



ISSN 2299-0356


Filozoficzne Aspekty Genezy — 2021, t. 18

Philosophical Aspects of Origin s. 195–227



<https://doi.org/10.53763/fag.2021.18.5>

RECENZJA / BOOK REVIEW

Filip Gołaszewski 

Uniwersytet Warszawski 

Mysleć ponad podziałami

Thomas NAGEL, **Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy**, przeł. Monika Bartosik, *Perspektywy Nauki*, Fundacja En Arche, Warszawa 2021.

Received: October 18, 2021. Accepted: November 4, 2021. Published online: March 11, 2022.

Thomas Nagel to postać niezwykle ważna we współczesnych debatach na polu filozofii umysłu, epistemologii oraz etyki. Dla polskich czytelników najważniejszym świadectwem jego dokonań były jak dotąd dwie prace: zbiór esejów zatytułowany **Pytania ostateczne**¹ (1979) oraz **Widok znikąd**² (1986), który rozwijał wiele wątków z ostatnich dwóch tekstów poprzedniego zbioru. Nagel wielokrotnie podejmował również refleksję nad polityką (był jednym z uczniów Johna Rawlsa), lecz ten obszar jego aktywności jest u nas mniej znany z uwagi na brak tłumaczenia pracy **Equality and Partiality**.³ Nie można tego jednak powiedzieć o samej postaci Thomasa Nagela. Obierając drogę studiów filozoficznych, nie sposób przecież pominąć publikacji tego filozofa. Słynny artykuł „Jak to jest być nietoperzem?” to dziś abecadło akademickiej epistemologii, któremu Nagel niewątpli-

¹ Por. Thomas NAGEL, **Pytania ostateczne**, przeł. Adam Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

² Por. Thomas NAGEL, **Widok znikąd**, przeł. Cezary Cieśliński, *Biblioteka Aletheia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

³ Por. Thomas NAGEL, **Equality and Partiality**, Oxford University Press, New York 1991.



wie zawdzięcza swój „komercyjny” sukces.⁴ Książka popularnonaukowa z 1987 roku pod tytułem **Co to wszystko znaczy?**⁵ została natomiast pomyślana jako swego rodzaju elementarz problematyki filozoficznej i, będąc dziełem propedeutycznym, lekkością pióra oraz przystępnością nie ustępuje znakomitym **Problemom filozofii**⁶ Bertranda Russella. Przez ostatnie dziewięć lat Nagel publikował jednak bardzo niewiele i to poza głównym nurtem akademickim. Poczynając od roku 1982, w *London Review of Books* ukazywały się jego recenzje książek filozoficznych, a od niedawna również krótkie eseistyczne teksty, na przykład artykuł poświęcony wiedzy moralnej oraz prawom człowieka.⁷ Ostatnia książka Nagela — **Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy** — została wydana w roku 2012, a teraz, dzięki staraniom Fundacji En Arche polski czytelnik może zapoznać się z jej tłumaczeniem autorstwa Moniki Bartosik.

Na kolejnych stronach recenzji przybliżę czytelnikowi tematykę owego tekstu Nagela. Rzecz jasna nie będzie to wyczerpujące omówienie stanowiska amerykańskiego filozofa, ponieważ nie sposób takowego przedstawić w zwartej postaci. Mimo że tekst Nagela nie należy do najdłuższych, to jednak wpisuje się w niezwykle rozległą debatę, której korzenie — zdaniem samego autora książki **Umysł i kosmos**⁸ — sięgają co najmniej siedemnastego wieku. Z tego względu niektóre wątki zostaną tu jedynie zasygnalizowane, z nadzieją na ich przyszłe rozwinięcie w innej formule.

Jest to praca niewątpliwie bardziej wymagająca od wspomnianych tekstów propedeutycznych i eseistycznych, zaś pod względem filozoficznej głębi należy sytuować ją w kontekście dzieł takich jak **Widok znikąd** oraz **Pytania ostateczne**.

⁴ Por. Thomas NAGEL, „Jak to jest być nietoperzem?”, w: NAGEL, **Pytania ostateczne...**, s. 204–207 [203–221].

⁵ Por. Thomas NAGEL, **Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii**, przeł. Michał Szczubińska, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.

⁶ Por. Bertrand RUSSELL, **Problemy filozofii**, przeł. Wojciech Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁷ Por. Thomas NAGEL, „Types of Intuition: Thomas Nagel on Human Rights and Moral Knowledge”, *London Review of Books* 2021, Vol. 43, No. 11, <https://tiny.pl/9l2v3> [24.09.2021].

⁸ Por. Thomas NAGEL, **Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy**, przeł. Monika Bartosik, *Perspektywy Nauki*, Fundacja En Arche, Warszawa 2021, s. 37.

Nagel podejmuje tu bowiem problemy fundamentalne i nie waha się dokonać pewnych rozstrzygnięć. Choć książka jest krótka — liczy sto dwadzieścia stron — to jednak gęstość poruszanych w niej tematów zdecydowanie rekompensuje jej skąpą objętość. Problematyka do pewnego stopnia pokrywa się z wątkami eksplorowanymi w innych tekstach filozofa, takimi jak natura świadomości, redukcjonizm, istnienie wartości czy, kluczowa w rozważaniach Nagela, różnica między wewnętrżnością i zewnętrżnością, subiektywnym oraz obiektywnym punktem widzenia.⁹ Jednakże **Umysł i kosmos** umieszcza owe zagadnienia na tle filozofii nauki oraz dyskusji światopoglądowej w rozumieniu na poły diltheyowskim.¹⁰ Problematyka epistemologiczna, rozważania z zakresu etyki oraz filozofii umysłu stanowią jedynie przyczynek do refleksji zakrojonej o wiele szerszej niż akademicka debata na temat rozumienia cudzych stanów mentalnych¹¹ oraz możliwości wyobrażenia sobie przez człowieka wewnętrznego bogactwa życia nietoperzy.¹² Jej stawką jest bowiem możliwość wypracowania określonej postawy światopoglądowej przekraczającej opozycję teistyczno-materialistyczną. Tego rodzaju fundament dawałby wszak nadzieję na przełamanie impasu, w jaki popadła nauka bezkrytycznie stosująca dyrektywę redukcjonizmu. Fałszywość tez tytułowego neodarwinowskiego materializmu jest bowiem związana z redukcjonistycznym podejściem do kluczowych aspektów rzeczywistości, takich jak relacja między ciałem a umysłem, świadomość, natura poznania oraz istnienie wartości.

Wywód Nagela został przedstawiony w czterech rozdziałach omawiających wymienione zagadnienia. Poprzedzają go przedmowa i wstęp przybliżające motywy, które skłoniły filozofa do podjęcia wskazanej tematyki. W tym kontekście Nagel podkreśla, że największy wpływ wywarli na niego Sharon Street i Roger White, z którymi miał okazję dyskutować w grupie badawczej Nowojorskiego In-

⁹ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 7–17.

¹⁰ Nagel w odniesieniu do naturalizmu chętnie posługuje się spopularyzowanym przez Diltheya pojęciem *Weltanschauung*. Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 11. Por. też Wilhelm DILTHEY, **O istocie filozofii oraz inne pisma**, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 59, 142.

¹¹ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 26.

¹² Oczywiście jest to delikatny chwyt retoryczny. W swoim artykule Nagel podkreślał niemożliwość wyobrażenia sobie stanu bycia nietoperzem i wynikający stąd paradoks jednoczesnej pojęciowej dostępności koncepcji bycia czymś radykalnie innym. Por. NAGEL, „Jak to jest być nietoperzem...”, s. 206–208.

stytutu Filozofii.¹³ Zaznacza również, że inspiracji dostarczyły mu pisma teoretyków inteligentnego projektu, w szczególności Michaela Behego oraz Stephena Meyera, których, zdaniem Nagela, we współczesnych debatach zbyt często spotyka niezasłużone lekceważenie.¹⁴ Chociaż w samym wywodzie rzadko pojawiają się bezpośrednie nawiązania do teorii inteligentnego projektu (ID — *intelligent design*), to jednak rozważania Nagela są przesycone eksplorowaną przez nią tematyką. Wiele odniesień czytelnik odnajdzie w trzecim paragrafie rozdziału drugiego oraz w rozdziale trzecim. Autor pracy **Umysł i kosmos** otwarcie deklaruje, że współdzieli ze zwolennikami wspomnianej koncepcji potrzebę wypracowania przekonującej alternatywy dla światopoglądu neodarwinowskiego. Zaznacza jednak, że sam nie jest przekonany do hipotezy projektu¹⁵ i jego własne poszukiwania mają na celu uutorowanie drogi postawie, która nie musi powoływać się na istnienie transcendentnego bytu. Tego rodzaju światopogląd naukowy można wstępnie określić mianem nowego, antyredukcyjnego naturalizmu. Nagel podkreśla, jak niepowodzenia redukcjonizmu na polu filozofii umysłu pokazują, że fizyka — przynajmniej w jej współczesnym rozumieniu — nie jest w stanie dostarczyć „teorii wszystkiego” i dlatego konieczna jest rewizja naszego rozumienia ewolucji Wszechświata.¹⁶ Podobnie też neodarwinowski scenariusz powstania i ewolucji życia demaskuje niedostatki dzisiejszych wyjaśnień z zakresu chemii i biologii, ponieważ obecnie nie widać szans na przedstawienie redukcjonistycznego wytłumaczenia genezy życia.¹⁷ Nagel twierdzi, że umysł jest fenomenem, który powstał na drodze ewolucji, i dlatego „musi zostać uwzględniony jako ostatnie stadium tej długiej historii kosmologicznej”.¹⁸ To jednak wymaga rewizji naszego pojmowania historii, które pod wpływem teorii ewolucji zostało zmonopolizowane przez nauki przyrodnicze, a za sprawą teorii Wielkiego Wybuchu również kosmologia zyskała status nauki historycznej.¹⁹ Nagel nie przekonuje jednak, że

¹³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 9.

¹⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 16–17.

¹⁵ Stanowisko Nagela dotyczące religii najwyraźniej nie zmieniło się istotnie od czasów tekstu **Co to wszystko znaczy?**, gdzie w rozdziale zatytułowanym „Sens życia” wyrażony został mocny sceptycyzm odnośnie do roli Boga jako fundatora sensu. Por. NAGEL, **Co to wszystko znaczy...**, s. 93.

¹⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 12.

¹⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 12–13.

¹⁸ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 15.

