

PRZEWODNIK
PO
FILOZOFII UMYŚLU

Redakcja
Marcin Miłkowski i Robert Poczobut

WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2012

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII

Redakcja serii

dr Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

dr Janusz Salamon

Przewodniczący Rady Naukowej

prof. dr hab. Władysław Stróżewski

Przewodnik po filozofii umysłu (red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut)

► *Przewodnik po metafizyce* (red. Sebastian Tomasz Kołodziejczyk)

Tomy planowane:

- ▷ *Przewodnik po epistemologii* (red. Renata Ziemińska)
- ▷ *Przewodnik po filozofii języka* (red. Joanna Odrowąż-Sypniewska)
- ▷ *Przewodnik po filozofii religii* (red. Tadeusz Gadacz, Janusz Salamon)
- ▷ *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od Augustyna do Joachima z Fiore*
(red. Agnieszka Kijewska)
- ▷ *Przewodnik po kognitywistyce* (red. Józef Bremer)

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII to pierwsza w Polsce seria książkowa, której celem jest zdanie sprawy z aktualnego stanu badań naukowych w zakresie wszystkich podstawowych dyscyplin filozoficznych, od metafizyki i epistemologii po bioetykę i kognitywistykę, oraz poszczególnych okresów historii filozofii, od starożytności po współczesność. Adresatami serii są zarówno wykładowcy i studenci filozofii, jak i szersze grono czytelników poważnie zainteresowanych tą dziedziną wiedzy, stąd oprócz dbałości o najwyższą merytoryczną jakość tekstów, redaktorom serii przyświeca troska o ich jasność i przystępność. Każda pozycja w serii jest zbiorem artykułów autorstwa czołowych polskich znawców przedmiotu. Oprócz uporządkowanej prezentacji najważniejszych wątków toczonych dziś filozoficznych debat, czytelnik otrzymuje jasne wskazówki bibliograficzne, dzięki którym będzie mógł pogłębić swoją wiedzę w oparciu o najnowsze publikacje na dany temat.

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII wzorują się pod względem metodologicznym na podobnych wydawnictwach anglojęzycznych stanowiących podstawowe narzędzie edukacji filozoficznej w świecie anglosaskim. Jednocześnie, jako dzieło filozofów polskich, *Przewodniki* uwzględniają w równym stopniu dokonania filozofii anglo-amerykańskiej, jak i myśli klasycznej i kontynentalnej.

© Wydawnictwo WAM, 2012

Redakcja

Małgorzata Płazowska

Opracowanie indeksu rzeczowego i not marginalnych

Paweł Rojek

Projekt okładki

Andrzej Sochacki

Na pierwszej stronie okładki zamieszczono
reprodukcję pracy Andrzeja Bednarczyka:

KWADRATURA KOŁA, KOLISTOŚĆ KWADRATU
(2000, drewno złożone, emulsja, 60 cm x 60 cm)

ISBN 978-83-7505-873-4

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW

tel. 12 62 93 200 • fax 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • fax 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA

<http://WydawnictwoWAM.pl>

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 012 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

Spis treści

Marcin Miłkowski, Robert Poczobut Wprowadzenie	7
PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY	
Marcin Iwanicki Dualizm psychofizyczny. Odmiany, argumenty, zarzuty	37
Robert Poczobut Relacje psychofizyczne	85
PERCEPCJA I PAMIĘĆ	
Łukasz Przybylski Procesy percepcyjne	127
Szymon Wróbel Rodzaje pamięci	163
REPREZENTACJE UMYSŁOWE	
Urszula M. Żegleń Treść i reprezentacje umysłowe	213
Robert Piłat Wyobrażenia, modele umysłowe, pojęcia	253
Tadeusz Ciecierski Postawy propozycyjalne	311
ŚWIADOMOŚĆ, SAMOŚWIADOMOŚĆ, JAŻŃ	
Andrzej Klawiter Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji	353
Renata Ziemińska Samoświadomość i samowiedza	395
Józef Bremer Jaźń i tożsamość osobowa	427

TEORIA DZIAŁANIA I UMYŚLY INNYCH

Katarzyna Paprzycka	
Analityczna filozofia działania. Problemy i stanowiska	465
Wioletta Dziarnowska	
Sposoby poznawania innych umysłów	495

