

JÓZEF BREMER

WPROWADZENIE
DO FILOZOFII UMYŚLU

Wydawnictwo WAM

Kraków 2010

m y ś l f i l o z o f i c z n a

● WPROWADZENIA ◆ PANORAMA ZAGADNIĘ ■ HISTORIA MYŚLI FILOZOFICZNEJ

Komitet Naukowy

prof. dr hab. Adam Węgrzecki

ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. WSFP „Ignatianum”, prof. UJ

- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii* (wyd. III)
- J.W. Bremer, *Wprowadzenie do logiki* (wyd. II)
- S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki ogólnej* (wyd. IV)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1: *Etyka osobowa* (wyd. II)
- T. Ślipko SJ, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2: *Etyka społeczna* (wyd. II)
- H.-D. Mutschler, *Wprowadzenie do filozofii przyrody*
- G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*
- J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*
- P. Precht, *Wprowadzenie do filozofii języka*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 1*
- R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozofii 2*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*
- P. Precht (red.), *Leksykon pojęć filozofii analitycznej*
- K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości*
- A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*
- A. Keller, *Wprowadzenie do teorii poznania*
- A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*
- J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*
- ◆ J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*
- ◆ G. Gabriel, *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*
- ◆ T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*
- ◆ V. Drexsen, W. Gräß, B. Weyel, *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*
- ◆ G. Scherer, *Filozofia śmierci od Anaksymandra do Adorno*
- ◆ N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnera*
- ◆ I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*
- V. Zotz, *Historia filozofii buddyjskiej*
- D.H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*
- J. Skocznyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*

W przygotowaniu:

- ◇ D. v. Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*
- V. Dusek, *Wprowadzenie do filozofii techniki*

Seria *Myśl Filozoficzna* poświęcona jest kluczowym dylematom nurtującym od zawsze umysł i serce człowieka i stanowiącym punkty ogniskujące refleksję filozoficzną w dziejach myśli, szczególnie zachodnioeuropejskiej.

Jej zamiarem jest udostępnienie fachowych opracowań poszczególnych zagadnień filozoficznych oraz zachęcenie do podjęcia, samodzielnie, przygody filozofowania.

Publikacje Serii, przygotowane przez wybitnych specjalistów, adresowane są do osób zajmujących się filozofią oraz do tych, którzy nie będąc profesjonalistami w tej dziedzinie, pragną rzetelnej wiedzy oraz panoramicznego oglądu problematyki filozoficznej.

© Wydawnictwo WAM, 2010

Pierwsza część niniejszego opracowania to gruntownie przepracowane i poszerzone wydanie książki: J. Bremer, *Problem umysł – ciało. Wprowadzenie* (Kraków: WSFP „Ignatianum”/Wydawnictwo WAM, 2001)

Redaktor serii
dr Tomasz Homa SJ

Recenzent
prof. dr hab. Urszula Żegleń

Redakcja
Małgorzata Płazowska

Korekta
Irena Hebda

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 978-83-7505-533-7

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	9
1. FILOZOFICZNE UJĘCIE PROBLEMU UMYŚŁ – CIAŁO	19
1.1. Stany mentalne i fizykalne	19
1.2. Kilka określeń terminologicznych	23
1.3. Umysł – ciało: oddziaływanie przyczynowe	27
1.4. Proponowane rozwiązania	32
2. DUALIZM	38
2.1. ARYSTOTELES a problem <i>psyche – physis</i>	38
2.1.1. Zasada życia, jedności i ruchu	39
2.1.2. Dusza jako forma	41
2.2. KARTEZJAŃSKI dualizm interaktywny	45
2.2.1. Dwie substancje	46
2.2.2. Mechanicystyczne rozumienie ciała	47
2.2.3. Podsumowanie	50
2.3. Dualizm współczesny – J. ECCLES	52
2.3.1. Ewolucja świadomości	53
2.3.2. Interakcja umysł – ciało	55
2.3.3. Podsumowanie	57
3. MIĘDZY DUALIZMEM A MATERIALIZMEM	61
3.1. Cudze stany psychiczne – teoria analogii	61
3.2. Pluralizm gier językowych – L. WITTGENSTEIN	66
3.2.1. Zadania filozofii	67
3.2.2. Myślenie i mówienie	69
3.2.3. Krytyka dualizmu język – myślenie	73
3.2.4. Między funkcjonalizmem a teoriami identyczności	77
3.2.5. Predykaty mentalne	81
3.2.6. Prywatność zjawisk umysłowych (<i>DF</i> , §§ 281-287)	83
3.2.7. Podsumowanie	88
3.3. Analizy językowe – G. RYLE	89
3.3.1. Dualizm językowy	90
3.3.2. Pomyłka kategoriałna	92
3.3.3. Podsumowanie	96
4. WSPÓŁCZESNY MATERIALIZM REDUKCJONISTYCZNY	98
4.1. Behawioryzm logiczny	98
4.1.1. Potoczne wypowiedzi językowe	98
4.1.2. Gesty i ruchy	100
4.1.3. Krytyka behawioryzmu logicznego – K. AJDUKIEWICZ	102

4.2. Teoria identyczności typów	103
4.2.1. Identyfikacja nomologiczna	105
4.2.2. Teoria identyczności – argumenty za i przeciw	108
4.2.3. Podsumowanie	110
4.3. Materializm eliminacyjny	111
4.3.1. PAUL FEYERABEND	112
4.3.2. WILLARD VAN ORMAN QUINE	113
4.3.3. PAUL M. CHURCHLAND	117
4.3.4. Podsumowanie	119
4.4. Funkcjonalizm	121
4.4.1. Uniwersalność funkcjonalizmu	124
4.4.2. Funkcjonalizm <i>versus</i> teorie redukcjonistyczne	127
4.4.3. Mocny i słaby funkcjonalizm – pytanie o redukcję	130
4.4.4. Problem świadomości – qualia	133
4.4.5. Podsumowanie	135
4.5. Koneksjonistyczne i modularne teorie umysłu	136
4.5.1. Koneksjonizm	137
4.5.2. Modularyzm	141
4.5.3. Podsumowanie	146
5. MATERIALIZM NIEREDUKCJONISTYCZNY	149
5.1. Monizm anomalny – D. DAVIDSON	149
5.1.1. Ontologia zdarzeń	152
5.1.2. Krytyczna ocena monizmu anomalnego	154
5.1.3. Podsumowanie	157
5.2. Teorie superweniencji	157
5.2.1. Typy współzmienności	159
5.2.2. Superweniencja globalna, słaba i mocna	160
5.2.3. Superweniencja logiczna i nomologiczna	163
5.2.4. Podsumowanie	165
5.3. Teorie emergencji	166
5.3.1. Wstęp	166
5.3.2. Rys historyczny	167
5.3.3. Właściwości emergentne	170
5.3.4. Emergentyzm R. SPERRY’ego	171
5.3.5. Typy emergencji	173
5.3.6. Podsumowanie	177
6. WOLNA WOLA	179
6.1. Determinizm: kompatybilizm – niekompatybilizm	180
6.2. Determinizm kontra indeterminizm: współczesne debaty	182
6.2.1. Wolność podejmowania decyzji	183
6.2.2. Eksperymenty B. LIBETA	183