¹⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 15.

powinniśmy zastąpić owo przyrodoznawcze ujęcie historii bliżej nieokreśloną formą spirytualistycznej teleologii. Wręcz przeciwnie: sugeruje, że potrzebna jest rewizja paradygmatu naturalistycznego, którego redukcjonistyczne tendencje ucieleśnia neodarwinizm. Głównym celem książki jest zatem „wykazanie, że problem umysł-ciało nie ogranicza się jedynie do relacji między umysłem, mózgiem i zachowaniem żywych organizmów zwierzęcych, ale wpływa na rozumienie całego kosmosu i jego dziejów”.²⁰

Pierwszy rozdział przybliży czytelnikom spór redukcjonizmu (związanego z postawą materializmu inaczej określaną naturalizmem materialistycznym) z antyredukcjonizmem. W ten sposób wyznaczony zostaje kierunek refleksji rozwijanych w kolejnych częściach książki. Redukcjonizm postuluje możliwość wyjaśnienia całości Wszechświata za pomocą nauk fizycznych ze wsparciem biologii. Na gruncie tego podejścia przyrodoznawstwo jest również ontologiczną miarą wszelkiego istnienia.²¹ Z kolei antyredukcjonizm przekonuje, że są pewne aspekty świata („świadomość, intencjonalność, znaczenie, celowość, myśl i wartości”²²), których nie sposób wytłumaczyć, ograniczając się do poziomu faktów fizycznych. Zdaniem Nagela redukcja stanów mentalnych oraz związanych z nimi wartości i znaczeń do płaszczyzny biologicznej jest niewykonalna. Z tego powodu rodzi się wątpliwość, czy materializm zdoła adekwatnie ująć świat fizyczny, którego elementem są stany mentalne. Z punktu widzenia relacji człowieka do rzeczywistości możliwość rozumienia świata to, zdaniem Nagela, jeden z kluczowych fenomenów. Fenomen pojmovalności dowodzi, że umysł nie jest przygodnym składnikiem Wszechświata, lecz stanowi jego fundamentalną cechę, ponieważ: „przyroda inicjuje powstanie świadomych bytów posiadających umysły i jest taka, że byty te są w stanie ją zrozumieć”.²³ Największym pytaniem filozofii jest pytanie: „W jaki sposób świat jest pojmovalny?”.²⁴ Nauki przyrodnicze są w tym kontekście jedną z najważniejszych odpowiedzi, jaką udało się udzielić ludzkości.²⁵

Nagel przekonuje również, że teizm, ujmując prawa fizyczne jako skutek dzia-

²⁰ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 11.

²¹ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 19.

²² NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 19.

²³ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 22–23.

²⁴ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 23.

²⁵ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 23.

łania umysłu, stanowi *de facto* odwróconą wersję materializmu, dla którego świadomość ma być pochodną reguł fizyki.²⁶ Obydwa te światopoglądy utrzymują, że istnieje wyłącznie jedna wzorcowa forma rozumienia,²⁷ lecz z jej pomocą żaden z nich nie potrafi przedstawić wiarygodnego obrazu miejsca człowieka w rzeczywistości.²⁸ Do tej kwestii zarówno teizm, jak i materializm podchodzą bowiem z perspektywy zewnętrznej. Teista twierdzi, że źródłem pojmovalności jest transcendentny umysł, z kolei naturalista przekonuje, że forma rozumienia naukowego wypracowana w kontekście określonych fragmentów rzeczywistości, może zostać rozciągnięta na jej całość.²⁹ Nagel przekonuje natomiast, że potrzebne jest częściowe zarzucenie „projektu zewnętrznego samozrozumienia”³⁰ i wypracowanie nowego spojrzenia na miejsce człowieka we Wszechświecie, przyjmujące wewnętrzny punkt wyjścia. W tym kontekście pojawia się nierozwijane szerzej przez Nagela nawiązanie do „metafizyki opisowej” Strawsona.³¹

Rozdział drugi podejmuje fundamentalny problem postawy redukcjonistycznej, jakim jest istnienie świadomości. Nagel skrótowo przedstawia historię zagadnienia umysł-ciało, a następnie wskazuje, że zbudowany na siedemnastowiecznych fundamentach behawioryzm oferuje jedynie zewnętrzne spojrzenie na kwestię stanów mentalnych. Nie potrafi natomiast wyjaśnić, czym są pierwszoosobowe doznania, na przykład smaku lub uczucia gniewu.³² Następnie autor **Pytań ostatecznych** relacjonuje krytyczne argumenty wysuwane pod adresem psychofizycznej teorii identyczności typów, behawioryzmu przyczynowego oraz funkcjonalizmu, zarzucając tym wszystkim stanowiskom pominięcie subiektywnych przedstawień w ich staraniach utworzenia narracji dotyczącej natury umysłu.³³ Ponadto, skoro redukcjonizm psychofizyczny nie jest w stanie wyjaśnić zjawiska świadomości, to nie może być adekwatnym narzędziem opisującym ewolucję organizmów żywych. Jeśli bowiem „jedną z najważniejszych cech tych organizmów

²⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 25.

²⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 26.

²⁸ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 29.

²⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 27.

³⁰ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 32.

³¹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 33.

³² Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 37–40.

³³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 41.

jest posiadanie świadomości, wówczas wyjaśnienie powstania tego typu stworzeń musi zawierać wyjaśnienie pojawienia się świadomości”.³⁴ Zdaniem Nagela antyredukcjonizm umożliwia jedynie postawienie tego rodzaju pytania, nie stwarza jednak szans udzielenia satysfakcjonującej odpowiedzi.³⁵ Do tego celu potrzebujemy bowiem nowatorskiej i pozytywnej koncepcji świata przyrody. Przed taką teorią stoją zaś dwa kluczowe pytania: „(1) dlaczego pewne organizmy prowadzą świadome życie i (2) dlaczego świadome organizmy pojawiły się w historii życia na Ziemi”.³⁶ Zdaniem Nagela ogólna teoria psychofizyczna może udzielić odpowiedzi jedynie na pytanie pierwsze, ale nie jest w stanie poradzić sobie z pytaniem drugim, ponieważ opiera się na wyjaśnieniach koniunktywnych, które tłumaczą fakty za pomocą innych faktów, bez głębszego objaśnienia zachodzących między nimi relacji.³⁷ W związku z tym należy poszukać innej koncepcji.

W tym kontekście Nagel wprowadził rozróżnienie na scenariusz konstytutywny (wyjaśniający, w jaki sposób złożone układy fizyczne są zarazem układami mentalnymi) oraz historyczny (objaśniający pojawienie się tego rodzaju złożonych układów fizyczno-mentalnych we Wszechświecie).³⁸ Obydwa scenariusze uzupełniają się nawzajem, jednak wariant konstytutywny wydaje się mieć pierwszeństwo, ponieważ wyjaśnienie historyczne jest uzależnione od jego trafności.³⁹ Ten pierwszy scenariusz może zatem posiadać charakter reduktywny (cechy mentalne tłumaczone są za pomocą elementarnych składników konstytutywnych) lub emergentny (charakter mentalny organizmów superwenuje na własnościach fizycznych).⁴⁰ Scenariusz reduktywny został wyraźnie odróżniony od podejścia redukcjonistycznego. Nagel podkreśla, że teoria antyredukcjonistyczna może być zarazem reduktywna, jeśli tylko przyjmowane przez nią elementy podstawowe nie mają wyłącznie fizycznej natury.⁴¹ Z kolei scenariusz emergentny potencjalnie

³⁴ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 45.

³⁵ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 46.

³⁶ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 50.

³⁷ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 50–51.

³⁸ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 53.

³⁹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 53.

⁴⁰ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 53.

⁴¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 53.

mógłby zostać uzgodniony z redukcjonistyczną teorią powstania umysłu.⁴² Nagel skłania się ku reduktywnej wersji panpsychizmu, według której wszystkie elementy świata fizycznego mają zarazem charakter mentalny.⁴³

Po odrzuceniu redukcjonizmu psychofizycznego scenariusz historyczny może przyjąć trzy wersje: przyczynową, teleologiczną oraz intencjonalną.⁴⁴ Każdy z tych wariantów można rozpatrywać od strony reduktywnej lub emergentnej.⁴⁵ Nagel koncentruje się najpierw na wersji przyczynowej, która wydaje się najbliższa paradygmatowi neodarwinowskiemu. Wersja emergentna byłaby zgodna z fizycznym wyjaśnieniem powstania i ewolucji życia, do momentu utworzenia świadomości. Od tego punktu konieczne stałoby się również opisanie historii mentalnej. Wadą tego rozwiązania jest tajemniczość samego zjawiska emergencji, której nie sposób wyjaśnić za pomocą bardziej podstawowych kategorii.⁴⁶ Autor książki **Umysł i kosmos** większe nadzieje pokłada jednak w wariantie reduktywnym, który musi przyjąć, że skłonność do utworzenia świadomych organizmów była niejako wpisana w rzeczywistość u jej zarania, podobnie jak „skłonność do tworzenia atomów, cząsteczek, galaktyk i związków organicznych”.⁴⁷ Wadą tego wyjaśnienia jest konieczność postulowania obecnie niewykrywalnych cząstek protopsychicznych, o których wiemy jedynie tyle, że muszą istnieć, aby na pewnym etapie ewolucji pojawiła się świadomość.⁴⁸ Kolejnym problemem jest to, że w kontekście mentalnym nie posiadamy równie jasnej idei relacji łączącej część z całością, jak ta, którą dysponuje geometria.⁴⁹ Nagel przekonuje jednak, że temu rodzajowi panpsychizmu bliska jest teza o więzi umysłów i ciał, która sprawia, że ta wersja panpsychizmu jest bardzo interesująca.⁵⁰ Ostatecznie jednak przekonanie o tym, że „podstawy umysłu muszą być obecne w każdej części wszechświata,

⁴² Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 53.

⁴³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 55.

⁴⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 56–57.

⁴⁵ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 57.

⁴⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 58.

⁴⁷ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 58.

⁴⁸ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 59.

⁴⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 60.

⁵⁰ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 59.

nie daje [...] żadnych wskazówek co do tego, w jaki sposób własności monistyczne leżące u podstaw świadomości organizmów żywych doprowadziły najpierw do powstania życia, a ostatecznie do pojawienia się świadomych systemów w zestawie mutacji, na których dokonywał się proces doboru naturalnego”.⁵¹ Reduktywny wariant przyczynowy napotyka więc liczne trudności i nie oferuje jasnych rozwiązań, a to sprawia, że alternatywy intencjonalna i teleologiczna wydają się bardziej kuszące.⁵² Wyjaśnienie intencjonalno-reduktywne postulowałoby, że Bóg skonstruował świadome byty bezpośrednio z elementów protopsychicznych, albo też najpierw stworzył Wszechświat, z którego dopiero na drodze chemiczno-biologicznej ewolucji powstały umysły.⁵³ Wariant intencjonalno-emergentny nie został bliżej scharakteryzowany, ponieważ więcej uwagi Nagel poświęcił alternatywie teleologicznej, nawiązującej do Arystotelesowskiej koncepcji przyrody.⁵⁴ Koncepcja ta — znajdująca się poza obszarem obowiązujących dziś nauk — postuluje istnienie przyrodniczych praw teleologicznych, które podporządkowują rozwój Wszechświata określonym wynikom, takim jak zaistnienie świadomych, żywych organizmów (Arystoteles nie dysponował jednak pojęciem ewolucji).⁵⁵ Nagel przekonuje, że jest to stanowisko dopuszczające istnienie praw teleologicznych.⁵⁶ Zaznacza również, że tego rodzaju koncepcja wiąże się z ideą określonej wartości rezultatów, do których mają prowadzić reguły teleologiczne, co podnosi konieczność pytania o ich niezależność od intencji.⁵⁷ Wątki te zostały bliżej omówione w kolejnych rozdziałach.