INFORMACJA, PROCESY OBLICZENIOWE, SZTUCZNA INTELIGENCJA

Marek Hetmański	
Umysł a informacja	537
Marcin Miłkowski	
Sztuczna inteligencja i obliczeniowe teorie umysłu	579
Stanisław Krajewski	
Umysł a metalogika	619

EWOLUCJA UMYŚLU I FILOZOFIA NEURONAUK

Krzysztof Łastowski, Magdalena Reuter	
Ewolujące umysły. Koncepcje, hipotezy, argumenty empiryczne	651
Piotr Przybysz	
Neurofilozofia i filozofia neuronauk	689
Indeks osób	735
Indeks rzeczowy	749
Informacje o Autorach	775

Marcin Miłkowski, Robert Poczobut

Wprowadzenie

Filozofia umysłu jest jednym z najintensywniej rozwijanych działów filozofii współczesnej, pozostającym w bliskich związkach z tradycyjnymi dyscyplinami filozoficznymi (antropologią, ontologią, teorią poznania), a z także z naukami formalnymi (logiką, metalogiką, matematyką) i empirycznymi (zaliczanymi do multidyscyplinarnej kognitywistyki – psychologią, neuronauką czy sztuczną inteligencją). Liczne związki i zależności, w jakich pozostaje filozofia umysłu, są następstwem: (a) złożoności kategorii badawczej, jaką jest umysł, (b) rozległości i specyfiki jej problemów, (c) różnorodności stosowanych na jej gruncie metod oraz (d) rozwoju naukowych wyjaśnień struktury, funkcji i zasad działania umysłu. Różnorodność podejść i koncepcji, bogactwo problemowe oraz otwartość na współczesną kognitywistykę czynią z filozofii umysłu dyscyplinę trudną, ale także atrakcyjną dla wszystkich zainteresowanych krytycznymi odpowiedziami na klasyczne pytania filozofii o naturę i sposób istnienia umysłu.

Filozofia umysłu
i inne dyscypliny

1. Koncepcje filozofii umysłu

Chociaż filozofię umysłu kojarzy się dziś głównie z tradycją analityczną, przez którą została zdominowana, jej problematyka bliska jest wielu szkołom filozoficznym. Do ważniejszych kierunków, w ramach których podejmuje się jej zagadnienia, należą różne nurty fenomenologii, filozofii transcendentalnej, hermeneutyki i filozofii analitycznej. Niewiele jest przesady w twierdzeniu, że problematyka umysłu znajduje się w centrum

Fenomenologia
i filozofia umysłu

zainteresowania większości liczących się filozofów oraz związanych z nimi szkół i kierunków.

W tradycji fenomenologii realistycznej celem filozofii umysłu jest opis fenomenologiczny i analiza ejdetyczna fenomenów umysłowych – świadomości, intencjonalności, pamięci, treści umysłowej czy aksjologicznego wymiaru umysłu. Założeniem tego typu badań jest twierdzenie o istnieniu szerokiej klasy zjawisk umysłowych, których istota może zostać ujęta za pomocą specyficznych zabiegów poznawczych, takich jak operacja uzmienniania prowadząca do oglądu ejdetycznego. Podejście to jest charakterystyczne dla prac wczesnego Edmunda Husserla i Romana Ingardena (opisowa i ejdetyczna fenomenologia świadomości), a także Maurice'a Merleau-Ponty'ego (wykorzystującego w swoich analizach wyniki badań empirycznych) – w ogólności zaś dla tych fenomenologów, którzy nie przeszli na pozycje fenomenologii transcendentalnej¹.