6.2.3. Interpretacje wyników uzyskanych w eksperymentach LIBETA	186
6.2.4 Eksperyment P. HAGGARDA i M. EIMERA	189
6.3. Podsumowanie	190
7. ŚWIADOMOŚĆ	192
7.1. Argument z zombi	193
7.2. Umysł zjawiskowy i psychologiczny	195
7.3. Qualia	197
7.3.1. Niewyraźalność (nieintencjonalność) qualiów – C.I. LEWIS	197
7.3.2. Intencjonalność qualiów – M. TYE	200
7.3.3. Qualia jako własności biologiczne – J. SEARLE	202
7.3.4. Iluzoryczność qualiów – D. DENNETT	205
7.4. Neuronaukowa naturalizacja świadomości	210
7.4.1. Zdziwiająca hipoteza – F. CRICK i CH. KOCH	210
7.4.2. Ja z wiru – R.R. LLINÁS	214
7.4.3. Podsumowanie	216
7.5. Zagadkowość świadomości	217
7.5.1. Subiektywność	218
7.5.2. Poszukiwanie nowych metod badawczych	221
UWAGI KOŃCOWE	223
BIBLIOGRAFIA	230
INDEKS POJĘĆ	247
INDEKS NAZWISK	253

WPROWADZENIE

Świadomość w twarzy drugiego. Popatrz w twarz drugiego i zobaczysz w niej świadomość [...], światło w twarzy drugiego.
(WITTGENSTEIN, *Zettel*, 220)¹.

Zwrotu „filozofia umysłu” (*philosophy of mind*) zaczęto używać w naturalistycznych nurtach anglo-amerykańskiej filozofii analitycznej w latach pięćdziesiątych minionego wieku. Określano nim teoretyczne rozważania o naturze umysłu, o jego właściwościach i związkach z ciałem. Zakres tych rozważań obejmuje także pytanie o świadome Ja, o jego osobową tożsamość oraz o możliwość dojścia do stanów świadomości innej osoby.

Zacznijmy od prostego przykładu. Chcąc opisać osobę zwaną Pawłem, używamy zdań w rodzaju: „Paweł ma niebieskie oczy, jest wysokim brunetem”, czy też „Paweł jest uzdolniony, odcytany, pogodny”. Obydwie wypowiedzi odnoszą się wprawdzie do Pawła jako do osoby, mówimy jednak często, że te pierwsze dotyczą własności jego ciała, te drugie zaś własności jego umysłu, jego ducha. Problem pojawia się na przykład ze zdaniem „Paweł spaceruje” – które zdaje się odnosić zarówno do ciała, jak i do umysłu Pawła.

Te potoczne, niekwestionowalne opisy nas samych i innych osób zawierają jednak swoistą sprzeczność. Z jednej strony traktujemy nazwy własne, jak „Paweł”, czy zaimki, „ja”, „ona” oraz „on”, jako odnoszące się do osób, z których każda jest indywidualium, przedstawiającym pierwotną jedność umysłowo-cielesną. Z drugiej zaś strony mówimy, że jako osoby składamy się z ciała i z tego, co umysłowe, to znaczy widzimy siebie i drugich dualistycznie. Gdy mówimy o Pawle, że coś poznaje, że w coś wierzy czy czegoś sobie życzy, to wypowiedzi te najczęściej rozumiemy jako odnoszące się do specyficznych procesów zachodzących w jego niedostępnej dla naszego bezpośredniego poznania sferze umysłowej czy – mówiąc inaczej – w jego sferze duchowej.

Czym jest owo umysłowe „coś”, do którego odnoszą się terminy: „myśli”, „pragnie”, „odczuwa ból”? O jaki związek nam chodzi, gdy mówimy o wzajemnym oddziaływaniu pomiędzy umysłem a ciałem? W jaki sposób umysł poznaje materialny świat zewnętrzny? Jak w ogóle możemy poznać stany świadomości drugiej osoby, to znaczy skąd wiemy, że ona myśli, odczuwa ból, skoro nie mamy bezpośredniego dostępu do jej stanów mentalnych? Dostęp taki mamy jedynie do naszych własnych stanów mentalnych. Ponadto stany czy przeżycia duchowe tworzą szeroką gamę, której elementy w języku potocznym dokładnie rozróżniamy: proste

¹ Ze względu na spójność pracy cytowane teksty podaję niekiedy w własnym tłumaczeniu.

spostreżenia, spontaniczne myśli, przemyślane refleksje, życzenia, obawy, akty woli, przeżycia religijne, wrażenia, odczucia, halucynacje, ból, nastroje i tak dalej. Co odpowiada tym stanom po stronie cielesnej i według jakich kryteriów można owe cielesne odpowiedniki zróżnicować?

Powyższe pytania, które sygnalizują w sposób intuicyjny niektóre z problemów filozofii umysłu oraz z filozofii świadomości², dzielę na dwie grupy: pytania o charakterystyczne cechy świadomego umysłu oraz pytania o oddziaływanie między tym, co umysłowe, a ciałem. Zagadnienia świadomego umysłu analizowane są zazwyczaj jako „problemy świadomości” i należą do grupy pierwszej. Tak zwany problem psychofizyczny, inaczej problem umysł – ciało³, należy do drugiej grupy.

PROBLEM UMYŚL – CIAŁO

Rdzeń tego problemu stanowi pytanie o rodzaj zależności pomiędzy umysłem a ciałem: czy niematerialny (to znaczy niepodlegający prawom nauk empirycznych) umysł może wpływać na materialne ciało, a jeśli tak, to w jaki sposób?