W rozdziale trzecim Nagel pokazuje, że klasyczny naturalizm ma poważne trudności z wyjaśnieniem fundamentalnych zjawisk poznawczych, takich jak formułowanie prawdziwych przekonań i prowadzących do ich odkrycia rozumowań. Żeby uwzględnić owe zjawiska, naturalizm musiałby wytłumaczyć, jak „rozumieć przyrodę jako system zdolny do wytworzenia umysłu”.⁵⁸ Podstawowe formy

⁵¹ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 61.

⁵² POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 61.

⁵³ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 62.

⁵⁴ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 62–63.

⁵⁵ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 63–64.

⁵⁶ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 63.

⁵⁷ POR. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 63.

⁵⁸ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 68.

świadomości percepcyjnej, emocjonalnej oraz apetycyjnej można z powodzeniem wyjaśnić w kategoriach klasycznie pojętej teorii ewolucji.⁵⁹ W ten sposób poruszamy się jednak na gruncie wąsko pojętej adaptacyjnej idei obiektywności, która zdolności poznawcze ogranicza do możliwości unikania „tego, co szkodliwe, i podążania za tym, co korzystne”.⁶⁰ Koncepcja poznania rzeczywistości obiektywnej, przyświecająca nauce, wydaje się w tym kontekście nieosiągalna, ponieważ z punktu widzenia doboru naturalnego zdolności poznawcze powinny jedynie umożliwić przetrwanie. Koniecznie trzeba zatem wyjaśnić, dlaczego niektóre istoty świadome mają zdolność odkrywania obiektywnej prawdy o świecie, która nie jest istotowo powiązana z przyrostem ich zdolności adaptacyjnych.⁶¹

Następnie Nagel rozpatruje antyredukcyjną wersję darwinizmu, a więc hipotetyczny wariant teorii ewolucji zdolnej do wyjaśnienia rozwoju świadomości⁶² i zastanawia się, czy na gruncie takiego stanowiska moglibyśmy wytłumaczyć ludzką zdolność odkrywania prawdy na temat rzeczywistości. W tym kontekście rozważa pewien wariant epistemologii znaturalizowanej, sytuujący stanowisko Quine’a w kontekście psychologii ewolucyjnej.⁶³ Tego rodzaju epistemologia potrzebuje ugruntowania w teorii ewolucji zdolnej do wyjaśnienia nie tylko struktur fizycznych, lecz również „fenomenologii, pragnień i awersji, świadomości istnienia umysłów innych niż własny, symbolicznych reprezentacji i spójności logicznej”.⁶⁴ Obecnie nie dysponujemy taką spójną teorią, jednak nawet dopuszczając możliwość, że powstanie ona w przyszłości, zdaniem Nagela wciąż będziemy mieli kłopoty z naturalistycznym wyjaśnieniem rozumu.⁶⁵ Przyczyną owych problemów jest to, że nie możemy ewolucyjnie wyjaśnić prawd logicznych, nie popadając zarazem w błędne koło.⁶⁶ Przekonanie o tym, że dobór naturalny wyposażył

⁵⁹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 68.

⁶⁰ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 68.

⁶¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 68.

⁶² Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 69.

⁶³ Por. Willard Van Orman QUINE, „Epistemologia znaturalizowana”, w: Willard Van Orman QUINE, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. Barbara Stanosz, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986, s. 119 [106–125].

⁶⁴ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 72.

⁶⁵ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 73.

⁶⁶ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 75.

istoty ludzkie w zdolność rozpoznawania prawd logicznych, wymaga apriorycznego odwołania do rozumu, niebędącego wyłącznie efektem rozwoju zdolności adaptacyjnych, lecz ich warunkiem. Rozum nadaje bowiem kierunek procesowi ewolucji, w którym uczestniczy świadomość, i nie można powiedzieć, że jest on jej produktem.⁶⁷ Nagel przekonuje zatem, że rozum, będąc warunkiem szeroko pojętych zdolności poznawczych, musi być wcześniejszy niż wyjaśnienia ewolucyjne, ponieważ to z niego czerpią one swoje uzasadnienie. Zdolność unikania sprzeczności, subsumpcja konkretnych przypadków pod zasady ogólne oraz zdolność ich potwierdzania lub dementowania na podstawie obserwacji to również fenomeny, których wyjaśnienie wymaga odwołania do rozumu.⁶⁸ Nagel podsumowuje te rozważania, wskazując, że teoria ewolucji musi opisać „rozwój świadomości jako instrumentu transcendencji, zdolnego pojmować obiektywną rzeczywistość i obiektywne wartości”.⁶⁹ To właśnie rozum jest gwarancją istnienia obiektywnych, niezależnych od poznającego umysłu prawd, na których opieramy nasze teorie naukowe.⁷⁰ Autor pracy **Umysł i kosmos** przekonuje również, że wytłumaczenie zjawiska racjonalności — tak jak w przypadku umysłu — wymaga ujęcia tematu od strony konstytutywnej i historycznej.⁷¹ Podkreśla, że jeśli emergencja okazałaby się dobrym wyjaśnieniem wariantu konstytutywnego, to scenariusz historyczny powinien mieć formę teleologiczną lub intencjonalną.⁷² Wyjaśnienie tych zagadnień pozwoliłoby również wytłumaczyć źródła fenomenu pojmovalności, wskazując na swego rodzaju dyspozycje przyrody do stwarzania istot zdolnych do pojmovania.⁷³

W końcowej części rozdziału Nagel referuje argumentację Rogera White’a dotyczącą swego rodzaju fałszywej świadomości rozumowania materialistycznego. Redukcjonistyczne poszukiwania genezy życia za wszelką cenę odrzucają hipotezę projektu, nie dostrzegając, że to właśnie ona pozwala odróżnić zjawiska celowe

⁶⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 75.

⁶⁸ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 77.

⁶⁹ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 79.

⁷⁰ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 79.

⁷¹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 79.

⁷² Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 81.

⁷³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 79.

od przypadkowych.⁷⁴ Ponieważ materialista nie chce przyjąć wyjaśnienia odwołującego się do przypadku, zaś hipotezę projektu traktuje jako nienaukową, stara się ugruntować genezę życia w prawach fizycznych.⁷⁵ White twierdzi jednak, że pod względem prawdopodobieństwa nieintencjonalne ukierunkowanie praw fizycznych niczym nie różni się od hipotezy przypadku.⁷⁶ Nagel przekonuje zaś, że „każdy argument z projektu zależny jest od bardziej restrykcyjnego założenia ogólnego co do typu rzeczy, które mógłby chcieć wytworzyć projektant”.⁷⁷ Z tego względu hipoteza intencjonalna jest zawsze ograniczona założeniami dotyczącymi motywów poprzedzających wystąpienie intencji i dlatego nie można tłumaczyć istnienia żadnego zjawiska intencjonalnym ukierunkowaniem, jeśli nie ma się dostępu do motywów stojących za działaniem projektanta.⁷⁸

Dlatego Nagel skłania się ku wyjaśnieniu z ducha arystotelesowskiemu,⁷⁹ które określa mianem teleologii naturalnej i odróżnia je od scenariusza intencjonalnego (kreacjonistycznego), hipotezy przypadku oraz wariantu nieukierunkowanych praw fizycznych.⁸⁰ Jeśli chcemy uniknąć błędu wyeksponowanego przez Rogera White'a, teleologia naturalna nie powinna odwoływać się do intencji lub motywów.⁸¹ Nagel proponuje, aby zastąpić je koncepcją, w ramach której wartość występuje w charakterze stopniowo osiąganego *telos* rozwoju przyrody.⁸² Proponowany przez Nagela światopogląd zbudowany jest na dwóch założeniach: ponadczasowe prawa fizyki nie mogą być całkowicie deterministyczne, zaś prawa samoorganizacji materii muszą faworyzować warianty ewolucyjne dążące do wytworzenia bardziej złożonych układów charakteryzujących życie.⁸³ Celem opisywanego scenariusza jest wyjaśnienie występowania rozumu, powstania organi-

⁷⁴ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 82.

⁷⁵ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 82.

⁷⁶ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 83.

⁷⁷ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 83.

⁷⁸ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 83.

⁷⁹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 85.

⁸⁰ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 83–84.

⁸¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 84.

⁸² Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 84.

⁸³ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 84–85.

zmów fizycznych oraz rozwinięcia przez nie świadomości.⁸⁴ Wypracowanie takiego światopoglądu odpowiadałoby więc na niedostatki omawianych w pracy **Umysł i kosmos** rozwiązań redukcjonistycznych.

Rozdział czwarty podejmuje kwestię istnienia i znaczenia wartości. Nakreślony przez Nagela program teleologii naturalnej w centrum przedsięwzięcia filozoficznego postawił wartość niezależną od intencji projektanta. Zgodnie z tym ujęciem ewolucja Wszechświata jest nakierowana na określony *telos*, zatem na pewną wartość, która immanentnie napędza cały proces.⁸⁵ W tym znaczeniu trafność etyki jest warunkiem możliwości realizacji projektu teleologii naturalnej. Należy więc bliżej rozpatrzyć status i rolę wartości. Początkowo Nagel podkreśla, że istnienie wartości, podobnie jak świadomość i zagadnienia poznawcze, wymyka się wyjaśnieniom naukowego naturalizmu.⁸⁶ W wypadku problemu statusu wartości przyjmuje możliwość dwóch rozwiązań: realistycznego i subiektywistycznego.⁸⁷ Subiektywistyczna interpretacja wartości przedstawia je jako wypadkową postaw i dyspozycji. Z kolei wariant realistyczny zakłada coś odwrotnego, to znaczy konieczność odkrycia pewnego wzorca, do którego trzeba następnie dopasować odpowiednią postawę etyczną.⁸⁸ Innymi słowy: zdaniem realisty prawdy moralne nie mogą być uzależnione od dyspozycji. Autor książki **Umysł i kosmos** przyznaje, że jest etycznym realistą. Za zaletę tego stanowiska uznaje to, że nie prowadzi ono do hipostazowania osobnej sfery rzeczywistości, która jest nośnikiem wartości moralnych.⁸⁹ Nagel pyta również o konsekwencje takiej koncepcji wartości dla idei porządku przyrody.⁹⁰ W tym kontekście referuje stanowisko Sharon Street, która twierdziła, że realizmu moralnego nie sposób pogodzić z darwinowską koncepcją ewolucji.⁹¹ Na tej podstawie Street wyciągnęła wniosek, że realizm moralny musi być błędny, zaś Nagel odwraca to rozumowanie: „skoro realizm moralny jest prawdziwy, darwinowski scenariusz wyjaśniający motyw sto-

⁸⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 84.

