniona przez McGinna możliwość racjonalności bez świadomości byłaby zrealizowana w przypadku istot, których umysł odbierałby informacje o świecie bez zaopatrywania ich w introspekcyjnie dane jakości fenomenalne. Tego rodzaju istotom świadomość w ogóle nie byłaby potrzebna, albo stanowiłaby tylko zbędny naddatek. W myśl niektórych współczesnych interpretacji funkcjonowanie nieświadomego umysłu komputacyjnego w wypadku człowieka, mimo posiadania przez niego świadomości, jest przykładem tej drugiej możliwości. Ale nie tylko tego rodzaju eksperyment myślowy, tzn. wizja racjonalnej i nieświadomej

⁴⁵ C. McGinn, *Consciousness and Content*, w: R.J. Bogdan (wyd.), *Mind and Common Sense. Philosophical Essays on Commonsense Psychology*, Cambridge 1991, s. 71.

⁴⁶ C. McGinn, tamże, s. 89.

(choć identycznej z nami behawioralnie) maszyny, umożliwia oderwanie racjonalności od świadomości. Stany intencjonalne, jako stany niosące pewne treści reprezentujące (nawet świadome), nie pociągają za sobą automatycznie konieczności przypisywania racjonalności istocie, która takie stany posiada. Świadomość intencjonalna mogłaby być bowiem świadomością ‘płaską’, tzn. nie dysponowałaby dystansem w stosunku do treści niesionych przez intencje aktów. W takim wypadku nie byłby rozstrzygający charakter ogólności tych treści. Mogłaby być to ogólność charakterystyczna dla pojęć, którymi dysponuje człowiek, bądź ogólność o charakterze, powiedzmy, szablonu, czyli ogólność, która skłonni jesteśmy przypisywać pewnym zwierzętom. Przypuszczamy bowiem, że nie dysponują one generalnymi reprezentacjami w sensie ścisłym.⁴⁷ W jednym i w drugim wypadku samo (nawet jakoś ogólne) reprezentowanie świata nie wystarczałoby, gdyż do racjonalności potrzebna jest dyspozycja do zajęcia refleksyjnego dystansu w stosunku do pojawiających się reprezentacji, a stąd też dyspozycja do tworzenia przekonań o przekonaniach, do korygowania jednych treści reprezentujących w świetle innych.

Równie istotna dla posiadania racjonalności jest możliwość bycia ‘poddanym’ normom racjonalności, których przykładem może być wymieniony wyżej ‘twardy’ ogół logiczny. Związek, dzięki któremu na przykład *modus ponens* ‘opanowuje’ kauzalne relacje między stanami mentalnymi, można określić jako *nexus psycho-logicus*. Wydaje się on być równie zagadkowy, jak wspomniany poprzednio *nexus psycho-physicus*.⁴⁸ Trudność w zrozumieniu charakteru obu rodzajów związków wynika z heterogeniczności uwikłanych w nie członów. Sposób, w jaki stany fizyczne (cielesne) mogą być przyczynowo wywoływane przez pozbawione charakterystyk materialnych stany mentalne lub odwrotnie, sposób w jaki stany fizyczne mogą doprowadzać do pojawienia się niecielesnych przeżyć psychicznych - ten rodzaj warunkowania, czyli *nexus psycho-physicus*, można określić jako warunkowanie umysłu fenomenologicznego ‘od dołu’. Jednakże równie tajemniczy jest ten rodzaj warunkowania, któremu

⁴⁷ „Wir können auf der anderen Seite den Gedanken erwägen, daß semantische Information in einem Wesen anders repräsentiert sein könnte als durch das Beherrschen einer Sprache. Trotzdem müßte es generalisierte Information sein, die repräsentiert ist, und man könnte sich diese Repräsentation als ein Operieren mit inneren Schablonen denken. Wenn Tiere erkennen, daß etwas der Fall ist und also etwas klassifizieren, so messen sie - so der Gedanke - ihre phänomenale Information an einem Repertoire von Schablonen, und diese Schablonen sind ihre Begriffe.” (P. Bieri, *Generelle Einführung*, w: tenże (wyd.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1987, s. 24-25).

⁴⁸ Na temat zagadkowości związku psychofizycznego por. C. McGinn, *Can We Solve the Mind Body Problem*, w: R. Warner, T. Szubka (wyd.), *The Mind Body Problem*, s. 99-120 i S. Judycki, *Irracjonalność problemu ‘dusza - ciało’*, w: „Logos i Ethos” 1(1993), s. 55-66. W artykule tym twierdziłem, że niemożliwość pokazania ‘jak’ związku psychofizycznego wyklucza możliwość argumentacji na rzecz niefizyczności umysłu ludzkiego (jak też odpowiednio na rzecz jego ewentualnej czystej fizyczności). Teraz nie sądzę jednak, aby ta kwestia była decydująca i zabraniała przyjęcia dualizmu dwóch rodzajów warunkowania.

poddany jest umysł fenomenologiczny ‘od góry’. Obecna tu heterogeniczność jest innego typu niż to ma miejsce w przypadku warunkowania psychofizycznego. Nie jest ona radykalną przepaścią między tym, co rozciągle przestrzennie a tym, co przestrzenie nierozciągle, różnicą między tym, co świadome a tym, co nieświadome, lecz ma charakter esencjalnej nieprzystawalności między tym, co empirycznie przypadkowe a tym, co logicznie ogólne i konieczne. Trudność ta pojawia się szczególnie ostro w wypadku stanowisk fizykalistycznych, które interpretują umysł jako gigantyczny zbiór oddziaływań przyczynowych między elementami neuronalnymi. Fizykalizm pozbywa się do pewnego stopnia problemu warunkowania psychofizycznego (istnieje bowiem tylko warunkowanie fizyczno-fizyczne), za to jednak *nexus psycho-logicus* staje się w jego ramach całkowicie niezrozumiały. Zwolennicy fizykalizmu muszą przyjąć, że *modus ponens* jest jakoś zawarty w związkach kauzalno-neuronalnych, tzn. muszą uznać, że umysł jako twór wyłącznie fizyczny jest ‘logicznie ustrukturalizowany’.⁴⁹