W niniejszym opracowaniu nie zajmuję się szerzej tradycyjnymi, znanymi z historii filozofii odpowiedziami na przytoczone powyżej pytania. Omawiam i krytycznie analizuję kolejne filozoficzne próby rozwiązania problemu umysł – ciało, proponowane w ramach anglosaskiej filozofii analitycznej i związanej z nią kognitywistyki⁴. Rozwinięta w tej filozofii metoda i wynikający z niej sposób zadawania pytań dotyczą nie tyle samych umysłowo-cielesnych rzeczywistości, ile przede wszystkim języka, za pomocą którego pytania te wyrażamy i w którym o nich mówimy. Ogólnie mówiąc, przez termin „ciało” analitycy rozumieją najczęściej anatomiczno-funkcjonalną strukturę systemu nerwowego, przez pojęcie „umysł” – stany duchowe, zwane również „stanami mentalnymi” (myśli, spostrzeżenia, odczucia).

Cechą wspólną wielu analitycznych rozwiązań problemu psychofizycznego jest odwoływanie się do wyników badań nauk szczegółowych. W medycynie pytamy na przykład o zależności psychosomatyczne, w biologii o znaczenie przystosowawcze jakiejś cechy żywego organizmu, w naszym konkretnym przypadku o znaczenie przystosowawcze i o funkcję stanów mentalnych. Powstanie takich nauk jak: cybernetyka, psychobiologia,

² Ang. *philosophy of mind, philosophy of consciousness*, niem. *Philosophie des Geistes, Philosophie des Bewußtseins*.

³ Ang. *body-mind problem*, czasem *mind-body problem*, niem. *das Leib-Seele-Problem*.

⁴ Termin „filozofia analityczna” omawiają: AYER, *Filozofia w XX wieku*, s. 290, BECKER-MANN, *Wprowadzenie*, s. 11-25.

socjobiologia, neurofizjologia, nauki o sztucznej inteligencji, wprowadziło nowe elementy do dyskusji nad problemem umysł – ciało. Na przykład przedmiotem badań nad tak zwanymi sztucznymi inteligencjami jest między innymi analogia zachodząca pomiędzy procesami umysłowymi a odpowiednimi stanami maszyn liczących oraz analogia pomiędzy wspomnianymi procesami a operacjami wykonywanymi przez maszyny.

Z kolei rozwój nauk szczegółowych wpłynął na jedno z głównych zagadnień problemu psychofizycznego – pytanie o syntezę naszego potocznego, codziennego mówienia o zjawiskach umysłowych z naturalistycznym obrazem nas samych rozwijanym w ramach nauk szczegółowych⁵. O ile za obrazem potocznym – mówiąc ogólnie – stoi arystotelesowska-strawsonowska filozofia, w której podstawowymi obiektami są ludzie, zwierzęta, drzewa czy stoły, o tyle naukowe obrazy świata operują najczęściej obiektami teoretycznymi, postulowanymi przez teorie naukowe⁶. Odmienne są także metody, którymi posługujemy się w obydwu obrazach świata. Na przykład mówiąc o wyjaśnianiu w obrazie potocznym, możemy się odwołać do naocznych obserwacji i indukcyjnych postępowań JOHN A. STUARTA MILLA. W obrazie naukowym rozwijamy skomplikowane teorie, w ramach których chociażby postulujemy istnienie nieobserwowalnych obiektów. Stąd jedno ze sformułowań problemu umysł – ciało wyraża się właśnie w pytaniu o miejsce przypadające potocznie rozumianym cechom umysłowym w naukowym obrazie świata.

Sam problem umysł – ciało może być rozważany pod wieloma aspektami. Przykładowo wymieniam kilka z nich:

- (A) Problem mentalnych uniwersaliów – filozoficzna teoria umysłu jest tylko wtedy interesująca, gdy dopuszcza ogólne wypowiedzi o klasach stanów umysłowych.
- (B) Intencjonalność stanów umysłowych i jej sprowadzalność do naturalistycznych relacji zachodzących w świecie fizycznym.
- (C) Teoriopoznawczy status introspekcji, pytanie o to, czy istnieje wiedza o mentalnych stanach jakościowych (wrażeniach zmysłowych), niezależna od wszelkiego opisu językowego.
- (D) Teoria dotycząca zjawiskowych treści świadomości (między innymi problem tak zwanych qualiów).
- (E) Problem poznawania cudzych stanów psychicznych.

⁵ Na przykład SELLARS, mówiąc o człowieku i jego przeżyciach, wskazuje na potrzebę syntezy dwóch obrazów świata: manifestującego się (*manifest image*) i naukowego (*scientific image*). Por. tenże, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, s. 32 n.

⁶ Mam tutaj na myśli podaną przez STRAWSONA koncepcję osoby jako pojęcia „[...] bytu pewnego typu, takiego, że zarówno orzeczniki przypisujące stany świadomości jak też orzeczniki przypisujące własności cielesne [...] stosują się w równej mierze do pojedynczego indywiduum tego jednego typu”, tenże, *Indywidua*, s. 99. STRAWSONA pojęcie osoby omawiam w: BREMER, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, s. 58-76.

- (F) Problem tożsamości osobowej i pytanie o kryteria umożliwiające określenie ponadczasowej tożsamości osoby.
- (G) Problem wolnej woli.
- (H) Problem przyczynowego oddziaływania pomiędzy stanami mentalnymi a fizykalnymi (tak zwana przyczynowość odgórna).
- (I) Analizy metod używanych przez filozofów przy opisach i wyjaśnianiu zjawisk mentalnych.
- (J) Metodologiczne zależności pomiędzy badaniami filozoficznymi a badaniami w innych naukach kognitywnych.

W rozdziałach dotyczących problemu umysł – ciało zajmuję się w zasadzie teoriami odnoszącymi się do kwestii (G) oraz (H). W rozdziałach dotyczących świadomości omawiam głównie problemy (D) oraz (J). Tylko częściowo wchodzę w zagadnienia wymienione w pozostałych punktach. Najwięcej uwagi poświęcam więc pytaniom:

- Jak opisać i wyjaśnić wzajemne psycho-fizykalne oddziaływania?
- Czy zdarzenia mentalne (często rozumiane jako zdarzenia psychologiczne) mają fizykalne przyczyny i odwrotnie?
- Czy wyniki badań w naukach szczegółowych negują wolną wolę?
- Czego dotyczy tak zwany trudny problem świadomości?