⁸⁵ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 89.

⁸⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 89–90.

⁸⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 90.

⁸⁸ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 91.

⁸⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 92, 95.

⁹⁰ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 95.

⁹¹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 95.

jące za sądami moralnymi musi być błędny — wbrew powszechnemu konsensusowi środowiska naukowego, które je popiera”.⁹² Zdaniem Street sądy wartościujące to efekty doboru naturalnego w tym sensie, że pewne motywacje i dyspozycje zwiększyły gatunkową sprawność reprodukcyjną istot ludzkich, zahamowały niektóre zachowania agresywne i uczyniły możliwą współpracę społeczną.⁹³ Dla moralnego subiektywisty jest to wyjaśnienie w pełni satysfakcjonujące, jednak realista nie może go przyjąć.⁹⁴ Nagel zgadza się z konkluzjami Street w tej mierze, że „nasze wrażenia wartości, rozumiane realistycznie, są z darwinowskiej perspektywy całkowicie bezpodstawne”.⁹⁵

Podobnie jak w przypadku świadomości i poznania, również wartości należy rozpatrywać w kontekście historycznym (jaki musi być Wszechświat i proces ewolucyjny, aby mogły powstać obiekty etyczne?) i konstytutywnym (jaka jest natura człowieka przy założeniu, że realizm to stanowisko trafne?).⁹⁶ Zajmując się tym drugim zagadnieniem, Nagel podkreśla, że istoty ludzkie muszą być nie tylko zdolne do odkrywania wartości, bowiem są również podatne na motywacje z ich strony.⁹⁷ Zdolności motywacyjnych nie powinno się jednak definiować w kategoriach przyczynowych, gdyż ich charakter jest bardziej skomplikowany niż oddziaływanie fizyczne i odbywa się z udziałem wolnej woli.⁹⁸ Nagel to wprawdzie inkompatybilista, zaznacza jednak, że w kontekście rozważań prowadzonych w książce **Umysł i kosmos** stanowisko dotyczące wolnej woli jest sprawą drugorzędną i być może istnieje szansa pogodzenia realizmu z determinizmem.⁹⁹ Kluczowe zaś jest to, że realizmu nie sposób pogodzić z darwinowską teorią źródeł motywacji działania.¹⁰⁰ Dwie najważniejsze cechy realistycznej koncepcji wartości są więc następujące: istnienie wartości to podstawowy rodzaj prawdy, zaś wy-

⁹² NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 96.

⁹³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 97.

⁹⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 99.

⁹⁵ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 99.

⁹⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 101.

⁹⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 101.

⁹⁸ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 102.

⁹⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 102.

¹⁰⁰ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 102.

jaśnienia motywacyjnego nie można zredukować ani do podstawy psychologicznej, ani fizycznej.¹⁰¹ Oznacza to, że aby wyjaśnić działanie człowieka, należy, oprócz fizjologii i pragnień, uwzględnić również zdolność sądenia.¹⁰² Jest ona podstawą rozpoznawania wartości, zaś sądy normatywne umożliwiają wypracowywanie określonej postawy, łącznie z rewizją wcześniej obranego kierunku działania.¹⁰³ W tym kontekście Nagel przejmuje określenie Scanlona, który nazywał ludzi „podmiotami postaw czułych na sąd”.¹⁰⁴ Ostatecznie więc, nawet jeśli zjawiska, takie jak ból czy przyjemność, można wyjaśnić w duchu reduktywnym (jako dyspozycje do unikania jednego i skłaniania się w stronę drugiego), to przewaga wytłumaczenia emergentnego polega na tym, że ujmuje ono aspekt motywacyjny na sposób, który pozwala zachować jednolitą koncepcję podmiotu.¹⁰⁵ Trafność stanowiska realizmu pozwala również ugruntować rozum praktyczny w roli jednej z władz poznawczych.¹⁰⁶

Ostatni wątek podjęty przez Nagela to określenie warunków, które powinien spełniać scenariusz historyczny w odniesieniu do wartości. Potrzebna jest zatem taka interpretacja ewolucji biologicznej, na gruncie której wartość ma status rzeczywisty. Ponieważ nieodłącznym elementem historii wartości jest ból, zdaniem Nagela trudno byłoby ją przedstawić jako teleologię z gruntu optymistyczną.¹⁰⁷ Nagel przekonuje następnie, że historia ta pokrywa się z historią życia, bowiem już pierwsze formy żywe w pewnym sensie „posiadały dobro”.¹⁰⁸ Zjawisko to dotyczy nawet bakterii, ponieważ może ona funkcjonować w sposób prawidłowy lub nieprawidłowy,¹⁰⁹ innymi słowy: dobry lub zły. Nagel rozwija omawiany scenariusz w wielkim skrócie, od obserwacji dotyczącej „posiadania dobra” przechodzi do wystąpienia świadomych istot zdolnych do identyfikowania dobra i zła oraz

¹⁰¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 103.

¹⁰² Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 104.

¹⁰³ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 104.

¹⁰⁴ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 103.

¹⁰⁵ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 103.

¹⁰⁶ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 104.

¹⁰⁷ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 105.

¹⁰⁸ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 105.

¹⁰⁹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 105.

podejmowania określonych działań w świetle owych rozpoznań.¹¹⁰ Poszukując wyjaśnienia własnych motywów, ludzie musieli rozpoznać realność ogólności etycznej, czyli musieli dostrzec, że pewne działania są dobre lub złe nie tylko „dla nich samych”, lecz również dla całej zbiorowości.¹¹¹ Nagel przekonuje, że realistyczna koncepcja wartości pozwala także odkrywać ich obecność w życiu stworzeń pozbawionych rozumu praktycznego. Za Scalonem przyjmuje, że ścięcie wiekowego dębu to zachowanie naganne i bezduszne, a skoro tak, to ów dąb musi uosabiać pewną wartość.¹¹² Scenariusz historyczny powinien zatem wyjaśnić dwie sprawy: pojawienie się różnorodnych wartości uosabianych przez istoty żywe zdolne do posiadania dobra (kwestia ta pokrywa się z wyjaśnieniem pochodzenia życia) oraz ich motywy do działania zgodne ze zdolnościami rozpoznawania wartości.¹¹³ Wytlumaczenie drugiej kwestii wymaga czegoś więcej niż odwołania do zdolności poznawczych, ponieważ dotyczy rozumu praktycznego, a więc zdolności do reagowania na podstawie rozpoznania epistemologicznego.¹¹⁴ Nagel twierdzi też, że takie ujęcie realizmu odpowiada na intuicje stojące za stanowiskiem subiektywistycznym, ponieważ uwypukla związek wartości z różnymi formami życia. Wartości jest zatem tak wiele, jak wiele istnieje form żywych. Nie jesteśmy zdolni do wyobrażenia sobie wszystkich możliwych wariantów i często nie potrafimy powiedzieć, jak bardzo nielokalny charakter mogą posiadać te wartości, które sami przyjmujemy.¹¹⁵

W kontekście historycznym Nagel ponownie odrzuca możliwość wyjaśnienia przyczynowego i przekonuje, że tylko wariant intencjonalny lub teleologiczny można uzgodnić z zarysowanym scenariuszem.¹¹⁶ Ponieważ ludzie potrafią dostrzec obiektywne powody do podjęcia określonego działania, to można wierzyć w istnienie wartości w rozumieniu realistycznym, a skoro tak, to „musimy uznać powstanie i ewolucję życia za coś więcej niż tylko historię rozwoju organizmów

¹¹⁰ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 106.

¹¹¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 106.

¹¹² Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 106.

¹¹³ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 109.

¹¹⁴ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 107.

¹¹⁵ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 107.

¹¹⁶ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 108.

samoreprodukujących się, jak to widzimy w scenariuszu Darwina”.¹¹⁷ Dla teorii doboru naturalnego wartość może być jedynie skutkiem ubocznym ewolucji, zaś Nagel koryguje to stanowisko, przekonując, że powinniśmy postrzegać sprawę odwrotnie: „życie istnieje, ponieważ jest warunkiem koniecznym istnienia wartości”.¹¹⁸ Zgodnie z hipotezą teleologiczną formy żywe są determinowane nie tylko za sprawą amoralnych praw chemii i fizyki, lecz również dzięki pewnej „kosmicznej predyspozycji do kształtowania życia, świadomości i nieodłącznej od nich wartości”.¹¹⁹ Nagel zauważa, że jego hipotezy zostaną najpewniej zignorowane przez współczesne środowiska naukowe, zwraca jednak uwagę, że obecnie nie posiadamy nawet spekulatywnego wyjaśnienia możliwości powstania na skutek ewolucji chemicznej z materii nieożywionej tak złożonego układu jak samoreprodukująca się komórka sterowana przez DNA. Zaznacza również, że jest to trudność dostrzegana nie tylko przez zwolenników teorii inteligentnego projektu.¹²⁰ Naturaliści tacy jak Francis Crick opowiadają się za teorią kierowanej panspermii głoszącą, że życie na Ziemi powstało za sprawą ingerencji wysokorozwiniętej obcej cywilizacji.¹²¹ Scenariusz Cricka Nagel wydaje się oceniać jako wyjaśnienie na poły fantastyczne, wymagające odwołania do „cudu”.¹²² Propozycja teleologii naturalnej jest alternatywą, która nie potrzebuje tego rodzaju ugruntowania. Ponadto w ramach tego scenariusza możemy znaleźć miejsce dla innego typu teleologii związanej z działaniem intencjonalnym, co wydaje się niemożliwe w paradygmacie materialistycznym. Powstanie istot żywych wyjaśnia teleologia naturalna, jednak wraz z ich narodzinami potrzebujemy również wyjaśnień intencjonalnych, bowiem jedynie one mogą objąć spektrum rozmaitych decyzji podmiotów świadomych. Teleologia intencjonalna powołuje zatem do życia nowy rodzaj wartości: dzięki niej Wszechświat może decydować się na określone ścieżki rozwoju, uosabiane przez decyzje i wybory bytów świadomych.¹²³

¹¹⁷ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 108–109.