Jednak również i rozwiązania problemu psychofizycznego sformułowane w duchu kartezjańskiego dualizmu substancji wcale lepiej nie wyjaśniają charakteru tego, co tu zostało określone jako *nexus psycho-logicus*. Przyjęcie bowiem niefizyczności substratu zjawisk mentalnych wcale nie czyni zrozumiałym tego, jak niefizyczny umysł kontaktuje się z tym, co ściśle ogólne i konieczne. Idealność twórców abstrakcyjnych ma wprawdzie ten wspólny moment z niefizycznym substratem, że zarówno ta idealność jak i ten substrat posiadają cechę nieprzestrzenności (w platonizujących koncepcjach twory logiczne i matematyczne uznawano za istniejące poza przestrzenią i poza czasem); wspólnota ta jest jednak tylko wspólnotą formalną: ‘jak’ połączenia między niefizycznym substratem a

⁴⁹ „In short, the organic events which we accept as implicated in the ethiology of behavior will turn out to have two theoretically relevant descriptions if things turn out right: a physical description by virtue of which they fall under causal laws and psychological description by virtue of which they constitute steps in the computation from the stimulus to the response.” (J. Fodor, *The Language of Thought*, New York 1975, s. 74). „Fodor (...) presumes that, whatever the particular states invoked by the ultimate psychology, they will display certain familiar and troublesome properties: viz., as some other species of propositional attitude, they will be intentional, or, more generally, semantically valuable (referential; capable of being true or false); as parts of a systematic, occasionally rational and potentially infinite system of representation, they need to be logically structured; and, as ultimately explanatory of action, they need to be causally efficacious.” (B. Loewer, G. Rey, *Editors' Introduction*, w: B. Loewer, G. Rey (wyd.), *Meaning in Mind. Fodor and His Critics*, Oxford (UK)-Cambridge (USA) 1991, s. XIV). „Die Kognitionswissenschaft unterstellt also eine Art Kovariation zwischen syntaktisch-kausalen und semantisch-logischen Relationen bei der gleichen Zustands- oder Ereigniskette (...) Die zentrale Idee der Kognitionswissenschaft drückt sich dann in der Formalitätsbedingung aus: alle mentale Operationen und Prozesse setzen ausschließlich an den formalen Eigenschaften mentaler Zustände an.” (M. Carrier, J. Mittelstraß, *Geist, Gehirn, Verhalten*, s. 210).

niefizycznymi tworam i idealnymi nie ujawnia się przez zwrócenie uwagi na wspólny im rys nieprzestrzenności.

Wyjścia z tej trudności można byłby jeszcze poszukiwać twierdząc, że przyczynowość panująca między stanami mentalnymi ma inny charakter niż przyczynowość czysto fizyczna. I tak przyczynowość swoiście psychiczna różniłaby się, po pierwsze, tym od przyczynowości czysto fizycznej, że podlegające jej elementy mentalne nie byłyby determinowane ‘linearnie’, lecz ‘holistycznie’, tzn. z punktu widzenia całości życia psychicznego danego indywiduum. Po drugie tym, że psychiczne związki przyczynowe posiadałyby rysy teleologiczne. Po trzecie tym, że pojawiałyby się w nich moment spontaniczności, tzn. relacje między elementami mentalnymi nie polegałyby tylko na ‘bitwie bodźców’.⁵⁰ Nawet jednak tak rozumiana przyczynowość intermentalna pozostawałaby heterogeniczna w stosunku do ścisłej ogólności tworów logicznych i matematycznych. Można wprawdzie próbować przeprowadzić - tak jako to zrobił Husserl - drobiazgową analizą opisową mającą ukazać, jak w przeżyciach świadomych ujawniają się idealne twory logiczne, ostatecznie jednak trzeba będzie się zadowolić stwierdzeniem, że są one przez świadomy umysł jakoś ‘chwytane’ czy ‘widziane’ (chodzi tu sławne widzenie istot - *Wesenserschauung*). Trzeba więc pozostać przy metaforach, jednak w wyniku zastosowania pewnych metafor sam *nexus psycho-logicus* nie stanie się zrozumiały. Można jeszcze dodać, że w ten sposób zinterpretowany problem powiązania między tym, co mentalne a tym, co idealne, byłby leżącym po stronie umysłu odpowiednikiem problemu nazwanego w tradycji greckim terminem ‘χωρισμος’.⁵¹ Chodziło w nim o sformułowany przez Platona, a nie dający się pojęciowo przewyciężyć, dualizm między ideą a zjawiskiem, między tym, co ogólne a tym, co partykularne. Owego ‘pęknięcia’ nie są w stanie przewyciężyć żadne procedury pojęciowe, w tym też (także przecież metaforyczne) platońskie pojęcie ‘μεθεξις’ (*participatio*).

Wydaje się więc, że podstawowa dla pytania o naturę umysłu ludzkiego opozycja nie polega na przeciwstawieniu różnych typów ‘materiału’ (fizycznego czy niefizycznego), z jakich mógłby być on ‘zbudowany’. Jest to raczej opozycja między dwoma typami warunkowania, jakim jest on poddany, a swoistym warunkowaniem, które przysługuje jemu samemu.

6. OPERATIO PER SE

⁵⁰ Por. W. Metzger, *Psychische Kausalität*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t. 4, Basel-Stuttgart 1976, kol. 802-803.

⁵¹ Nie było to pojęcie używane przez samego Platona, lecz zostało zastosowane w kręgu filozofii neokantowskiej jako narzędzie krytyczne dla opisu stanowiska Platona dotyczącego relacji między tym, co ogólne a tym, co partykularne. Jako pierwszy miał go użyć P. Natorp w *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903.; por. H. Meinhardt, *Chorismos*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter), t.1, Basel-Stuttgart 1971, kol. 1007-1008.