PROBLEMY FILOZOFICZNEGO UJĘCIA ŚWIADOMOŚCI

Dyskusje prowadzone przez ostatnie pięćdziesiąt lat wśród analitycznych filozofów umysłu dotyczyły zasadniczo tematów (G) i (H). W ostatnim czasie dominują pytania o metody analizy subiektywnych stanów mentalnych. W centrum uwagi na nowo znajduje się stary filozoficzny problem świadomości, widziany najczęściej od strony analitycznego naturalizmu⁷.

Zagadnienie świadomości jest we współczesnej anglo-amerykańskiej literaturze filozoficznej dzielone na „trudne problemy świadomości” i „łatwe problemy świadomości”⁸. Łatwe problemy to te, których wyjaśnienie wydaje się bezpośrednio dostępne dla metod nauk kognitywnych, to znaczy jest możliwe w terminach odnoszących się do mechanizmów komputacyjnych lub neuronalnych. Łatwe problemy świadomości obejmują między innymi wyjaśnienie takich zjawisk, jak:

- a) zdawanie sprawozdań o własnych stanach mentalnych,

⁷ Por. MOHR, *Świadomość*, s. 276-279.

⁸ Ang. *easy problems of consciousness* oraz *hard problems of consciousness*. D. CHALMERS odróżnia tak zwane „łatwe” i „trudne” problemy świadomości. „The easy problems of consciousness are those that seem directly susceptible to the standard methods of cognitive science, whereby a phenomenon is explained in terms of computational or neuronal mechanisms. The hard problems are those that seem to resist those methods” (tenże, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, s. 200).

- b) zdolność do dotarcia do własnych stanów mentalnych,
- c) skupianie uwagi,
- d) zamierzona kontrola własnych zachowań,
- e) zdolność do kategoryzowania bodźców zewnętrznych i odpowiadania na nie.

Wszystkie te zjawiska są powiązane ze świadomym umysłem. Mówi się na przykład, że stan mentalny jest świadomy, gdy można o nim językowo coś powiedzieć, lub że system jest świadomy jakiejś informacji, gdy na podstawie tej informacji potrafi udzielić odpowiedzi albo gdy potrafi tę informację zintegrować ze swoim działaniem. Aby wyjaśnić zdolność do zdawania sprawozdań, musimy jedynie wyspecyfikować mechanizmy, dzięki którym informacja jest gromadzona i wykorzystana w późniejszych procesach poznawczych.

Naprawdę trudnym problemem świadomości jest problem stanów, w których coś przeżywamy, które zawierają w sobie coś subiektywnego, co wyrażamy pochodzącym od THOMASA NAGLA zwrotem „jak to jest być”. Gdy na przykład widzimy coś czerwonego, to doświadczamy wrażenia wzrokowego, przeżywamy jakąś jakość. Inne przeżycia (doświadczenia) odpowiadają innym modalnościom zmysłowym. Mamy na przykład cielesne odczucia bólu lub mentalnych obrazów. Stany te łączy owo „jak to jest w nich być”. Wszystkie one są stanami przeżyciowymi. Nikt nie kwestionuje, że niektóre organizmy są podmiotami przeżyć. Dlaczego jednak, gdy nasz system kognitywny jest zaangażowany w wizualne lub słuchowe procesy przetwarzania informacji, mamy wizualne lub słuchowe przeżycia? Powszechnie uznaje się, że przeżycie wyłania się z neuronalnego podłoża, nie mamy jednak dobrego wyjaśnienia, dlaczego się ono wyłania i jak się to dzieje. Dlaczego procesy fizyczne dają podstawę do powstania mentalnych stanów przeżyciowych?

Trudny problem świadomości jest więc związany z jej własnościami zawierającymi się w pojęciach „umysł zjawiskowy” i „świadomość zjawiskowa”⁹. Ze świadomością zjawiskową są związane pytania o tak zwane qualia, czyli o rodzaj istnienia kontrowersyjnych, prywatnych, prostych obiektów mentalnych wraz z ich jakościami przeżyciowymi (zjawiskowymi). Problematyka dotycząca subiektywności, qualiów, stanowi niejako uzupełnienie problemu umysł – ciało rozważanego w kontekście wolnej woli (G).

⁹ Ang. *Phenomenal concept of mind, phenomenal consciousness.*

1 FILOZOFICZNE UJĘCIE PROBLEMU UMYSŁ – CIAŁO

1.1 STANY MENTALNE I FIZYKALNE

„Mentalny” jest terminem technicznym filozofii umysłu, którego można używać przymiotnikowo (mentalny stan, zjawisko) i rzeczownikowo (to, co mentalne)¹.

Nasz potoczny podział zjawisk na mentalne i fizykalne przebiega z zadziwiającą pewnością, chociaż równocześnie wiemy, że nie dysponujemy żadną wyraźnie sformułowaną teorią dotyczącą takiego podziału. Potocznie rozumiany dualizm mentalno-fizykalny jest przykładem swoiście przedteoretycznej klasyfikacji dwóch rodzajów zjawisk. Rozróżnienie pomiędzy zjawiskami cielesnymi a umysłowymi jest nam niejako dane wraz z codziennym używaniem języka. Nauczylismy się tego rozróżnienia – używając słów PETERA BIERIEGO – „na kolanach matki”². Teoria filozoficzna, która stawia sobie za cel refleksję nad owym intuicyjnym rozróżnieniem, musi odpowiedzieć na pytanie o charakterystyczne cechy zjawisk mentalnych i fizykalnych. Jest to zarazem pytanie o możliwie wyraźne kryteria powyższego rozróżnienia.

Oczywiście trudno określić, czy jakieś zjawisko samo w sobie jest umysłowe (mentalne), czy fizykalne; mówiąc tak, filozofowie analityczni mają najczęściej na myśli rodzaje predykatów używanych do opisanie tych zjawisk. Pytaniem pozostaje, czy predykaty te należą do tej samej kategorii, czy też nie.