¹¹⁸ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 110.

¹¹⁹ NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 110.

¹²⁰ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 110.

¹²¹ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 111.

¹²² Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 111.

¹²³ Por. NAGEL, *Umysł i kosmos...*, s. 111.

Zdaniem Nagela wywód przedstawiony w książce **Umysł i kosmos** nie przedstawia rozstrzygających argumentów, podąża natomiast ścieżką komparatywną i oferuje pewną alternatywę dla dominujących stanowisk.¹²⁴ Chciałbym w związku z tym ocenić niektóre wątki rozważań Nagela i zaproponować kilka możliwości kontynuacji prowadzonych przez niego rozważań. Jednym z interesujących motywów rozwijanych na kartach omawianej tu książki jest przeciwstawienie wyjaśnień intencjonalnych oraz idei teleologii naturalnej. We wstępie autor omawianego tekstu podkreślał, że chociaż żywi wdzięczność dla zwolenników teorii ID z powodu dostarczonej przez nich argumentacji, to jednak nie jest skłonny przyjąć hipotezy projektu, gdyż uważa się za ateistę.¹²⁵ W rozdziale trzecim pobudki odrzucenia teorii inteligentnego projektu zyskują naukowy kontekst, gdy autor rozważa intencjonalny scenariusz wyjaśnienia genezy życia będący alternatywą dla hipotezy przypadku oraz materialistycznego wariantu nieukierunkowanych praw fizycznych. Nagel odrzuca scenariusz intencjonalny, ponieważ jego zdaniem nie można go utrzymać bez odwołania do motywów projektanta.¹²⁶ Innym kłopotem związanym z postawą intencjonalną jest powiązanie teleologii z transcendentnym bytem i wyniesienie jej poza nawias porządku przyrody.¹²⁷ Można powiedzieć, że taka postawa skutkuje naukową stagnacją, zwalnia z konieczności poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, jakie własności musi posiadać Wszechświat, aby na drodze jego ewolucji powstały byty świadome. Nagel przekonuje, że na gruncie intencjonalnym wytłumaczenia wymaga jedynie fizyczna możliwość istnienia DNA i dlatego kreacjonizm „wyjaśnia fizyczną możliwość tkwiącą w DNA tak samo, jak wyjaśnia fizyczną możliwość tkwiącą w samolocie, telefonie czy komputerze. Wszystkie te możliwości tłumaczy sama fizyka: jedynie ich urzeczywistnienie wymaga projektanta”.¹²⁸ Z punktu widzenia kreacjonisty biologiczna i mentalna organizacja nie mogą zatem być elementem porządku przyrody.¹²⁹ Z kolei na początku wywodu Nagel przekonywał, że jego rozważania nie odwołują się do idei projektanta, bowiem ich celem jest ukazanie komplikacji wewnętrznego porządku

¹²⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 113.

¹²⁵ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 18.

¹²⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 83.

¹²⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 86.

¹²⁸ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 86.

¹²⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 86.

przyrody.¹³⁰

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na pewną nieścisłość terminologiczną, która może skrywać głębszy problem natury pojęciowej. Nagel zdaje się utożsamiać stanowisko teoretyków inteligentnego projektu z kreacjonizmem. Początkowo deklaruje wdzięczność zwolennikom ID za ich krytyczne argumenty przeciwko neodarwinizmowi, podkreśla jednak, że nie przyjmuje wysuwanej przez nich hipotezy projektu. Następnie omawia scenariusz intencjonalny dotyczący genezy życia i wiąże go bezpośrednio z hipotezą projektu oraz projektanta. Podczas rozwijania tych wątków Nagel zamiennie określa scenariusz intencjonalny mianem kreacjonizmu, co sprawia wrażenie, jakoby uznawał te pojęcia za synonimiczne. Można zatem podejrzewać, że jego zdaniem scenariusz intencjonalny obejmuje również stanowisko zwolenników ID. Jednakże w takim wypadku byłoby to utożsamienie oparte na błędnych przesłankach. Jedną z podstawowych różnic między kreacjonizmem a teorią inteligentnego projektu dotyczy bowiem tożsamości projektanta.¹³¹ Zwolennicy ID przekonują, że sama zdolność rozpoznania projektu nie obliguje do żadnych tez odnośnie natury stojącego za nim bytu. Nagel zaś nie tylko wiąże scenariusz intencjonalny z transcendentnym, pozaświatowym, boskim bytem — zgłasza również wątpliwość odnośnie do możliwości poznania intencji tego rodzaju istoty. We wstępie książki **Umysł i kosmos** jako główne źródła inspiracji wymienieni zostali Michael Behe oraz Stephen Meyer. Obydwaj naukowcy to niewątpliwie zasłużone postaci, które przyczyniły się do rozwoju teorii inteligentnego projektu. Gdyby jednak Nagel sięgnął do tekstów innego ważnego teoretyka, którym jest William Dembski, być może uniknąłby niefortunnego pomieszania kreacjonizmu z teorią ID. W książce zatytułowanej **Wnioskowanie o projekcie** Dembski wyraźnie odróżniał koncepcję projektu od idei projektanta i wskazywał, że zdolność rozpoznawania projektu nie implikuje żadnych wniosków na temat projektanta: „możemy ustalić, czy zdarzenie odpowiada wzorcowi, bez wyjaśniania jego przyczyny. Dlatego, choć praktyka wnioskowania o projekcie stanowi pierwszy krok w identyfikowaniu inteligentnego sprawcy, projekt sam w sobie nie wymaga postulowania takiej postaci. Pojęcia projektu, które powstaje w rezultacie wnioskowania o projekcie, nie wolno mylić z inteligentnym spraw-

¹³⁰ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 18.

¹³¹ Por. Dariusz SAGAN, „Teoria inteligentnego projektu a kreacjonizm”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2015, t. XLIII, z. 2, s. 145 [131–150], <https://tiny.pl/9I2bm> [24.09.2021].

stwem”.¹³² W terminologii Nagela można zatem powiedzieć, że możliwość rozpoznania scenariusza intencjonalnego nie wymusza przyjęcia żadnych konkretnych tez (a w szczególności tez ontologicznych na temat transcendencji lub immanencji) odnośnie do źródła intencjonalności. Ustalenia Dembskiego niewątpliwie komplikują charakter scenariusza intencjonalnego, trudno jednak powiedzieć, czy uwzględniając je, Nagel inaczej oceniałby tę alternatywę światopoglądową. Odseparowanie idei projektu od projektanta wydaje się nieco zacierać różnicę między scenariuszem intencjonalnym a teleologicznym. Można zatem postawić pytanie, czy proponowany przez Nagela światopogląd naturalizmu teleologicznego można pogodzić z teorią inteligentnego projektu. W końcowych partiach rozdziału czwartego Nagel sugerował, że teleologia naturalna musi obejmować również teleologię intencjonalną, ponieważ na wyższych etapach ewolucji jest ona niezbędna do wyjaśnienia motywów podmiotów świadomych.¹³³ W ujęciu Dembskiego główną rolę odgrywa możliwość rozpoznania wzorca pozwalającego rozstrzygnąć, czy dane zjawisko trzeba uznać za projekt, czy też za dzieło przypadku. Wzorzec ten nie wiąże się bezpośrednio z motywami projektanta, niemniej wskazuje on na aktywność celową. Problemów tych nie sposób jednak rozstrzygnąć w ramach tego omówienia.

Do wyводу Nagela trzeba natomiast zgłosić kilka zastrzeżeń natury historycznej. Historyczna rekonstrukcja genezy problemu dotyczącego relacji umysł-ciało jest bardzo uproszczona, co do pewnego stopnia może usprawiedliwiać zwięzłość książki. Wkradły się do niej jednak mylące nieścisłości, czego nie da się już rzucić na karb objętości tekstu. Nagel sugeruje, że źródłem problemu należy upatrywać w siedemnastowiecznej rewolucji naukowej, z której wyłoniła się obiektywistyczna koncepcja rzeczywistości. Jako głównych winowajców wskazuje Galileusza oraz Kartezjusza i podkreśla, że „doprowadzili do krytycznego rozłamów konceptualnego, sugerując, że nauki fizyczne powinny dostarczać matematycznie precyzyjnego, ilościowego opisu rzeczywistości zewnętrznej”.¹³⁴ Wyłaniająca się z ich starań obiektywna koncepcja rzeczywistości zmarginalizowała rolę przedstawień subiektywnych, a właściwie wykluczyła je z całego modelu świata. Wraz

¹³² William A. DEMBSKI, **Wnioskowanie o projekcie. Wykluczenie przypadku metodą małych prawdopodobieństw**, przeł. Zbigniew Kościuk, *Seria Inteligentny Projekt*, Fundacja En Arche, Warszawa 2021, s. 258.

¹³³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 111.

¹³⁴ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 37.

z nimi usunięte zostały również intencje oraz cele, a nawet sam ludzki umysł.¹³⁵ Nagel wyraźnie podkreśla, że do stworzenia „ascetycznej czasoprzestrzennej koncepcji obiektywnej rzeczywistości fizycznej”,¹³⁶ której autorami są Galileusz i Kartezjusz, konieczne było zatem konceptualne usunięcie wspomnianych elementów świata.

W tym miejscu każdy czytelnik zaznajomiony z tekstami autora **Zasad filozofii**,¹³⁷ może doznać lekkiego szoku. Kartezjusz, który całą swoją koncepcję poznania oparł na fundamencie umysłu (*ego cogito*) miałby być odpowiedzialny za jego wykluczenie z nowożytnego modelu świata? Słynna formuła *cogito ergo sum* wprowadzona najpierw w **Rozprawie o metodzie**,¹³⁸ a następnie zmodyfikowana¹³⁹ w **Medytacjach o filozofii pierwszej**¹⁴⁰ wskazuje oczywiście na świadomość jako fundament wszelkich osiągnięć epistemologicznych. W dodatku już na następnej stronie po wygłoszeniu tej brawurowej obserwacji Nagel precyzuje, że Kartezjusz odpowiada za dualistyczne ujęcie rzeczywistości, w której umysł i materia są nieredukowalnie odrębne i w pewien sposób oddziałują na siebie nawzajem.¹⁴¹ Rzeczywiście należy się zgodzić, że w światopogląd Kartezjusza wpisany jest podział na substancję myślącą i materialną, a w efekcie rzeczywistość zostaje podzielona na dwie sfery — co powszechnie określa się mianem dualizmu — połączone ze sobą w niejasny sposób. Jednakże już na tej podstawie widać, że wykluczenie umysłu z rzeczywistości pośrednio przypisane Kartezjuszowi stroną wcześniej jest rażącym błędem, w dodatku obalonym na podstawie następstw płynących z kolejnych tez formułowanych przez Nagela. W najlepszym wypadku można

¹³⁵ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 37.