Podany na początku sens pytania o naturę umysłu wydawał się być ograniczony do zrozumienia, na czym polega relacja między umysłem - jako wewnętrznym doświadczalną rzeczywistością - a ciałem (tym, co fizyczne). Dalsze rozważania uwidoczniły jednak, że umysł fenomenologiczny nie jest tylko sferą obejmującą wrażenia zmysłowe i stany intencjonalne reprezentujące różnego typu przedmioty, lecz także że do jego obrębu należy zaliczyć takie 'rzeczy' jak: 'ja', samoświadomość, możliwość kontaktowania się normami racjonalności. Wskazywałem również, że generalne stanowiska dotyczące natury umysłu (zarówno fizykalistyczne jak i niefizykalistyczne) nie oznaczają automatycznie odpowiedzi na istotne pytania związane z tymi cechami umysłu ludzkiego. Z drugiej strony, istnieje hipoteza, że cała rzeczywistość umysłu fenomenologicznego może być ostatecznie pochodna od nieświadomego umysłu neuronalnego, zorganizowanego według (nie dających się uchwycić introspekcyjnie) reguł komputacyjnych. Prawie od początków myślenia filozoficznego wymieniano jednak jeszcze trzeci 'składnik', który, przynajmniej częściowo, miałby być różny od samoświadomego umysłu z jednej strony, i jednocześnie radykalnie przeciwstawiałby się całej sferze tego, co fizyczne. Chodzi tu o tę 'trzecią rzecz', którą określano za pomocą takich pojęć jak 'duch' czy 'osoba'. Od razu należy zastrzec, że ani duch ani osoba nie miałby być czymś pośrednim pomiędzy umysłem fenomenologicznym a ciałem. Należałoby raczej powiedzieć, że umysł ludzki oprócz wymiaru intencjonalnego, samoświadomego i (operacyjnie) racjonalnego posiada również wymiar duchowy lub osobowy. Wymiar ten nie był rozumiany jako równoważny z innymi aspektami umysłu, lecz jako aspekt najważniejszy. Oczywiście jest, że z fizykalistycznego punktu widzenia mówienie o duchowym lub osobowym wymiarze umysłu musi zostać zinterpretowane jako pozbawiona doniosłości rzeczowej subtelność analizy introspekcyjnej. Jeżeli się twierdzi, że umysł nie jest niczym więcej niż mózg, to pojęcie ducha musi wydawać się tak samo puste, jak pojęcie niefizycznego umysłu w ogóle. W tym miejscu nie chodzi jednak o argumentację na rzecz konieczności przyjęcia duchowego lub osobowego wymiaru umysłu ludzkiego, a tylko o zinventaryzowanie najważniejszych pojęć (i oznaczanych przez nie przedmiotów), które mogą wchodzić w zakres filozofii umysłu. Istnieją wprawdzie istotne rozbieżności, jeśli chodzi o interpretację terminów 'duch' lub 'osoba' u największych myślicieli zachodniej tradycji filozoficznej, lecz, jeżeli nie chcemy popaść teoretyczny nihilizm, to należy przynajmniej zakładać, że istnieje pewna ciągłość podstawowej intuicji, która skłaniała Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Kanta, Fichtego, Hegla czy Schelera do mówienia o duchowym wymiarze umysłu ludzkiego.

U początków tradycji przyjmującej istnienie duchowego wymiaru umysłu ludzkiego znajduje się Arystotelesowski podział trzech rodzajów duszy:

Nawiązując do punktu wyjścia naszych badań, stwierdzamy więc, że jestestwo posiadające duszę różni się od życia od jestestwa, które jest jej pozbawione. Ale (pojęcie) 'życie' ma większą ilość znaczeń. Cokolwiek posiada życie w jednym z nich, mówimy o nim, że 'żyje'. Życiem jest na przykład rozum, zmysł, ruch z miejsca na miejsce i jego zatrzymanie; dalej ruch w sensie odżywiania oraz rośnięcie i umniejszanie.⁵²

Podstawą Arystotelesowskiego pojęcia duszy była obserwacja, że wszystko, co żyje, musi posiadać jakąś zasadę życia, która sprawia, że martwa materia zostaje zorganizowana w szczególny sposób. Czym innym musi być zasada ożywiająca organizmy roślinne (tzw. dusza wegetatywna), czym innym zasada ożywiająca organizmy zwierzęce (tzw. dusza zmysłowa) i czym innym zasada ożywiająca w wypadku istot dysponujących zdolnością do myślenia (umysłem). Wszystkie trzy zasady ożywiające zrealizowane są według Arystotelesa w wypadku człowieka. Współcześnie nie jesteśmy skłonni nazywać zasady oddzielającej to, co organiczne od tego, co nieorganiczne 'duszą'. Jednak problem tego rodzaju zasady życia pozostał aktualny do dzisiaj, a nazywa się go problem emergencji praw biologicznych.⁵³ Jednak tym, co istotnie odróżnia człowieka od innych istot ożywionych jest posiadanie zasady nazywanej przez Arystotelesa duszą racjonalną lub duchem (*νοῦς*). Arystoteles oddzielał dwa aspekty umysłu: tzw. rozum bierny (*νοῦς παθητικός*) i rozum czynny (*νοῦς ποιητικός*). Zasadniczo tylko ten pierwszy kontaktuje się ze sferą fizyczną i fizjologiczną, natomiast ten drugi jest podmiotem myślenia. W kontekście tych odróżnień arystotelik św. Tomasz z Akwinu stwierdza:

I w miarę jak obserwujemy coraz doskonalsze formy, widzimy, że moc formy coraz to bardziej przewyższa materię elementarną: dusza wegetatywna przewyższa ją bardziej aniżeli forma metalu, a dusza zmysłowa bardziej od duszy wegetatywnej. Dusza zaś ludzka jest formą najdoskonalszą i dlatego tak bardzo przewyższa swą mocą materię cielesną, że przysługuje jej działalności władza, w których żadnego zgoła udziału nie ma materia; tę władzę nazywamy intelektem.⁵⁴

⁵² Arystoteles, *O duszy*, 413a.

⁵³ Zagadnienie tzw. emergencji praw biologicznych pozostanie otwarte dopóty, dopóki nie uzasadni się mocnego fizykalizmu, tzn. stanowiska uznającego zupełność eksplanacyjną fizyki. Jeżeli uzna się, że tego rodzaju zupełność nie ma miejsca, to możliwe jest, że prawa biologiczne nie są redukowalne do praw opisujących przyrodę nieorganiczną; inaczej mówiąc, możliwe są emergentne prawa i pojęcia.

⁵⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 76, 1 (*Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, *Summa teologiczna* 1, 75-89, Poznań 1956, s. 94).