Wywodząca się od KARTEZJUSZA dualistyczna tradycja wprowadziła następujące pary przeciwstawnych predykatów omawianych rodzajów zjawisk (zjawiska umysłowe – zjawiska fizykalne):

- a) subiektywne (prywatne) – obiektywne (ogólnodostępne),
- b) nieprzestrzenne – przestrzenne,
- c) jakościowe – ilościowe,
- d) celowe – mechanicystyczne,
- e) pamięciowe – niepamięciowe,
- f) holistyczne – atomistyczne,
- g) emergentne – złożone,
- h) intencjonalne – nieintencjonalne³.

¹ Por. BRINKMEIER, *Mentalny*, s. 165.

² Por. BIERI, *Analytische Philosophie des Geistes*, s. 2 n.

³ Por. BRÜNRUP, *Das Leib-Seele-Problem*, s. 8 n. Por. FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»*, s. 396 n. FEIGL przeprowadza również obszerną krytykę podziałów przedstawionych w punktach (a)-(h).

Terminy „prywatny”, „jakościowy”, „emergentny”, „pamięciowy” są w teoriach dualistycznych traktowane jako pierwotne (to znaczy niedefiniowalne), a zjawiska, do których się odnoszą, są rozumiane jako fenomeny pierwsze, poznawalne introspekcyjnie (to znaczy bezpośrednio)⁴. Dlatego dualiści twierdzą, że zjawiska mentalne są nam dane w inny sposób aniżeli fizykalne, że nie można ich opisać przy użyciu ściśle fizykalnego języka (na przykład języka neuronauk).

Bliżej omówię trzy z powyższych charakterystyk. (a) Stany mentalne są – według dualistów – stanami prywatnymi (to znaczy – niemożliwymi do obserwacji przez osoby trzecie), stany fizykalne (cielesne) są intersubiektywnie obserwowalne i w tym sensie są one stanami ogólnodostępnymi. Idea absolutnie prywatnych stanów domaga się jednak – zdaniem krytyków dualizmu – używania do ich opisu całkowicie fenomenalnego (zjawiskowego) albo prywatnego języka. Język taki *ex hypothesi* nie mógłby jednak służyć jako instrument komunikacji międzyludzkiej⁵.

(c) Jakości kolorów jako widzianych, dźwięków jako słyszanych, jakości zapachów jako odczuwanych, i tym podobne, są – według dualistów – niezaprzeczalnie i zasadniczo różne od ilościowo mierzalnych długości fal świetlnych, od częstotliwości fal akustycznych, od chemicznie stwierdzalnych komponentów substancji zapachowych. To przeciwstawienie – zdaniem materialistów – zapoznaje istotny punkt, że fizyk mierzy jedynie ilościowe aspekty bodźców stymulujących. Bodźce te wywołują (w normalnych warunkach) określone i pod względem jakościowym możliwe do opisanego doznania zjawiskowe. Pytanie często wtedy powtarzane brzmi: czy rozlega się jakiś dźwięk, gdy na bezludnej wyspie kamień spada na ziemię? W odpowiedzi na nie należy wprowadzić rozróżnienie fal akustycznych (wibracje powietrza) i dźwięku jako słyszanego przez jakiś podmiot. Argument dualistyczny byłby na miejscu (zdaniem materialistów), gdyby odnosił się do różnicy pomiędzy jakościami-zmysłowymi-jako-doświadczanymi a skorelowanymi z nimi procesami zachodzącymi w mózgu podmiotu, który doświadcza tych jakości. Procesy te można jednak, według materialistów, ilościowo opisać w terminach adekwatnej neuro nauki. Przedmiotami takiego fizykalnego opisu byłyby różne systemy nerwowe i ich pobudzenia. Według materialistów można za pomocą badań

⁴ Na przykład według TWARDOWSKIEGO: „Jedynym źródłem, z którego czerpiemy wprost i bezpośrednio znajomość faktów psychicznych jest tak zwana introspekcja, doświadczenie wewnętrzne, świadomość” (tenże, *O psychologii*, s. 18).

⁵ Radykalnie behawiorystyczną krytykę koncepcji prywatności podaje B.F. SKINNER, por. KRZYŻEWSKI, *Perspektywy i ograniczenia neobehawioryzmu*, s. 67 n. Według SKINNERA: „Zgodnie z teorią behawioralną to właśnie świat prywatny jest tym światem, który – jeśli w ogóle jest poznawalny – ma małe szanse na bycie poznany dobrze” (cyt. za: tamże, s. 69).

empirycznych określić, jakie zjawiskowe jakości odpowiadają danym procesom neurofizjologicznym.

(h) Przez pojęcie „intencjonalność” rozumie się w filozofii umysłu szczególną cechę pewnego podzbioru stanów mentalnych (myśli, przekonań, życzeń, stanów kognitywnych) – skierowanie na jakiś cel, immanentny obiekt. Wszystkim im może być przypisana pewna treść propozycjonalna, czyli wszystkie one mają pewien „wewnętrzny” obiekt niezależnie od tego, czy przedmiot, do którego się odnoszą, faktycznie istnieje. Stany fizykalne też mogą być skierowane na jakiś obiekt, który jest jednak dla nich czymś zewnętrznym. Przy aktach lub stanach mentalnych mówimy, „że myślimy o czymś”, bądź spostrzegamy, „że coś się stało”⁶. Stany ciała nie mają takiego obiektu. Stany intencjonalne są najczęściej relacjonowane za pomocą zdań typu: „X wierzy, że Y jest Z” (X odnosi się do podmiotu, „że-zdanie” odnosi się do intencjonalnego obiektu). Do opisu zjawisk psychicznych nie potrzeba żadnych zdań intencjonalnych, zdania takie są używane w opisie zjawisk psychicznych.

W ujęciu tradycyjnym (BRENTANO, HUSSERL) intencjonalność jest podstawową, bliżej niewyjaśnialną właściwością stanów umysłu, która diametralnie odróżnia je od stanów fizykalnych⁷. Przy wyjaśnianiu zachowań ludzkich odwoływano się często do stanów mentalnych nazywanych „immanentną przedmiotowością”, „reprezentacjami” („przedstawieniami”) lub „stanami reprezentacyjnymi”⁸. Stany fizykalne, w przeciwieństwie do stanów umysłu, nie reprezentują i nie posiadają tego rodzaju obiektów.