¹³⁶ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 37.

¹³⁷ Por. DESCARTES, **Zasady filozofii**, przeł. Izydora Dąmbska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1960.

¹³⁸ Por. DESCARTES, **Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach**, przeł. Wanda Wojciechowska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 38.

¹³⁹ Por. Ferdinand ALQUIÉ, **Kartezjusz**, przeł. Stanisław Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 62, 85–86, 92.

¹⁴⁰ „*Ja jestem, ja istnieję*», musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem” (DESCARTES, **Medytacje o pierwszej filozofii**, t. 1, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski, *Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy filozofowie*, t. 11, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 31.

¹⁴¹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 38.

to nazwać nieścisłością, która wkradła się do wyводу na skutek nieuprawnionej ekstrapolacji obiektywistycznego stanowiska Galileusza na filozofię autora **Rozprawy o metodzie**. Jednak Nagel twierdzi, że „stanowisko dualistyczne definiuje nauki fizyczne poprzez wykluczenie z ich obszaru zainteresowań tego, co mentalne”.¹⁴² Zatem w ujęciu autora książki **Umysł i kosmos** mamy u Kartezjusza do czynienia z substancją myślącą i jednoczesnym wykluczeniem „tego, co mentalne” z obszaru zainteresowań nauki. Nagel nie precyzuje jednak — zaś w świetle tak karkołomnych tez wydaje się to absolutnie konieczne — jaka relacja łączy substancję myślącą z owym wykluczonym obszarem mentalnym. Sam Kartezjusz wiązał bowiem takie zjawiska jak czucie, chcenie lub pożądanie¹⁴³ — zatem niektóre przykłady tego, co dziś określamy mianem stanów mentalnych — ze sferą subiektywności. To wszystko pokazuje, że przedstawionej przez Nagela rekonstrukcji genezy problemu umysł-ciało miejscami wyraźnie brakuje pojęciowej precyzji i solidnych podstaw historycznych. Być może jest to pochodna zbyt dużego uproszczenia opozycji między sferą subiektywną a obiektywną, co w przypadku takiego autora jak Nagel, dla którego problem ten stanowił przez lata jeden z głównych obiektów zainteresowań, byłoby jednak nieco zaskakujące.

Można by odpowiedzieć na ten zarzut, że Nagel omówił relację między subiektywnym a obiektywnym ujęciem rzeczywistości znacznie szerzej w swojej wcześniejszej pracy zatytułowanej **Widok znikąd**. Jest to oczywiście prawda, jednakże w tamtej książce — zaangażowanej przede wszystkim w analityczną debatę między innymi ze stanowiskami Parfita,¹⁴⁴ Kripkego,¹⁴⁵ Strawsona¹⁴⁶ czy Wittgensteina¹⁴⁷ — nie interesowały go wcale historyczne źródła problemu. **Widok znikąd** niewątpliwie bardziej szczegółowo omawiał współczesne aspekty dychotomii subiektywizmu i obiektywizmu, więc nie widać powodu, dla którego te rozbudowane dywagacje miałyby zostać powtórzone w pracy **Umysł i kosmos**. Rzecz jednak w tym, że Nagel wydaje się wcale nie posiadać dobrze ugruntowanej historycznej teorii źródeł problemu umysł-ciało. Natomiast **Umysł i kosmos** to praca, która

¹⁴² NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 38.

¹⁴³ Por. DESCARTES, **Medytacje o pierwszej filozofii...**, s. 34.

¹⁴⁴ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 54–57.

¹⁴⁵ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 57–62.

¹⁴⁶ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 121–128.

¹⁴⁷ Por. NAGEL, **Widok znikąd...**, s. 128–135.

szczególne potrzebuje takiej podbudowy, skoro jej zadaniem jest wyjaśnienie, w jaki sposób różne postaci redukcjonizmu — dualizm to tylko jeden z przykładów — rzutują na rozumienie dziejów kosmosu. Warunkiem koniecznym do osiągnięcia tego celu jest bowiem pogłębiona rekonstrukcja samych dziejów, nie tylko w ich wymiarze przyrodoznawczym, ale także historyczno-teoretycznym. Również kolejne etapy wywodu podnoszą konieczność przedstawienia scenariusza historycznego, który uzupełnia wyjaśnienie konstytutywne. Z pewnością nie będzie to przekonujące dopełnienie, jeśli zostanie oparte na podobnych nieścisłościach historyczno-filozoficznych.

Nagel często stwarza jednak pozory, jakoby za jego wywodem stała przemyślana wizja dziejów. Czytelnikom zaznajomionym z historią filozofii nowożytnej łatwo dostrzec, że nie jest to prawda. Przedstawiona przez niego charakterystyka związków współczesności z okresem nowożytnym wydaje się uproszczoną wersją diagnozy źródeł kryzysu nauki, którą rozwinął Edmund Husserl w tekście **Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna**. W roku 1936 Husserl również podkreślał, że wyłaniający się z nowożytnych nauk obiektywistyczny obraz świata doprowadził do zniekształcenia subiektywnego wymiaru rzeczywistości.¹⁴⁸ Główną winą za ten stan rzeczy — podobnie jak Nagel — obarczył Galileusza,¹⁴⁹ niemniej względem autora **Zasad filozofii** zajmował już bardziej wyważone stanowisko i z jednej strony zarzucał Kartezjuszowi — jeszcze w dziele **Medytacje kartezjańskie** — że padł ofiarą „niedorzecznego transcendentálnego realizmu”¹⁵⁰ poprzez hołdowanie geometrycznemu modelowi wnioskowania, a z drugiej strony kartezjański sceptycyzm traktował jako metodę prowadzącą do odsłonięcia sfery transcendentálnej subiektywności.¹⁵¹ Tym samym zdaniem Husserla Kartezjusz otworzył drogę podjętemu kilka wieków później programowi fenomenologii. Autor **Rozprawy o metodzie** był twórcą nowożytnego obiektywistycznego racjonalizmu, a jednocześnie wprowadził do niego „wywrotowy” motyw transcendentálny, który w ostatecznym rozrachunku pozbawił ów racjona-

¹⁴⁸ Por. Edmund HUSSERL, **Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna**, przeł. Sławomira Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 7–8.

¹⁴⁹ Por. HUSSERL, **Kryzys nauk europejskich...**, s. 53–59.

¹⁵⁰ Edmund HUSSERL, **Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii**, przeł. Andrzej Wajs, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 35.

¹⁵¹ Por. HUSSERL, **Medytacje kartezjańskie...**, s. 1–2.

lizm solidnych podstaw.¹⁵² Jednakże, w ujęciu Husserla, Kartezjusz w żadnej mierze nie zawinił usunięciem świadomości z pola rozważań światopoglądowych, a wręcz przeciwnie, jego zasługą było zwrócenie uwagi — chociaż niewystarczająco konsekwentne — na niedostrzegany wcześniej obszar badań.

Kolejny wątek natury historyczno-filozoficznej, który zasługuje nie tyle na krytykę, ile raczej wymaga pewnego rozwinięcia, dotyczy relacji łączącej książkę **Umysł i kosmos** z niemieckim idealizmem. Nagel otwarcie sytuuje własne stanowisko w kontekście postaci takich jak Schelling czy Hegel.¹⁵³ Pokrewieństwo to nie zostało jednak w żaden sposób bliżej dookreślone, zaś w bibliografii pracy nie znajdziemy ani jednego tekstu wspomnianych filozofów. Sądzę, że ten wątek jest szczególnie wart pogłębienia, bowiem faktycznie istnieją związki między stanowiskami Schellinga, Hegla oraz Nagela. Dotyczą nie tylko antyredukcyjnego kierunku rozważań niemieckich idealistów (rzecz jasna, imputowanie im *explicite* antyredukcyjnego stanowiska byłoby anachronizmem). Również akcenty teleologiczne, potraktowanie umysłu i rozumu jako etapów ewolucji kosmosu, wskazują na głębsze powinowactwo światopoglądowe. Oczywiście język, którym posługiwali się Schelling i Hegel, wyraźnie różnił się od terminologii Nagela. Zamiast o umyśle mówili raczej o świadomości, zaś analogonem dla pojęcia kosmosu w przypadku Hegla mogą być takie pojęcia jak duch lub Absolut. Różnice terminologiczne nie powinny jednak przesłaniać bliskości ideowej. Sam rdzeń stanowisk Hegla i Schellinga to przeświadczenie o głębokiej współzależności sfery materialnej i umysłowej, która to współzależność staje się wyraźna za sprawą aktywności człowieka na drodze wszechobejmującego procesu ewolucji Wszechświata. Schelling w **Systemie idealizmu transcendentnego** określał to następująco: „Cel najwyższy — stać się dla siebie w pełni przedmiotem — przyroda osiąga dzięki najwyższej i ostatecznej refleksji, jaką jest człowiek, lub, mówiąc ogólniej, to, co nazywamy rozumem, w którym przyroda powraca całkowicie do siebie. Stanowi to jawne świadectwo, że przyroda pierwotnie tożsama jest z tym, co w nas zostaje rozpoznane jako coś inteligentnego i świadomego”.¹⁵⁴

Poza tym ogólnym rysem teoretycznym można jednak wskazać wiele głębiej

¹⁵² Por. HUSSERL, **Kryzys nauk europejskich...**, s. 80–81.

¹⁵³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 22.