Transcendentalna
filozofia umysłu

Transcendentalna filozofia umysłu, inspirowana pracami Immanuela Kanta, polega na badaniu apriorycznych warunków możliwości poznania. Głównym założeniem tej wersji transcendentalizmu jest twierdzenie o istnieniu podmiotu poznania wyposażonego w aprioryczne struktury – formy poznania zmysłowego i kategorie poznania intelektualnego – odpowiedzialne za formowanie danych wrażeniowych (synteza zmysłowa) oraz realizację wyższych funkcji umysłowo-poznawczych (synteza umysłowa)². Na gruncie klasycznych wersji transcendentalizmu przyjmuje się, że aprioryczne struktury poznawcze są odkrywane na drodze tzw. dedukcji transcendentalnej i mają zastosowanie do wszelkiego możliwego

- 1 Od pewnego czasu próbuje się łączyć wyniki analiz fenomenologicznych z kognitywistyką (między innymi w ramach neurofenomenologii). Zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London-New York: Routledge, 2008; F. Varela, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, „Journal of Consciousness Studies” 3 (1996), nr 4, s. 330-349 [polski przekład: *Neurofenomenologia. Metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, przeł. R. Poczobut, „Avant” 1 (2010), nr 1, s. 31-73]; D. Zahavi, *Phenomenology and the Project of Naturalization*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 3 (2004), nr 4, s. 331-347; E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- 2 Na temat koncepcji umysłu inspirowanej poglądami Kanta i Husserla zob. A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge-New York: CUP, 1994; tenże, *Kant's View of the Mind and Consciousness of Self*, [online], [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>> [dostęp: 05.08.2011]; S. Judycki, *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: RW KUL, 1995; tenże, *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), nr 1, s. 35-59.

podmiotu poznania. Zgodnie zaś z naturalistyczną wykładnią kantyizmu aprioryczne struktury umysłowo-poznawcze stanowią rezultat złożonych procesów ewolucyjnej selekcji i adaptacji i jako takie są historycznie, a także gatunkowo zmienne³.

Inną wersją transcendentalfilozofii umysłu jest transcendentalfenomenologia późnego Husserla. Jej podstawową metodą badawczą jest analiza sposobu, w jaki w przebiegach czystej świadomości konstytuowane są (traktowane jako dane czystej świadomości) podstawowe fenomeny – świata realnego, związków przyczynowo-skutkowych, ciała, drugiego Ja, wartości i przedmiotów abstrakcyjnych. Założeniem fenomenologii transcendentalfilozofii jest twierdzenie o istnieniu aktów czystej świadomości (noez), związanych z nimi mechanizmów intencjonalnej syntezy oraz konstytuowanych dzięki nim sensów przedmiotowych (noematów) – dostępnych dzięki zabiegowi redukcji transcendentalfilozofii i analizie konstytutywnej. Husserl uważa, że czysta świadomość: (a) jest dana w sposób niepowątpiewalny (przynajmniej w odniesieniu do swoich rysów strukturalnych); (b) tworzy zamkniętą w sobie, izolowaną dziedzinę bytu (nie jest elementem przyczynowej struktury świata realnego); (c) jest bytem absolutnym (istniejącym niezależnie od wszelkich innych bytów); (d) jest bytem irrealnym, w którym i dzięki któremu konstytuują się wszelkie fenomeny tego, co realne (psychiki, ciała, przyczynowości itd.), a także wartości i przedmioty idealne⁴. W dziedzinie czystej świadomości obowiązują prawa motywacji

Późny Husserl
i filozofia umysłu

Czysta
świadomość

- 3 Spór między transcendentalfilozofią i naturalistyczną interpretacją apriorycznych form i kategorii uległ zaostreniu dzięki osiągnięciom teorii ewolucji. Nawet dziś niektórzy zwolennicy podejścia transcendentalfilozoficznego uznają osiągnięcia teorii ewolucji za nieistotne, naturaliści zaś za niezbędne, dla wyjaśnienia architektury umysłu. Nadal w obiegu są dwie radykalnie odmienne interpretacje apriorycznych składników umysłu. Pierwsza uznaje je za epistemicznie pierwotne – radykalnie niezależne od wszelkiego doświadczenia (warunek możliwości doświadczenia). Druga uznaje aprioryczne składniki umysłu za epistemicznie pochodne (aposteriorycznie ugruntowane, to jest wytworzone w złożonym procesie ewolucyjnym). Odmianą ostatniego stanowiska jest biologiczny kantyizm Konrada Lorenza, twórcy etologii. Zob. K. Lorenz, *Odurotna strona zwierciadła*, tłum. K. Wolicki, Warszawa: PIW, 1997; A. Pobjojewska, *Biologia i poznanie. Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriiopoznawczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1996.
- 4 Zob. A. Półtawski, *Świadomość czysta*, [w:] A. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, 2001, s. 272-273. Wbrew deklaracjom Husserla jego wersja transcendentalfilozofii i transcendentalfilozoficznego idealizmu opiera się na silnych założeniach ontologicznych, które stały się przedmiotem wyrafinowanej krytyki przeprowadzonej przez Ingardena w *Sporze o istnienie świata*. Analizy Ingardena zmierzały do wykazania, że czysta świadomość, mimo swej specyfiki, jest częścią przyczynowej struktury świata realnego, zaś z formalnoontologicznego punktu widzenia przysługuje jej status systemu