Pozostający w tradycji BRENTANO KAZIMIERZ TWARDOWSKI rozróżnił przedmioty i treści aktów umysłu:



Gdy [ktoś] przedstawia sobie przedmiot, przedstawia też sobie równocześnie jakąś odnoszącą się do tego przedmiotu treść. Przedmiot przedstawiony, tzn. przedmiot, na który skierowana jest czynność przedstawiająca, akt

⁶ „According to this [BRENTANO, J.B.] point of view the most fundamental difference between the mental and the physical consists in the fact that the mental life consists of acts directed upon objects, no matter whether these objects exist in the world, or are pure concepts, or figments of the imaginations” (FEIGL, *The «Mental» and the «Physical»*, s. 417). Tematykę BRENTANOWSKIEGO rozumienia obiektów intencjonalnych i rzeczywistych omawia krótko DUMMETT, por. tenże, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, s. 39 n. Metateoretyczny, epistemiczny, referencjalny aspekt zagadnienia intencjonalności omawia J. WOLEŃSKI, por. tenże: *Epistemologia*, s. 43-44, 187, 370-380.

⁷ Klasyczny tekst BRENTANO dotyczący intencjonalności brzmi: „Každy fenomen psychiczny jest charakteryzowany przez to, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalnym (a także mentalnym) istnieniem [*Inexistenz*] jakiegoś przedmiotu, co my, chociaż używając nie całkiem jednoznacznych wyrażen, nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na obiekt (przez co nie należy tutaj rozumieć jakiejś rzeczywistości) czy immanentną przedmiotowością” (tenże, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, t. 1, s. 124).

⁸ Dokładniejsze analizy naturalistycznych (nonfaktualistycznych i realistycznych) teorii intencjonalności podaje BRANDL, por. tenże, *Das Problem der Intentionalität*, s. 22 n.

przedstawienia, jest obiektem pierwotnym; [natomiast] treść, przez którą przedmiot jest przedstawiony, jest obiektem wtórnym czynności przedstawiającej⁹.

Terminu „przedmiot” używamy, według TWARDOWSKIEGO, odnosząc się albo do czegoś, co istnieje niezależnie od aktów umysłu, albo do wewnętrznych quasi-obrazów czegoś, co także istnieje niezależnie od tychże aktów. Owe quasi-obrazy są immanentnymi przedmiotami zjawisk psychicznych. Wprowadzone rozróżnienie oddziela to, co psychologiczne (treści lub „wewnętrzne przedmioty”), od tego, co niepsychologiczne (istniejące przedmioty). Tym samym wyjaśnianie w filozofii powinno się skupiać na stanach i procesach, którymi nie zajmują się neuronauki.

Innymi słowy pomiędzy „wejściem” i „wyjściem” w mózgu zostaje założone istnienie stanów reprezentacyjnych, które można bliżej określić poprzez ich treść i znaczenie. Oddziaływanie tych stanów w zakresie przetwarzającym informację pochodzi stąd, że są one znakami, to znaczy nosicielami znaczenia. Fizyczno-chemiczna struktura tych stanów jest przy tym – gdy chodzi o ich oddziaływanie – bez znaczenia. Dany znak (na przykład wyraz „czerwony”) oddziałuje inaczej na organizm, który zna jego znaczenie, a inaczej na organizm, który go nie zna. Decydująca dla wywołanego przez znak procesu przetwarzania go jest jego semantyczna treść, która określa mózgowo procesy transformacji. Natomiast fizykalno-chemiczne właściwości danego znaku (nazywane też często właściwościami syntaktycznymi) nie oddziałują przyczynowo we wspomnianym sensie. W tym znaczeniu mózg można traktować jako „urządzenie semantyczne”.

W prowadzonych z naturalistycznego punktu widzenia współczesnych dyskusjach twierdzi się, że intencjonalność jest sprowadzalna do wielkości fizykalnych – dokładniej do neuronaukowych. W neuronaukach uprawia się rodzaj opisu zachowań, w którym bodziec docierający do organizmu traktuje się jako coś fizykalno-chemicznego i opisuje się jego oddziaływanie na receptory, jego zamianę na sygnały i rozchodzenie się tychże w systemie neuronów. Tego rodzaju opisy nie odnoszą się do procesów przetwarzania informacji, które byłyby określone przez intencjonalną treść sygnału (to znaczy przez jego treść kognitywną)¹⁰. Opisy neuronaukowe i bazujące na nich wyjaśnienia nie odwołują się do wielkości kognitywnych. Mózg nie jest więc żadnym „urządzeniem semantycznym”, lecz tylko syntaktycznym. Zanika wówczas przypisywana intencjonalności funkcja granicy dzielącej stany mentalne i fizykalne.

Naturalista wychodzi z perspektywy trzeciej osoby jako perspektywy adekwatnej do opisu wszystkich fenomenów, w tym także intencjonalności.

⁹ TWARDOWSKI, *O treści i przedmiocie przedstawień*, s. 15.

¹⁰ Użycie kategorii informacji do budowania ogólnej teorii umysłu postuluje M. HETMAŃSKI, por. tenże, *Informacja jako kategoria filozofii umysłu*, s. 15-17.

Nie musi on negować istnienia bezpośredniej świadomości stanów intencjonalnych, neguje jednak tradycyjne założenie, że introspekcja jest właściwą miarą do poprawnego opisu tychże stanów. Wynika stąd, że intencjonalność nie jest już żadną specyficzną właściwością zdarzeń mentalnych. Nie posiadamy tym samym żadnej gwarancji, że nasze intencjonalne słownictwo („wierzy, że”, „życzy sobie, ażeby”) opisuje coś realnego. Tak sformułowane naturalistyczne tezy nie implikują jeszcze same z siebie ani materializmu, ani fizykalizmu.

Część materialistycznych filozofów dzieli stany mentalne na stany intencjonalne i stany nieintencjonalne (na przykład wrażenia, doznania, odczucia). Te ostatnie charakteryzują się odpowiednimi jakościami zjawiskowymi (inaczej – fenomenalnymi, doznaniowymi, na przykład „byciem czerwonym”, chodzi o tak zwane qualia)¹¹. Jakości takich, według powyższego podziału, brakuje stanom czysto intencjonalnym (wyrażonym na przykład przez: „X myśli, że $2+2=4$ ”).