¹⁵⁴ Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, **System idealizmu transcendentnego**, przeł. Krystyna Krzemieniowa, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 13.

ulokowanych analogii. Dobrym przykładem może być Hegłowskie ujęcie relacji między pojęciami takimi jak rozum i świadomość a stanowiskiem Nagela. Najwyraźniejszym punktem stycznym jest przedstawienie ludzkiej świadomości jako aspektu ogólniejszej struktury, leżącej u podstaw rzeczywistości, którą zdaniem obydwu filozofów reprezentuje rozum. W rozdziale trzecim Nagel podkreślał, że pojawienie się rozumu należy postrzegać jako świadectwo ewolucyjnego postępu świadomości, zaś „życie każdego z nas jest częścią bardzo długiego procesu budzenia się wszechświata, stopniowo zyskującego świadomość siebie”.¹⁵⁵ Obserwacje te korespondują z ujęciem przedstawionym przez Hegla w **Fenomenologii ducha**, gdzie rozum został opisany jako kolejne stadium ewolucji świadomości (następujące po etapie samoświadomości i formy określanej jako świadomość nieszczęśliwa¹⁵⁶), na którym zyskuje ona pewność własnego istnienia. Mówiąc językiem Hegla: „rozum jest pewnością świadomości, że jest ona wszelką realnością: w taki sposób idealizm wyraża pojęcie rozumu [*ihren*]. Jak świadomość, która występuje jako rozum, ma w sobie tę pewność bezpośrednio, tak samo też bezpośrednio wyraża ją idealizm”.¹⁵⁷ W ujęciu Hegla aktywność świadomości umożliwia zbadanie rozumowej postaci świata, jednak warunkiem skuteczności dociekań jest samozwrotny charakter rozumu, który dzięki temu ustrukturuowaniu może dostrzec własną obecność. W tej mierze Hegel i Nagel reprezentują bardzo zbliżone poglądy. Wydaje się natomiast, że inaczej definiują najwyższy etap ewolucji świata. W ujęciu tego drugiego rozum jest zwieńczeniem ewolucji kosmosu. Z kolei zdaniem pierwszego stanowi on jedno z wyższych stadiów ewolucji świadomości, jednak po nim następuje jeszcze etap ducha (gdzie ulokowane zostały wartości oraz postawy etyczne, a także doświadczenie religii) oraz wiedza absolutna. Trudno znaleźć odpowiedniki tych wyższych szczebli rozwoju fenomenologicznego w koncepcji ewolucji kosmosu Nagela, tropów można jednak szukać w jego teorii wartości. W rozdziale czwartym autor książki **Umysł i kosmos** wypowiada się nieco enigmatycznie. Wskazuje, że wartość jest „czymś dodatkowym”¹⁵⁸ względem świadomości i poznania, ma jednak trudność, żeby jednoznacznie określić dzielące je różnice. Jeśli jednak świadomość jest wyższym eta-

¹⁵⁵ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 78.

¹⁵⁶ Por. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, **Fenomenologia ducha**, przeł. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010, s. 140–171.

¹⁵⁷ HEGEL, **Fenomenologia ducha...**, s. 164.

¹⁵⁸ NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 90.

pem rozwoju organizmów, zaś rozum stanowi ukoronowanie całego procesu, to należy zapytać, w którym momencie ewolucji kosmosu dochodzi do powstania wartości. Hegel opowiada na to pytanie, wprowadzając do swojej koncepcji pojęcie ducha, które jego zdaniem warunkuje powstanie rozumu. Nagel wydaje się zaś unikać nie tylko odpowiedzi, wzbrania się również przed tym, aby postawić samo pytanie. Sugeruje jednak, że zaistnienie życia jest podporządkowane istnieniu wartości, a skoro tak, to pojawienie się wartości w świecie musi być wyższym etapem ewolucji kosmosu.¹⁵⁹

W pracy **Umysł i kosmos** próbuje się pogodzić paradygmat ewolucyjny z antyredukcjonizmem. Jeśli wskazane analogie między stanowiskiem Nagela i Hegla są prawidłowe, to można przyjąć, że również niemiecki idealizm prezentował antyredukcyjny paradygmat ewolucyjny. W tym wypadku rok 1831 wydaje się prawdziwie symboliczną datą dla ewolucjonizmu. Grzegorz Malec wskazywał, że był to okres teologicznych wątpliwości Darwina, który „pod koniec sierpnia 1831 roku [...] otrzymał propozycję podróży dookoła świata na pokładzie okrętu HMS Beagle”.¹⁶⁰ Dla Darwina podróż ta była doświadczeniem formującym, ponieważ właśnie wtedy powstały zręby teorii doboru naturalnego,¹⁶¹ a także doszło do gwałtownego odwrotu od światopoglądu Williama Paleya na rzecz ateizmu: „angielski przyrodnik zdecydowanie odrzucił pogląd o konieczności odwołań do Boga przy próbach wyjaśnienia rzeczywistości przyrodniczej”.¹⁶² Rok 1831 to również data śmierci George’a Wilhelma Friedricha Hegla, a więc umowny kres innego paradygmatu ewolucyjnego, który starał się pogodzić teleologiczny rozwój świata przyrodniczego z ideą Boga, koncepcją świadomości, rozumu i wartości. Można zatem przyjąć, że rok 1831 rozpoczyna proces zastępowania antyredukcyjnego paradygmatu ewolucjonistycznego przez ewolucjonizm redukcyjny oparty na teorii doboru naturalnego. Rozważania te wymagałyby jednak rozwinięcia w postaci osobnego artykułu.

Nieścisłości historyczne oceniam jako największe mankamenty książki Nagela.

¹⁵⁹ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 110.

¹⁶⁰ Grzegorz MALEC, „Kiedy Darwin stracił wiarę w Boga?”, *Diametros* 2016, t. 48, s. 40 [38–54].

¹⁶¹ Wyrazem tego są notatniki z lat 1836–1839 spisane na podstawie refleksji z podróży statkiem HMS Beagle, w których wyraźnie zaznacza się materialistyczne stanowisko Darwina. Por. MALEC, „Kiedy Darwin...”, s. 42.

¹⁶² MALEC, „Kiedy Darwin...”, s. 41.

Trzeba jednakże oddać autorowi sprawiedliwość i powiedzieć, że brak przekonującej teorii historycznej dotyczącej problemu umysł-ciało nie sprawia, że drugi z głównych celów wywodu nie został osiągnięty. Sądzę, że **Umysł i kosmos** dobrze pokazuje, w jaki sposób rozmaite aspekty zagadnienia umysł-ciało mogą wpływać na samo rozumienie kosmosu. Efekt ten został osiągnięty bez uwikłania w dyskusje natury politycznej lub ideologicznej, bowiem Nagel porusza się wyłącznie na gruncie założeń teoretycznych oraz ich implikacji. Omawiane stanowiska zostały zaprezentowane w sposób wyważony, przedstawiono zarówno ich słabe, jak i mocne punkty. Wyeksponowane przez Nagela zbieżności między teizmem i materializmem stanowią w tym kontekście dobry przykład. Choć autorowi książki **Umysł i kosmos** pod wieloma względami bliżej jest do postawy naturalistycznej, to jednocześnie nie waha się wskazać mocnych punktów scenariusza teistycznego. Podkreśla na przykład, że jego przewaga polega na uznaniu realności znacznej części istniejących zjawisk,¹⁶³ podczas gdy materializm dokonuje ich redukcji, co właściwie oznacza, że usuwa je ze swego modelu rzeczywistości. Z kolei przewaga naturalizmu polega w ujęciu Nagela na braku konieczności postulowania transcendentnego źródła porządku fizyczno-mentalnego. Konstruując własną propozycję światopoglądową, Nagel podąża zatem antyredukcjonistyczną ścieżką teistyczną i próbuje adaptować to nastawienie na potrzeby światopoglądu naturalistycznego. Przedsięwzięcie to wydaje się niewykonalne na gruncie obowiązującego dziś materialistycznego paradygmatu neodarwinowskiego i z tego względu konieczna jest pewna nowa postać naturalizmu, porzucająca redukcyjne założenia.

Rozważania Nagela warto jednak uzupełnić o zaproponowaną przez Wilhelma Diltheya teorię światopoglądów, do której zresztą autor pracy **Umysł i kosmos** nawiązuje, stosując pojęcie *Weltanschauung*. Redukcjonizm i antyredukcjonizm reprezentują bowiem dwa różne światopoglądy, zaś Nagel przekonująco omawia ich nieoczywiste konsekwencje teoretyczne. Analizę tę można jednak wzbogacić, ukazując bezpośredni związek między obrazem świata — w terminologii Nagela „całością kosmosu” — a doświadczeniem życiowym, które wyłania się na jego podstawie. W dziele zatytułowanym **O istocie filozofii** Dilthey twierdził, że: „w strukturze światopoglądu zachodzi zawsze wewnętrzne odniesienie doświadczenia życiowego do obrazu świata, odniesienie, z którego zawsze wywieść można pewien

¹⁶³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 30.

ideał życiowy”.¹⁶⁴ Niemiecki filozof przekonywał wprawdzie, że związek ten nie pociąga za sobą „określonej postawy praktycznej”, a w każdym razie tego rodzaju efekt nie jest nigdy założoną z góry intencją światopoglądu,¹⁶⁵ nie oznacza to jednak, że nie okaże się jego skutkiem ubocznym. W świetle fundamentalnych analiz Nagela dotyczących miejsca świadomości, etyki oraz epistemologii na gruncie światopoglądu neodarwinowskiego, warto zapytać, jaki można stąd wywieść ideał życiowy. Jeśli na gruncie materializmu faktycznie — jak przekonuje Nagel — nie jesteśmy w stanie zbudować spójnej teorii podmiotowości, zaś w dziedzinach takich jak poznanie i etyka musimy zrezygnować z kategorii normatywnych, to wyłaniający się stąd obraz świata nie może być przecież obojętny z punktu widzenia celów i dążeń przyjmujących go osób. Brakuje tu miejsca, aby głębiej zmierzyć się z tym zagadnieniem, niemniej połączenie antyredukjonistycznych rozważań Nagela z Diltheyowską teorią światopoglądów wydaje się obiecującym kierunkiem, w którym można rozwijać refleksję na temat społeczno-kulturowych następstw neodarwinowskiego materializmu. Teoria Diltheya mogłaby również posłużyć jako rozwinięcie zaproponowanego przez Nagela światopoglądu naturalizmu teleologicznego.

Ostatnim wątkiem, na którym chciałbym się tu skupić, jest kwestia zasugerowanej przez Nagela konieczności gruntownej rewizji pojęciowej, której powinna podjąć się współczesna filozofia. Autor książki **Umysł i kosmos** wskazuje bowiem, że rozwiązanie problemu umysł-ciało wymaga rewolucji pojęciowej, równie radykalnej jak einsteinowska teoria względności.¹⁶⁶ Konieczność ta jest jego zdaniem efektem dwoistej natury człowieka. Gdy przyglądać się istocie ludzkiej od zewnątrz, jest ona przykładem obiektu fizycznego, jednak rozpatrywana wewnętrznie okazuje się obdarzona stanami mentalnymi, jest więc czymś subiektywnym. Nagel sugeruje, że podstawa takiej identyczności może przenikać cały świat¹⁶⁷ i dlatego adekwatny opis rzeczywistości wymagałby fundamentalnej rewizji pojęciowej, a właściwie ukazuje niezbędność wypracowania nowego języka, opartego na antyredukjonistycznym światopoglądzie. W tej mierze rozważania Nagela wydają się zbieżne z refleksjami polskiego filozofa Marcina Poręby, który

¹⁶⁴ DILTHEY, **O istocie filozofii...**, s. 60.

¹⁶⁵ Por. DILTHEY, **O istocie filozofii...**, s. 61.

¹⁶⁶ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 43.