Dla filozofii przedsokratejskiej duch (*πνεῦμα*) był zasadą ożywiającą nie tylko ciało ludzkie, lecz także cały kosmos; rozumiano go jednak tylko jako subtelniejszy rodzaj materii. Odkrycie duchowego, (w sensie niematerialnego) wymiaru człowieka przypisuje się Platonowi i Arystotelesowi. Duchowość oznaczała dla nich przede wszystkim niematerialnie odbywający się proces myślenia. Duch (*voûç*) dla Arystotelesa był zasadą myślenia, niematerialną i najwyższą częścią duszy, niepodzielną jednością, formą form, tym, co najbardziej wartościowe. Interpretacja ‘ducha’ w kategoriach formy (zasady) została zachowana w filozofii średniowiecznej. Duch według św. Tomasza z Akwinu to ten rodzaj władz duszy, który swoim działaniem różni się całkowicie od materii i jej warunków. Jest on niematerialną substancją (*substantia spiritualis*), o ile typem właściwych sobie operacji przekracza działania charakterystyczne dla bytów czysto materialnych. Jest on jednocześnie formą ciała, o ile styka się w nim z materią.

Nowożytność wprowadziła nowy element do tego głównie substancjalistycznego rozumienia ducha. W filozofii nowożytnej duch nie jest już wyłącznie niematerialną substancją myślącą, lecz charakteryzuje go świadomość jako refleksyjność. Kartezjusz zachował wprawdzie substancjalistyczne rozumienie ducha, lecz powiązanie duchowości ze świadomością wysunęło się u niego wyraźnie na plan pierwszy. Od czasów Kartezjusza duch zaczął być przeciwstawiany nie materii rozumianej jako potencjalność opozycyjna do formy (aktu), lecz materii jako samodzielnie istniejącemu substratowi (za główną cechę tego substratu Kartezjusz uznał rozciągłość przestrzenną). Dokonująca się w nowożytności ewolucja pojęcia ‘ducha’, poległa na przejściu od substancjalistycznej do czynnościowej jego interpretacji. Krytyczne nastawienie Kanta do dowodów na rzecz istnienia niematerialnej substancji myślącej w człowieku (dowodów opartych na introspekcyjnie danej jedności myślenia), spowodowało zarzucenie substancjalnego rozumienia ducha na rzecz interpretacji czynnościowej i świadomościowej.⁵⁵ Duch zaczął być pojmowany jako czyste działanie, które w refleksji ustanawia samo siebie w opozycji do świata (Fichte). Według tego podejścia pierwotną tendencją ducha jest dążenie do samooglądania siebie; jest on pierwotną wolą, a istotą jego jest wolność.

Począwszy od XIX w. pojawia się tendencja do psychologizacji pojęcia ducha i do zamiennego używania tego terminu z takimi terminami jak: świadomość, samoświadomość, psychika, rozum, inteligencja. Powoli wychodzi z użycia zarówno klasyczne rozumienie ducha jako niematerialnej substancji myślącej (będącej najwyższą częścią duszy), jak też późniejsze dystynkcje między duchem subiektywnym, obiektywnym i zobiektywizowanym. W różnych współczesnych odmianach tzw. personalizmu pojęcie ducha jest używane zamiennie z pojęciem osoby. W

⁵⁵ Por. S. Judycki, *Kantowska teoria umysłu*, w: „Roczniki Filozoficzne” 45(1997), z.1, s. 35-60.

myśl tych koncepcji osoby nie charakteryzuje przede wszystkim ani substancjalność ani samoświadomość, lecz to, że jest ona bytem zdolnym do odnoszenia się do wartości. Osoba (duch osobowy) jest nosicielem wartości, o ile realizuje je poprzez swoje decyzje i czyny, natomiast same wartości istnieją niezależnie od tego, czy są przez kogoś realizowane; są one swoistego rodzaju przedmiotami idealnymi. Za istotną charakterystykę tak zinterpretowanej ‘osoby’ uznaje się wolność.⁵⁶

Czy mając przed oczyma tę bardzo powikłaną i obarczoną różną terminologią i tłem systemowym historię pojęcia ducha można jeszcze poszukiwać tej wspólnej intuicji, która, mimo różnic, łączyła filozofów mówiących o duchowym wymiarze umysłu ludzkiego. Wydaje się, że główna opozycja zarysowująca się w dziejach myślenia na ten temat, czyli opozycja między czynnościowym a substancjalistycznym rozumieniem ducha daje - paradoksalnie - wskazówkę, gdzie należy poszukiwać wspólnego elementu łączącego różne tradycje myślenia filozoficznego. Według tradycji substancjalistycznej duch ma być zasadą działania umysłu. Jedną z możliwych interpretacji terminu ‘zasada’ (w tym wypadku sądzę, że najbardziej właściwą) jest to, że oznacza on radykalnie odmienny od przyczynowości fizycznej rodzaj warunkowania. Duch byłby więc zasadą myślenia w analogicznym sensie do tego, w jakim zasadą związków przyczynowych w świecie fizycznym jest zasada przyczynowości. Duchowość zasady warunkowania charakterystycznej dla umysłu polegałaby na tym, że byłoby to warunkowanie wolne od warunkowania przyczynowo-fizycznego. Ta duchowa determinacja ‘z wolności’ przenikałaby różne warstwy, sfery czy wymiary umysłu ludzkiego. Na tym rodzaju determinacji opierałyby się w równej mierze: łączenie się kompleksów wrażeń zmysłowych w przeżycia intencjonalne, ale też relacje między stanami intencjonalnymi, świadomość i samoświadomość, a także racjonalność jako zdolność do poszukiwania uzasadnień dla posiadanych przez umysł treści intencjonalnych oraz zdolność do kontaktowania się z

⁵⁶ Związek pomiędzy pojęciem ducha a pojęciem osoby jest szczególnie widoczny w antropologii M. Schelera. Przeciwstawiał się on substancjalistycznej interpretacji ‘osoby’, zastępując ją interpretacją aktualistyczną, według której osoba jest ‘spełniaczem’ (*Vollzieher*) różnego typu aktów (wyłącznie samoświadomość i myślenie nie wystarczają do bycia osobą, potrzebne są też akty emocjonalne, wolitywne itp.). Jako podmiot tego rodzaju aktów jest ona „wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt” (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, w: M. Scheler, *Gesammelte Werke* t. 2, Bern 1954¹, s. 400). Za koniecznością odróżnienia osoby (czy też ducha osobowego lub subiektywnego) od świadomości, samoświadomości, rozumu i warstwy witalno-psychicznej (nawet wtedy, gdy przyjmie się, że warstwa ta jest częściowo nieświadoma) argumentował, idąc do pewnego stopnia za Schelerem, N. Hartmann w: *Das Problem des geistigen Seins*, s. 39-57. Osoba (duch osobowy lub duch subiektywny) jest według Hartmanna typem bytu duchowego różnym od ponadsubiektywnego (ponadindywidualnego) ducha obiektywnego i od zakotwiczonego w trwałym materiale ducha zobiektywizowanego.