Tym samym można mówić o dwóch problemach psychofizycznych: o problemie umysł – ciało i o problemie doznania – ciało¹². Podział ten nie zawsze jednak jest wystarczająco jasny. Na przykład bólowi zdaje się brakować swoiście intencjonalnego „bycia o czymś”, nakierowania na coś, chociaż z reguły jest on kojarzony z jakąś częścią ciała. Ból tworzy szczególną klasę wrażeń jakościowych, gdyż z jednej strony jest on bardziej subiektywny aniżeli inne wrażenia sensoryczne, z drugiej zaś jego obecność jest powodowana specjalnymi neuronalnymi mechanizmami wzmacniającymi¹³.

Wspomniane jakości zjawiskowe okazują się nadal szczególnie problematyczne dla każdej teorii materialistycznej, w ramach której chcielibyśmy je zredukować do stanów mózgu.

1.2 KILKA OKREŚLEŃ TERMINOLOGICZNYCH

Co właściwie należy rozumieć przez termin „ciało”, „ludzkie ciało”? Potocznie jest on używany w różnych znaczeniach: jako to, co podlega pracom ruchu fizykalnego, czy jako całość składająca się z poszczególnych części (głowa, ręce itd.), czy też jako struktura, do której można przeszczepić część innego ciała (na przykład nerkę). Przez „ciało” można również

¹¹ Mówiąc ogólnie, qualia są cechami świadomości, które „[...] pick out types of subjective experience. Qualia pick out the different ways things seem to us” (FLANAGAN, *Consciousness reconsidered*, s. 63).

¹² Jako jeden z pierwszych takie rozróżnienie w ramach problemu psychofizycznego proponuje między innymi W. SELLARS, por. BREMER, *Rekategorisierung statt Reduktion*, s. 44 n.

¹³ Por. STRIAN, *Schmerz*, s. 8 n.

rozumieć martwe ciało, gdy porównujemy żywą osobę i zwłoki, które zewnętrznie wyglądają jak ciało osoby żywej, ale są martwe. O ciele mówi się także, mając na myśli to, że człowiek „posiada” ciało. Nie jest to jednak ciało w dosłownym znaczeniu, lecz raczej rezultat swoistego sposobu mówienia. Potocznie nie uważamy także, że osoba jest czymś trzecim, co ma ciało i duszę, lecz że jest złożona z ciała i duszy. Ciało osoby nie rozumiemy także w sensie fizycznym, jako na przykład „spadającego ciała”. Ciało jest szczególnym systemem, który rozpatrujemy jako całość. Wy wymienione rozróżnienia są pomocne do uzyskania odpowiedniej jasności na temat tego, o czym mówimy, używając terminu „ciało”.

W historii filozofii pytanie o ciało pojawia się najczęściej w kontekście pytania o duszę. Jednym z podstawowych znaczeń terminu „dusza” była i jest idea czegoś, co potrafi wyjaśnić życie organizmów (ruch, wzrost, prokreację), zaś do terminu „umysł” odwoływano się przy próbach wyjaśnienia inteligencji czy racjonalności ludzkiego postępowania. PLATON utożsamia ze sobą pojęcia umysłu i duszy i wyraźnie oddziela je od pojęć odnoszących się do ciała. Dusza, według PLATONA, może istnieć poza ciałem i jest warunkiem tożsamości osoby. Według ARYSTOTELESA dusza nie jest czymś substancjalnym, lecz jedynie immanentnie aktywną formą ciała. Procesy życiowe zachodzące w ciele są zależne od immanentnej aktywności duszy. Jednym z filozoficznych osiągnięć ARYSTOTELESA jest pojęciowo jasne rozróżnienie aspektów duszy: wegetatywnego, zwierzęcego i rozumnego.

Według KARTEZJUSZA w zakres pojęcia „umysł” wchodzi głównie zdolności poznawcze i wolitywne, zaś wrażenia są zaliczane do kategorii cielesnych. Konsekwencją takiego rozumienia umysłu jest czysto mechanicyzyczne rozumienie ciała, z którego to rozumienia z kolei wynika tak zwany „zwierzęcy automatyzm” (zwierzęta jako pozbawione umysłu są po prostu organicznymi automatami). Osoba, według KARTEZJUSZA, jest połączeniem umysłu i odrębnego od niego ciała.

JOHN LOCKE rozróżnia poszczególne rodzaje ciał, odwołując się do pojęcia „tożsamości”¹⁴. Idee, którym przypisuje się tożsamość, nie różnią się niczym od tego, czym były we wcześniejszej chwili swego bytowania. Tożsamość prostych ciał (skupisk, zbiorowisk) opiera się na masie ich materii i na spójności części wchodzących w skład takiego ciała. Tożsamość ciał roślinnych to odpowiedni układ części, który tworzy poszczególne części rośliny. Chodzi przy tym o określoną organizację części, umożliwiającą rozwój rośliny. Podobnie rzecz ma się ze zwierzętami, których tożsamości należy szukać w celowo zorganizowanym ciele. Organizację ciał zwierzęcych LOCKE porównuje do organizacji mechanizmów, z tą różnicą, że źródło ruchu u zwierząt jest wewnętrzne, w mechanizmach

¹⁴ Por. LOCKE, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I, s. 460 n.

zaś zewnętrzne. Omawiając tożsamość osób, LOCKE podkreśla, że termin „osoba” oznacza istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością do refleksji. Osoba może objąć samą siebie myślą. Może to uczynić tylko dzięki świadomości swego własnego Ja. Ktoś jest osobą nie na podstawie takiej czy innej organizacji ciała, lecz na podstawie tożsamości świadomości, obejmującej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość osoby¹⁵. Tożsamość osobowa nie ma swego fundamentu w tożsamości substancji, lecz jedynie w tożsamości świadomości. To samoświadomość osoby konstrytuje jej tożsamość. Należy dodać, że dla LOCKE’a pojęcie osoby jest także pojęciem prawnym, do którego odwołuje się z racji moralnych czy społecznych.

LOCKE’a ujęcie osoby zostało rozbudowane przez GEORGE’a BERKELEYA i DAVIDA HUME’a. Zdaniem BERKELEYA w świecie nie ma przedmiotów materialnych, lecz są jedynie umysły i ich idee. Według HUME’a ani dusza, ani duch nie są czymś substancjalnym, lecz jedynie zbiorem różnych spostrzeżeń (percepcji) złączonych razem dzięki odpowiednim relacjom¹⁶. Na świadomość składają się wyłącznie pojedyncze spostrzeżenia, a każdy człowiek jest jedynie



[...] wiązką czy zbiorem (*bundle or collection*) różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu¹⁷.