¹⁶⁷ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 43.

w pracy zatytułowanej **Granice względności** — notabene adaptującej einsteińską teorię względności do współczesnych rozważań filozoficznych¹⁶⁸ — przekonywał, że obiektywność pojęć jest blisko związana z subiektywną sferą wrażeń (inaczej czuć lub qualiów), i sugerował, że do wyrażenia owej tożsamości niezbędne jest ukucie nowych pojęć: „Najdalej idącym wątkiem rozważań, które snułem w tym eseju, była hipoteza ścisłego, bliskiego identyczności związku między pojęciami a wrażeniami. [...] To właśnie tu w pierwszym rzędzie przydałoby się jakieś nowe pojęcie”.¹⁶⁹ Poręba sugeruje, że wiele problemów na gruncie epistemologii oraz filozofii umysłu wynika z ostrego przeciwstawienia pojęć i wrażeń.¹⁷⁰ Oprócz tego Poręba również opowiadał się otwarcie przeciwko redukcjonizmowi w kontekście natury qualiów oraz własności intencjonalnych.¹⁷¹ Kolejne zbieżności w rozważaniach obydwu filozofów to argumentacja wymierzona przeciwko stanowisku funkcjonalizmu¹⁷² oraz wskazanie ograniczeń wyjaśniania przyczynowego. Nagel wyraźnie pokazuje ograniczenia opartego na przyczynowości scenariusza konstytutywnego i sugeruje przewagę teorii budowanych na fundamencie intencjonalnym lub teleologicznym.¹⁷³ Twierdzi również, że przyczynowość nie oferuje dobrych wyjaśnień na polu etyki i dlatego ludzkiej zdolności do kierowania się wartościami nie należy rozumieć w kategoriach przyczynowych, lecz motywacyjnych.¹⁷⁴ Poręba natomiast przyjmował, że „przyczynowość nie jest [...] zagadnieniem dla metafizyki fundamentalnym”¹⁷⁵ i sugerował, że w dwudziestym wieku kategoria przyczynowości zaczęła być traktowana jako uszczegółowienie bardziej fundamentalnej problematyki, dotyczącej form logicznych oraz „właściwej im symetrii”.¹⁷⁶ Wprowadził także idee oddziaływania nieprzyczynowego i rozważał możliwość translacji własności przyczynowo-funkcyj-

¹⁶⁸ Por. Marcin PORĘBA, **Granice względności**, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2014, s. 20.

¹⁶⁹ PORĘBA, **Granice względności...**, s. 296.

¹⁷⁰ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 271.

¹⁷¹ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 239.

¹⁷² Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 43–45; PORĘBA, **Granice względności...**, s. 213–227.

¹⁷³ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 62.

¹⁷⁴ Por. NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 102.

¹⁷⁵ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 291.

¹⁷⁶ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 290.

nalnych na własności zjawiskowe oraz intencjonalne.¹⁷⁷

Obydwaj filozofowie zdają się jednak różnić, jeśli chodzi o próby dookreślenia punktu zetknięcia sfery obiektywnej i subiektywnej. Nagel przekonuje bowiem, że w centrum rzeczywistości jest umysł (niekiedy nazywany przez niego rozumem), zaś Poręba wskazuje na pewien szerszy fenomen nazywany względnością, którego rozum stanowi zaledwie jedno z wielu możliwych uszczegółowień. Stanowisko przedstawione na kartach **Granice względności** jest zatem wyrazem zmiany przekonań względem wcześniejszej książki Poręby zatytułowanej **Możliwość rozumu**, gdzie podobnie jak Nagel postrzegał jeszcze kwestię rozumu jako centralne zagadnienie dla rozważań filozoficznych.¹⁷⁸ Warto jednak rozważyć, czy perspektywa zaproponowana przez Porębę w eseju **Granice względności** może być odpowiedzią na wyzwanie rzucone przez Nagela opozycji materializm-antyredukcjonizm. Obydwu filozofów niewątpliwie łączy przekonanie, że dla filozofii konieczne jest wypracowanie nowego paradygmatu. Nagel akcentuje przede wszystkim potrzebę stworzenia nowej pojęciowości i zbudowanego na jej podstawie języka, który przekraczałby dualistyczne paradoksy redukcjonizmu, jednocześnie nie zarzucając optyki naturalistycznej. Poręba podziela przekonanie dotyczące niezbędności nowego języka — przede wszystkim umożliwiającego wyrażenie tożsamości wrażeń i pojęć — a ponadto łączy to zagadnienie z potrzebą opracowania nowej metafizyki (jednak tego przedsięwzięcia bezpośrednio nie podejmuje w swoim eseju¹⁷⁹).

Na koniec chciałbym jeszcze poruszyć kilka kwestii wydawniczych. Książka została wydana w atrakcyjnej oprawie graficznej, zawiera również indeks rzeczowy. Muszę jednak zaznaczyć, że niektóre fragmenty tłumaczenia Moniki Bartosik wydają się nadmiernie komplikować złożoną problematykę tekstu Nagela, zaś strona korektorska nie ustrzegła się przed literówkami oraz niedociągnięciami składniowo-stylistycznymi. Pod względem językowym pozycja ta wyraźnie odstaje od translatorskich osiągnięć Cezarego Cieślińskiego, Adama Romaniuka oraz Michała Szczubiałki, a więc dotychczasowych tłumaczy dorobku Nagela. Rażą w niej liczne anglicyzmy, powtórzenia angielskiej składni oraz niejasne w polsz-

¹⁷⁷ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 251–252.

¹⁷⁸ Por. Marcin PORĘBA, **Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki**, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 27.

¹⁷⁹ Por. PORĘBA, **Granice względności...**, s. 272.

czyżnie metafory.¹⁸⁰ Biorąc pod uwagę literacką sprawność Thomasa Nagela, można założyć, że językowe mankamenty tłumaczenia książki **Umysł i kosmos** nie zostaną przeoczone przez jego wiernych czytelników. Należy jednak docenić starania Fundacji En Arche prowadzące do wypełnienia istotnej luki wydawniczej w zakresie tłumaczeń dorobku Thomasa Nagela. Udostępnienie tej pozycji polskiemu czytelnikowi jest niewątpliwie istotnym osiągnięciem, nie tylko z punktu widzenia filozofii oraz akademickiej debaty. Rozważania Nagela najpewniej przyciągną adeptów szkoły analitycznej, sędzę jednak, że zasługują na uwagę każdego filozofa zainteresowanego rzetelną pracą myślową. Ponadto jest to książka istotna nie tylko w kontekście akademickich dyskusji. Wpisuje się bowiem w kontekst znacznie szerszej debaty kulturowej, toczzonej między scjentyzmem a teizmem. Podejrzewam, że również na tym polu Nagel ma wiele do zaoferowania czytelnikom. W interesujący sposób punktuje słabe i mocne strony obydwu tych stanowisk, jednocześnie wskazując możliwość obrania trzeciej drogi, mającej potencjał pogodzenia zwaśnionych światopoglądów. Polscy czytelnicy wychowani na tekstach Dawkinsa — obecnych w naszej kulturze intelektualnej co najmniej od roku 1994¹⁸¹ — mieli dotychczas niewiele okazji, aby zapoznać się z przemyślaną argumentacją wymierzoną przeciwko stanowisku neodarwinowskiemu. **Umysł i kosmos** z wielkim powodzeniem zapełnia tę lukę i stwarza nadzieję na rozwój bardziej wyważonej debaty między oponentami i rzecznikami materializmu.

Filip Gołaszewski

Bibliografia

ALQUIÉ Ferdinand, **Kartezjusz**, przeł. Stanisław Cichowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989.

DAWKINS Richard, **Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany**, przeł. Antoni Hoffman, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

DEMBSKI William A., **Wnioskowanie o projekcie. Wykluczenie przypadku metodą ma-**

¹⁸⁰ Na przykład „gdyby doświadczenia te dodać do ewolucyjnego jadłospisu” (NAGEL, **Umysł i kosmos...**, s. 68).

¹⁸¹ Publikacja tłumaczenia pierwszego wydania najsłynniejszej książki Dawkinsa. Por. Richard DAWKINS, **Ślepy zegarmistrz, czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany**, przeł. Antoni Hoffman, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

łych prawdopodobieństw, przeł. Zbigniew Kościuk, *Seria Inteligentny Projekt*, Fundacja En Arche, Warszawa 2021.

DESCARTES, **Medytacje o pierwszej filozofii**, t. 1, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski, *Biblioteka Gazety Wyborczej. Wielcy filozofowie*, t. 11, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

DESCARTES, **Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach**, przeł. Wanda Wojciechowska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.

DESCARTES, **Zasady filozofii**, przeł. Izidora Dąbska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1960.

DILTHEY Wilhelm, **O istocie filozofii oraz inne pisma**, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, **Fenomenologia ducha**, przeł. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2010.

HUSSELR Edmund, **Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna**, przeł. Sławomira Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

HUSSELR Edmund, **Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii**, przeł. Andrzej Wajs, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

MALEC Grzegorz, „Kiedy Darwin stracił wiarę w Boga?”, *Diametros* 2016, t. 48, s. 38–54.

NAGEL Thomas, **Co to wszystko znaczy? Bardzo krótkie wprowadzenie do filozofii**, przeł. Michał Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1993.

NAGEL Thomas, **Equality and Partiality**, Oxford University Press, New York 1991.

NAGEL Thomas, „Jak to jest być nietoperzem?”, w: NAGEL, **Pytania ostateczne...**, s. 203–221.

NAGEL Thomas, **Pytania ostateczne**, przeł. Adam Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

NAGEL Thomas, „Types of Intuition: Thomas Nagel on Human Rights and Moral Knowledge”, *London Review of Books* 2021, Vol. 43, No. 11, <https://tiny.pl/9l2v3> [24.09.2021].

NAGEL Thomas, **Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy**, przeł. Monika Bartosik, *Perspektywy Nauki*, Fundacja En Arche, Warszawa 2021.

NAGEL Thomas, **Widok znikąd**, przeł. Cezary Cieśliński, *Biblioteka Aletheia*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

PORĘBA Marcin, **Granice względności**, Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2014.

POREBA Marcin, **Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki**, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

QUINE Willard Van Orman, „Epistemologia znaturalizowana”, w: QUINE, **Granice wiedzy...**, s. 106–125.

QUINE Willard Van Orman, **Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne**, przeł. Barbara Stanosz, *Biblioteka Myśli Współczesnej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

RUSSELL Bertrand, **Problemy filozofii**, przeł. Wojciech Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

SAGAN Dariusz, „Teoria inteligentnego projektu a kreacjonizm”, *Kwartalnik Filozoficzny* 2015, t. XLIII, z. 2, s. 131–150, <https://tiny.pl/912bm> [24.09.2021].

SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph, **System idealizmu transcendentnego**, przeł. Krysztyna Krzemieniowa, *Biblioteka Klasyków Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.