idealnymi normami myślenia. Duch jako zasada tych wszystkich czynności nie utożsamiałby się z żadną z nich. Nie byłby on świadomością, ani samoświadomością, ani intencjonalnością, ani wyłącznie świadomą zdolnością do myślenia. Tomasz z Akwinu w następujący sposób ujmuje niematerialność ludzkiego intelektu:

Anima autem intellectiva, cum habeat operatione sine corpore: non est esse suum solum in concrezione ad materiam.⁵⁷

Niematerialność (duchowość) umysłu wydaje się więc polegać na tym, że jego działanie stanowi *operatio per se*, czyli że to działanie nie jest warunkowane materią. Czy jednak opozycja między substancjalnym a czynnościowym rozumieniem ducha nie pozostaje zachowana? Przecież umysł według św. Tomasza jest również ‘substancją duchową’, czyli podmiotem trwającym w zmianach procesów i zdarzeń mentalnych. Sądzę jednak, że jest to opozycja pozorna. Tomasz interpretował pojęcie substancji w kategoriach formy, a nie w kategoriach materiału, innego niż materiał fizyczny. Duch jest formą (‘substancją’) działania umysłu w tym sensie, że stanowi zasadę jego działania. Nie jest natomiast substancją w znaczeniu jakiegoś specjalnego rodzaju przedmiotu czy materiału, który byłby jakoś ukryty w człowieku - tak jak przyczynowe warunkowanie fizyczne nie jest specjalnego rodzaju materiałem czy przedmiotem obok elementów fizycznych, które jemu podlegają. Substancjalność ducha (jako zasady działania) oznacza trwanie właściwej umysłowi zasady (formy) warunkowania, tak jak warunkowanie przyczynowe trwa w dających się obserwować regularnościach związków przyczynowych i może być uznane za formę tych związków. Duch byłby więc przenikającą umysł, trwającą w nim zasadą warunkowania, niezależną od przyczynowości fizycznej. Pojęcie osoby byłoby natomiast o tyle równoważne z pojęciem ducha, o ile również i jej istotę widziano głównie w cesze wolności. Osoba stanowiłaby pewien aspekt niefizycznej zasady warunkowania charakterystycznej dla umysłu ludzkiego. Aspekt ten ujawnia się wtedy, gdy człowiek kieruje się do wartości, norm; gdy spełnia akty wolitywne, podejmuje decyzje itd.

Można dodać, że w tradycyjnej teorii umysłu jego niematerialność wynikała nie tylko z tego, że dysponował on swoistym rodzajem warunkowania, różnym od warunkowania przyczynowego - *operatio per se* - lecz także z tego, że był on *τόπος εἰδών*,⁵⁸ czyli miejscem, gdzie pojawiał się niematerialny ogół (pojęcia, reprezentacje generalne). Nie należy jednak sądzić, że ten argument na rzecz niematerialności jest całkowicie różny od właśnie przedstawionego. Można bowiem twierdzić, że niematerialność

⁵⁷ Tomasz z Akwinu, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 319b. „Ipsium igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 75, 2c).

⁵⁸ Por. J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Eine Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980², s. 10.

ogółu pojęciowego, czy też możliwość sensownego (logicznego w szerokim sensie) operowania nim są pochodne od specyficznego warunkowania właściwego umysłowi ludzkiemu. Interesujące jest to, że całkiem współcześnie również i fizykalistyczne teorie umysłu upatrują jego istotę nie w rodzaju materiału, z którego miałby się on składać, lecz w rodzaju operacji, których on dokonuje:

Nauki kognitywne o tyle wyjaśniają naturę procesów kognitywnych, o ile sprowadzają je do procedur syntaktycznych, do procesów algorytmicznych; w tym też sensie wyjaśniają one naturę inteligencji.⁵⁹

Niezdeterminowanie umysłu przyczynowością fizyczną w aspekcie myślenia stanowiłoby jedną stronę jego duchowości, drugą byłaby wolność w aspekcie decyzji i działań moralnych.

Przez doświadczenie poznajemy więc wolność praktyczną jako jedną z przyczyn występujących w przyrodzie, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określaniu woli, podczas gdy wolność transcendentalna domaga się niezależności tego rozumu (w odniesieniu do jego przyczynowości rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszystkich przyczyn określających (które należą do) świata zmysłów. O tyle też wydaje się przeciwna prawu przyrody, a więc wszelkiemu doświadczeniu, i pozostaje przeto zagadnieniem.⁶⁰

Wolność w sensie transcendentalnym to według Kanta zdolność umysłu ludzkiego do wywoływania pewnego stanu spontanicznie (samorzutnie), a więc do bycia pierwszą przyczyną jakiegoś zjawiska, zdarzenia itd. Wolność w znaczeniu praktycznym oznaczała dla Kanta „niezawisłość woli od przymusu pochodzącego od popędów zmysłowości”. Wymiar spontaniczności (samorzutności) umysłu ludzkiego w aspekcie myślenia jak i decyzji, podkreśla wyraźnie H.E. Allison:

Jako przyczynowa władza bytu zmysłowego (człowieka) efekty woli manifestują się w świecie fenomenalnym, lecz sama ta władza, jako zawierająca spontaniczność, jest niezmysłowa. Podstawowa idea leżąca u podłoża takiego stanowiska była już dyskutowana: w chceniu, tak samo jak w myśleniu, mamy do czynienia z aktywnością, której możemy stać się świadomi, ale która, ponieważ zawiera ona spontaniczność, nie może być ‘doświadczona’ w ścisłym Kantowskim sensie terminu.⁶¹

W dziejach myślenia filozoficznego dawno zauważono niewystarczalność takich kategorii jak ‘*subsistentia*’, ‘*res naturae*’, czy ‘*hipostasis*’ dla pełnego określenia natury człowieka. Wcześniej dojrzano, że kategorie, które dobrze stosują się do przedmiotów naturalnych, nie

⁵⁹ M. Carrier, J. Mittelstraß, *Geist, Gehirn, Verhalten*, s. 214.