Osobowa tożsamość, którą normalnie przypisuje się umysłowi, jest czymś fikcyjnym, podobnie jak tożsamość, którą przypisujemy ciałom roślin i zwierząt¹⁸. Nie jest tak, że tożsamość konstrytuje spójność poszczególnych spostrzeżeń, lecz ona sama jest utworzona dzięki ogólnym zasadom kojarzenia idei podobieństwa (*resemblance*) i przyczynowości (*causation*).

Rozumowanie HUME’a pozostaje w opozycji do ARYSTOTELESOWSKIEJ tezy, że osoba (jako rzecz indywidualna) jest substancją, to znaczy pojedynczym indywiduum, które nie posiada podporządkowanych indywiduów jako swoich części. Jedność osoby, gdyby próbować ją ujmować

¹⁵ „I jak daleko ta świadomość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby; teraz jest ona tym samym «ja» jakim była wówczas, «ja» zaś, które obecnie zwraca swą refleksję na działanie przyszłe, jest tym samym, które niegdyś je wykonało” (tamże, I, s. 472).

¹⁶ „[...] nie mamy żadnego pojęcia o umyśle, które by było różne od konkretnych percepcji” (HUME, *Traktat o naturze ludzkiej*, II, s. 470).

¹⁷ Tamże, I, s. 327-328. „Gdy zwrócę moją myśl ku mojemu ja, to nigdy nie mogę postrzec tego ja, nie mając jakiegś jednej czy wielu percepcji; i w ogóle nie mogę nigdy postrzec żadnej rzeczy, która by nie była percepcją. Zespół więc tych percepcji tworzy nasze ja” (tamże, II, s. 469).

¹⁸ Por. tamże, I, s. 336.

w myśl założeń ARYSTOTELESA, nie jest jednością systemu czy „wiązki” cech. Każdy żywy osobnik jest jednością obserwowalną poprzez pochodne atrybuty i trzeciorzędne akcydenty. HUME odrzuca substancjalną strukturę bytów w ogóle. Należy wspomnieć, że HUME nie neguje istnienia pewnej idei osobowej tożsamości, lecz jedynie możliwość filozoficznego uzasadnienia takiej idei. Jego wiązkowa teoria osoby (*bundle theory*) spotkała się z dużym zainteresowaniem we współczesnej filozofii.

Próbie znalezienia koncepcji pośredniej pomiędzy substancjalną teorią osoby a teorią HUME’a podejmuje WILLIAM JAMES, który opisuje charakterystyczne właściwości świadomości za pomocą wieloznacznego terminu „strumień świadomości” (*stream of consciousness*)¹⁹.

Dodatkowe światło na pytanie o zależność ciało – umysł rzucają badania nad sztuczną inteligencją. Już dzisiaj istnieją bowiem komputery czy roboty, których funkcjonowanie da się opisać w terminach dotyczących celów, zamiarów i spostrzeżeń. Ponadto maszyny te są tak projektowane, aby mogły jak najlepiej wejść w interakcję z człowiekiem. Gdyby kształt i ruchy tych maszyn były podobne do ludzkiego ciała, to na podstawie niektórych ich działań moglibyśmy podejrzewać, że są one ludzkimi istotami²⁰.

Mówiąc o „ciele” w ramach interesujących nas analitycznych rozwiązań problemu umysł – ciało, mam na myśli rodzaj postulowanej rzeczywistości, analogicznej do tych, którymi w procesie wyjaśniania posługują się nauki ścisłe. Należy zaznaczyć, że tak rozumiane „ciało” i „umysł” nie są już terminami zaczerpniętymi z naszego języka potocznego, lecz przypominają terminy używane w teoriach naukowych. W konkretnych rozważaniach ontologicznych rzeczywistość tak postulowanego „ciała” utożsamia się najczęściej z centralnym układem nerwowym badanym przez nauki empiryczne, głównie neuronauki.

Na zakończenie dodam jeszcze jedno określenie ogólnometodologiczne. W dalszych rozważaniach przez termin „opis rzeczywistości” rozumiem w zasadzie odpowiedź na pytanie „jak jest?”. Przez termin „wyjaśnianie” odpowiedź na pytania typu: „dlaczego tak jest?”, „po co?”, „co jest przyczyną tego, że...?”. W życiu codziennym oraz w naukach zwracamy się do rzeczywistości (fakty, zdarzenia) z pytaniem „dlaczego?”. Odpowiedź na to pytanie jest wyjaśnieniem tychże faktów czy prawdziwości. Najczęściej wyjaśniamy przez podanie przyczyn danego zjawiska.

¹⁹ Obecnie wyrażenia tego używa chociażby D. DENNETT, por. tenże, *Consciousness Explained*, s. 214. Interesująca, oparta o KANTOWSKĄ krytykę paralogizmów czystego rozumu (por. *Krytyka czystego rozumu*, A 359-60) próba znalezienia drogi pośredniej pomiędzy teorią substancjalną osoby i wiązkową teorią osoby podaje W. SELLARS, por. tenże, *Metaphysics and the Concept of a Person*, s. 236 n.

²⁰ Na przykład w roku 1996 komputer Deep Blue wygrał w szachy z mistrzem świata GARRY KASPAROVEM.

Problem umysł – ciało pokazuje wyraźnie, że opisy nie mogą zastąpić wyjaśnień, mamy bowiem dokładne opisy zjawisk cielesno-umysłowych, a mimo tego nie potrafimy ich adekwatnie wyjaśnić. Znajomość pojedynczych faktów nie wystarcza więc, trzeba jeszcze znać zachodzące między nimi zależności.

Używając terminologii WITTGENSTEINA, możemy powiedzieć, że istnieje „pokrewieństwo” między wyjaśnianiem a dowodzeniem. Z tą różnicą, że to co ma zostać wyjaśnione, niejako z góry wiemy. W przypadku dowodzenia to, czego należy dowieść, nie jest jeszcze znane (dlatego właśnie przeprowadzany dowód ma nas o tym upewnić). Wyjaśnianie jest częścią złożonego procesu zwanego „rozumowaniem”, na który składa się myślenie dyskursywne prowadzące do nowego poznania (proces uznawania zdań, wynikania jednych zdań z drugich, szukania i porównywania zdań).