⁶⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden), Warszawa 1957, A803-B831.

⁶¹ H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven-London 1983, s. 322.

wystarczają w wypadku człowieka. Formuła „*persona est res iuris*” pojawiła się w XII w. i miała wskazywać na szczególną godność i moc bytu ludzkiego. Godność ta nie może być po prostu potraktowana jako akcydens pewnej substancji, lecz wskazuje na to, że byt ją posiadający należy do obszaru moralnego. Dla św. Tomasz z Akwinu:

Wyróżniony sposób istnienia w sobie osoby wyraża się w jej zdolności do spełniania takich aktów immanentnych jak poznanie i wola, a więc w odślaniającej się dzięki nim prawdzie i wolności: „*habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*”.⁶² Tego rodzaju wolność jest więc rozstrzygającą cechą, która czyni osobę „*perfectissimum in tota natura*”. Wolność ta ma swoje korzenie w rozumie.⁶³

Kant w *Krytyce czystego rozumu* starał się podważyć zasadniczą drogę myślową tzw. psychologii racjonalnej, która w oparciu o introspekcyjnie daną jedność myślenia próbowała argumentować na rzecz istnienia niematerialnej substancji leżącej u podłoża procesów mentalnych. Ze względu na niemożliwość teoretycznego dowodu istnienia takiego niematerialnego podmiotu w człowieku pojęcie osoby (ducha) Kant przeniósł ze sfery teoretycznej do sfery praktycznej. Jednak spontaniczność pozostała elementem łączącym obie sfery. Zarówno w myśleniu jak i w działaniu ujawnia się spontaniczność jako wolność od przyczynowości fizycznej i jako możliwość samodzielnego rozpoczynania szeregu zjawisk.⁶⁴ Również więc i wypadku filozofii Kanta potwierdza się zarysowana

⁶² Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 29, 1.

⁶³ B.Th. Kible, *Person*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (wyd. J. Ritter, K. Gründer), t. 7, Basel-Stuttgart 1989, kol. 291.

⁶⁴ Kant używa pojęcia spontaniczności w różnych znaczeniach. Po pierwsze, spontaniczność należy do myślenia dyskursywnego *per se*: umysł nie wtedy jest spontaniczny, gdy dokonuje asocjacji na podstawie przeszłych doświadczeń, lecz wtedy gdy aktywnie łączy reprezentacje według kategorii, którymi sam dysponuje. W drugim sensie aktywność umysłu należy uznać za spontaniczną, gdy spełnia on kierowane wolą akty uwagi, abstrahowania, tworzenia pojęć itd. Ogólnie rzecz biorąc, umysł jest spontaniczny dlatego, że wykazuje wewnętrzną celowość, samodeterminację; por. H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, s. 274-275. Istnieje jednak zasadniczy problem, jeśli chodzi o interpretację stanowiska Kanta w kwestii spontaniczności myślenia. Zgodnie z główną tendencją *Krytyki czystego rozumu* można byłoby potraktować umysł ludzki - w aspekcie jego funkcji myślenia - jako pewnego rodzaju *automaton spirituale*. Jeżeli bowiem spontaniczna synteza odbywa się według właściwych umysłowi pojęć (kategorii), to ostatecznie nie wolno byłoby jej przypisywać całkowitego niezdeterminowania (jak to ma mieć miejsce w wypadku decyzji i opartych na nich działań; przy czym oczywiście Kant uważał, że teoretyczny dowód tego rodzaju wolności transcendentalnej jest niemożliwy, i że kwestia ta należy do kompetencji rozumu praktycznego). Sądzę jednak, że Kant chciał przypisać spontaniczność zarówno sferze myślenia jak i działania, i to spontaniczność nie tylko względną, lecz (w jego terminologii) transcendentalną. Za tego rodzaju interpretacją historycznego Kanta może świadczyć następujący fragment: „... przedstawiam sobie jedynie samorzutność mego myślenia, tzn. określania, a byt mój pozostaje w dalszym ciągu zmysłowy, tj. dający się określić jako byt pewnego zjawiska. Owa samorzutność sprawia jednak, że nazywam siebie inteligencją.” (*Krytyka czystego rozumu*, B 158).

powyżej hipoteza, że duchowy wymiar umysłu ludzkiego leży głównie (choć nie jedynie) w posiadanej przez niego dyspozycji do działań spontanicznych. W terminologii scholastycznej kantowska spontaniczność to *operatio per se*, którą dysponuje intelekt. W tym sensie byłby więc on wolny od każdego rodzaju warunkowania przyczynowego, zarówno od przyczynowości fizycznej, jak też od przyczynowości swoiście psychicznej.

7. SYNTEZA INTENCJONALNA

Twierdzenie, że naturę umysłu ludzkiego stanowi swoista *operatio per se*, należy połączyć z dwiema innymi bardzo ważnymi tezami, a mianowicie Arystotelesowską, że intelekt (umysł) może stać się wszystkim⁶⁵ oraz Kantowską i Husserlowską, iż naczelną funkcją umysłu jest synteza:

(...) wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu (...) nadamy mu nazwę syntezy (...) Łatwo też zauważyć, że czynność ta musi być pierwotnie jednolita (*einig*) i ważna w równej mierze dla każdego powiązania i że rozbiór (analiza), który wydaje się być jej przeciwieństwem, zawsze ją przecież zakłada.⁶⁶

Husserl zaś, który tzw. świadomość czasu uważał za najbardziej podstawowy wymiar umysłu, pisze:

Gdy rozważymy podstawową formę syntezy, mianowicie identyfikację, ujawnia się nam ona przede wszystkim jako wszechwładna (*allwaltende*), pasywnie przebiegająca synteza, przybierająca postać kontynualnej wewnętrznej świadomości czasu.⁶⁷

Współcześnie H. Putnam (współtwórca koncepcji tzw. funkcjonalizmu w teorii umysłu, a jednocześnie późniejszy jej krytyk) tak pisze o doniosłości pojęcia syntezy dla filozofii umysłu:

⁶⁵ Por. Arystoteles, *O duszy*, 413b; łaciński odpowiednik tej formuły brzmi: „Anima quodammodo est omnia”.

⁶⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 130. „The central doctrine of the Transcendental Deduction, and even of the *Kritik* as a whole, is the view that synthesis is a necessary factor in experience. However unpopular this doctrine may be at the present time, I believe that if we ignore synthesis, there can be no adequate account of experience.” (H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, London 1951², t. 1., s. 579).

⁶⁷ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (wyd. S. Strasser), Den Haag 1963² (tłum. pol. *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982), s. 79. „Die Thematik der Synthesis (im weitesten Sinne) bedeutet für Husserl die noetische Seite der intentionalen Analyse. Alle Gegenstände sind nach Husserl synthetische Einheiten: sie haben ihren Sinn aus irgend einer Synthesis; sie sind synthetische Einheiten, weil sie als objektiv seiende immer Identitäten mannigfaltiger Intentionalitäten sind. Korrelativ liegt in allen Bewußtseinserlebnissen Synthesis.” (I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, s. 248).

Kant zajmował się następującą zagadką: jeżeli opisuję pewną myśl tak, jak to robi psycholog empiryczny (Kant odnosił się do psychologii Hume'a, lecz problem, który sformułował, nie zestarzał się), to opisuję ją jako sekwencję reprezentacji - obrazów, albo słów posiadających pewne przyczyny i skutki. Robiąc to, mogę odkryć wiele wartościowych rzeczy. Istnieje jednak jedna rzecz, której nie odkryję tak długo, jak długo będę hołdował temu podejściu, a mianowicie, że zajmuję się czymś, co posiada prawdę, wolność i znaczenie, a nie tylko przyczyny i skutki. To był główny problem Kanta (...) Sąd w terminologii Kanta jest aktem syntezy, a problem, o którym psychologia empiryczna nie jest w stanie nic nam powiedzieć, jest problemem zrozumienia tej syntezy. Ze swojej strony myślę, że Kant miał rację, ale dzisiaj jego teza jest wysoce kontrowersyjna.⁶⁸

Zacząłem od problemu filozoficzności zagadnienia, czym jest umysł. Czy natura umysłu jest czymś, co może być odsłonięte przez analizę filozoficzną, czy też raczej należy oczekiwać, że w bliżej nieokreślonej przyszłości nauki empiryczne jakoś rozwiążą zagadkę umysłu - np. poprzez podanie korelacji o charakterze nomologicznym między zdarzeniami świadomymi a zdarzeniami neuronalnymi. Jeżeli jednak okazałoby się, że diagnoza postawiona przez Tomasza z Akwinu, Kanta, Husserla czy ostatnio przez Putnama jest słuszna, tzn. jeżeli należałoby uznać, że funkcjonowanie umysłu odbywa się niezależnie od przyczynowości fizycznej (stanowi *operatio per se*), to taki wynik ustanawiałby granice empirycznej dostępności natury umysłu. Tego rodzaju stanowisko nie musi jednak być uznane za czysto negatywne, można bowiem twierdzić, że wszystkie przysze odkrycia dotyczące natury umysłu będą jeszcze dobitniej ujawniały jego transcendentną w stosunku do przyczynowości fizycznej naturę.

Jeżeli należałoby uznać, że podstawowa czynność umysłu polega na spełnianiu syntezy intencjonalnej, która przekracza warunkowanie, jakie stanowi przyczynowość fizyczna, to taki rezultat trzeba byłoby jakoś odnieść do klasycznego stanowiska dualistycznego, tzn. do dualizmu typu kartezyjskiego. Jedną z głównych trudności, którą współcześni antydualiści formułują wobec stanowisk dualistycznych jest to, że implikują one istnienie w 'maszynie ludzkiej' jakiegoś niefizycznego ducha, czy też niefizycznego materiału (*stuff*).⁶⁹ Również w wypadku tzw. dualizmu

⁶⁸ H. Putnam, *How Old is the Mind*, w: R.M. Caplan (wyd.), *Exploring the Concept of Mind*, Iowa 1986, s. 40.

⁶⁹ Do rozprzestrzenienia się takiego rozumienia dualizmu przyczyniła się jego krytyka przeprowadzona przez Ryle'a w słynnej książce *The Concept of Mind* (London 1949; tłum. pol. *Czym jest umysł*, Warszawa 1970). Referując stanowisko Kartezjusza Ryle pisze, że według niego: „Umysły są rzeczami, lecz rzeczami innego gatunku niż ciała; procesy umysłowe mają charakter przyczyn i skutków, lecz przyczyn i skutków innego gatunku niż ciała.” (s. 53). W ten sposób Ryle utrwalił - szczególnie w obszarze filozofii angielskojęzycznej - przekonanie, że niematerialność umysłu, duszy czy ducha musi się równać istnieniu jakiegoś innego niż fizyczny materiału. Tego rodzaju interpretacja pojęcia niematerialności nie jest nowa. W filozofii średniowiecznej również istniała tendencja do interpretowania duszy jako pewnego rodzaju ciała astralnego (*corpus spirituale*). Była ona szczególnie żywa a tradycji neoplatonско-angustyńskiej; por. J. Mundhenk, *Die Seele im*

własności (tzn. stanowiska nie akceptującego istnienia niefizycznej substancji w człowieku, lecz przyjmującego tylko niefizyczność zdarzeń czy procesów umysłowych) trzeba byłoby twierdzić, że własności te mają innych charakter materiałowy niż własności fizyczne. W oparciu o ideę nieuwarunkowanej przyczynowo syntezy intencjonalnej można jednak poszukiwać takiej nienaturalistycznej interpretacji umysłu, w ramach której nie będzie się pojawiała trudność konieczności przyjmowania istnienia jakiegoś niefizycznego materiału.

Wielu współczesnych naturalistów w kwestii statusu bytowego umysłu jest przekonanych, że jest on pewnym rodzajem maszyny komputacyjnej. Jest on traktowany jako maszyna przekształcająca informacje według osadzonego w niej zbioru reguł. Tego rodzaju umysł, jak się czasami podkreśla, mógłby być zrealizowany w jakimkolwiek typie materiału, zarówno w różnego typu substratach fizycznych, jak też w substratach niefizycznych (czymkolwiek by one były). Gdyby jednak udało się wykazać, że główna aktywność umysłu jest różna od fizycznych oddziaływań przyczynowych z jednej strony, z drugiej zaś, że radykalnie przekracza wszelkie pojęcia komputacji, to można byłoby twierdzić, że jest on niematerialny w tym sensie, że nie może być zrealizowany w jakimkolwiek typie materiału. Relacje między elementami materiałowymi (jakiegokolwiek rodzaju) dadzą się bowiem opisać i wyjaśnić albo za pomocą związków przyczynowych, albo za pomocą implementownych w nich reguł. Tego rodzaju stanowisko unikałoby trudności podnoszonych wobec dualizmu materiałowego (kartezjańskiego). Byłby to anomalny dualizm dwóch rodzajów warunkowania, a nie dualizm dwóch rodzajów materiału czy dwóch rodzajów własności.⁷⁰

Niektórzy współcześni antynaturaliści posługują się argumentem odwołującym się do nieredukowalności świadomości (nieredukowalności jej jakościowego charakteru) do zdarzeń czysto fizycznych, bądź argumentem esencjalnej niezrozumiałości tego, na czym może polegać *nexus psychophysicus* (argumentem niedostępności poznawczej tej cechy, która powoduje

System des Thomas von Aquin, s. 24-27).

⁷⁰ Pojęcie warunkowania (determinacji) można uznać za jedno z najbardziej ogólnych pojęć metafizycznych (ontologicznych). Oznacza ono każdego rodzaju określanie jednych elementów przez inne. Najważniejsze formy warunkowania (i wytwarzanej przez nie determinacji) mają charakter szeregu. Określanie przenosi się z jednej części tego szeregu na inne jego składniki. Dynamiczność odróżnia warunkowanie od relacji. Tam, gdzie warunkowanie dokonuje się w sposób szeregowy, tam również i wytwarzana przez nie determinacja ma taki charakter. Elementy podlegające warunkowaniu nie muszą być przedmiotami fizycznymi. Warunkowaniu w szerokim sensie podlegają przedmioty abstrakcyjne (idealne). Do podstawowych form warunkowania należą warunkowanie przyczynowe i - ewentualnie - teleologiczne. W każdym rodzaju warunkowania trzeba odróżnić: elementy jemu podlegające, regularności przez nie wytwarzane oraz samą zasadę warunkowania. Gdy tutaj mówię o anomalnym dualizmie dwóch rodzajów warunkowania, to mam na myśli samą zasadę warunkowania; por. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, s. 309-318.

przekształcanie fizycznych zdarzeń neuronalnych w zdarzenia świadome i odwrotnie). Problem wyjaśnienia jakościowego charakteru świadomości jest niewątpliwie dużą przeszkodą dla fizykalizmu. Można jednak sądzić, że nie jest to problem najistotniejszy. Synteza intencjonalna jest aktywnością umysłu, którą w dużej mierze należy uznać za nieświadomą; stąd też można twierdzić, że istnieją nieświadome procesy umysłowe. Ich nieświadomość nie oznaczałaby jednak tego, że są one nieświadomymi procesami neuronalnymi, zorganizowanymi według reguł komputacyjnych. Jeżeli przekraczającą przyczynowość fizyczną, nieświadomą syntezę intencjonalną zgodzimy się nazwać aktywnością duchową, to należy przyjąć, że istnieją nieświadome procesy duchowe będące podstawą działalności naszego umysłu.

Podobnej diagnozy należy oczekiwać w stosunku do klasycznego pytania współczesnej filozofii umysłu, czy ból jest czymś fizycznym. Jeżeli nawet w duchu antynaturalistycznym na to pytanie należałoby odpowiedzieć negatywnie, a więc przyjąć, że nawet najprostsze zdarzenia umysłowe są нефизyczne, to nie byłaby to najbardziej odpowiednia charakterystyka нефизyczności umysłu. Umysł wyłącznie doznający wrażeń - nawet нефизycznych - nie byłby umysłem, lecz jakąś dziwną, 'płaską' osobliwością w uniwersum fizycznym. Potrzebne są oczywiście takie aktywności jak intencjonalne myślenie, akty przypomnieniowe, akty wyobrażania, woli itd. Za ich podstawę należałoby uznać spontaniczną aktywność syntezy intencjonalnej. To nie oznacza, że umysł nasz może istnieć bez jakiejś odmiany zmysłowości (niekoniecznie musi to być ten typ zmysłowości, którym faktycznie dysponujemy). Relacja pomiędzy jakimś typem zmysłowości potrzebnym do działania umysłu, a jego rdzeniem, tzn. syntezą intencjonalną, byłaby relacją między warunkiem możliwości funkcjonowania czegoś a samym 'mechanizmem' tego funkcjonowania.

Jednakże nawet ewentualna нефизyczność intencjonalności (jej nieredukowalność do zdarzeń i procesów fizycznych) również nie charakteryzowałaby adekwatnie głównej aktywności umysłu. Intencjonalność w sensie posiadania treści reprezentujących różnego typu przedmioty jest statyczną cechą umysłu. Posiadanie nie powiązanych ze sobą stanów intencjonalnych równałoby się raczej tylko dysponowaniu osobliwym 'zbiornikiem' intencjonalnym, niż dysponowaniu 'prawdziwym' umysłem. Nawet gdyby to posiadanie było ześrodkowane wokół pewnego 'ja' (jako centrum stanów intencjonalnych), to i tak tego rodzaju 'umysł' byłby tylko promieniście ześrodkowaną, lecz 'martwą' (statyczną) strukturą, a nie tworem zdolnym do pojmowania świata przedmiotowego.

Synteza intencjonalna, jako nieuwarunkowane przyczynowością fizyczną wiązanie prostszych elementów mentalnych w bardziej złożone struktury wyposażone w sens, ujawnia się na wszystkich poziomach aktywności umysłu. Jest ona obecna na poziomie, który można określić mianem intencjonalnej syntezy czysto zmysłowej, funkcjonuje też jako

czynnik transformujący wytwory syntezy zmysłowej w reprezentacje mentalne (percepcyjne i pojęciowe), a przede wszystkim ujawnia się na poziomie syntezy (w szerokim sensie) logicznej, tzn. tam gdzie poszczególne reprezentacje są wiązane do postaci sądów (przekonań). Można pokazać, jak sędzę że na wszystkich tych poziomach intencjonalność umysłu ludzkiego nie da się sprowadzić - czy to za pomocą analizy pojęciowej czy empirycznie - do fizycznego warunkowania przyczynowego.