Spór o charakter
a priori

Biologiczny
kantyizm

Hermeneutyka
i filozofia umysłu

i asocjacji, retencji i protencji, natomiast prawa przyczynowo-skutkowe obowiązują wyłącznie w dziedzinie świata realnego⁵.

W tradycji filozofii hermeneutycznej za główny cel filozofii umysłu uznaje się interpretację znaczeń i symboli kulturowych odsłaniających ważny wymiar umysłu, jakim jest jego zakorzenienie w społecznie konstytuowanych obiektach kulturowych. Ontologicznym i metodologicznym założeniem hermeneutyki jest twierdzenie o niemożliwości wyjaśnienia niektórych aspektów umysłu bez uwzględnienia kontekstu kulturowego i społecznego. Ważna klasa treści umysłowych, w jakie wyposażone są podmioty psychofizyczne, jest uwarunkowana ich udziałem w procesach społeczno-kulturowych. Ujęcie kulturowego aspektu umysłu jest nieosiągalne w trybie neurofizjologicznych badań właściwości tkanki mózgowej. Niezbędna do realizacji tego celu jest metoda interpretacji treści umysłowych oraz wielorakich wytworów umysłu, z którymi pozostaje on w obustronnych oddziaływaniach⁶.

względnie izolowanego. Na temat ujęcia świadomości jako systemu względnie izolowanego (w kontekście polemiki między Husserlem a Ingardenem dotyczącej formy i sposobu istnienia czystej świadomości) zob. R. Poczobut, *Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, „Analiza i Egzystencja” 11 (2010), nr 2, s. 81-104.

- 5 Tęgo rodzaju założenia odrzucają nie tylko krytycy filozofii transcendentalnej, ale także biologizujący kantyści. Prymat świadomości jednostkowej podważa współczesny transcendentalizm nawiązujący do prac Fichtego i Hegla. W tym nurcie transcendentalizmu podkreśla się społeczną naturę poznania, a istoty umysłu upatruje w jego roli uczestnika i kreatora procesów społecznych. Społeczny wymiar umysłu jest akcentowany w nurtach filozofii wyrastających z heglizmu (między innymi przez różne odmiany marksizmu i neomarksizmu), a także na gruncie pragmatyzmu, zwłaszcza tzw. pragmatyzmu społecznego w wersji George’a H. Meada. Zob. G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, przeł. Z. Wolińska, Warszawa: PWN, 1975; M. Hetmański, *Umysł a środowisko*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1998. W psychologii i neurobiologii szczególne znaczenie mają tu prace Lwa Wygotskiego i Aleksandra Łurii. Zob. L. Wygotski, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, przeł. B. Grell, Warszawa: WN PWN, 2006.
- 6 Wiele uwag na temat kulturowego oraz językowego zakorzenienia umysłu zawierają prace klasyków filozofii hermeneutycznej (H.G. Gadamer, P. Ricoeur) oraz filozofów blisko z nią związanych (E. Cassirer, M. Heidegger). Na podkreślenie zasługuje współczesny renesans zainteresowania społecznym i kulturowym wymiarem umysłu także wśród filozofów analitycznych i kognitywistów, będący reakcją na silnie redukcjonistyczne ujęcia umysłu na gruncie neurofilozofii. Jedną z ciekawszych prac analizujących wielorakie czynniki determinacji procesów umysłowo-poznawczych jest wydana niedawno antologia *The Mind As a Scientific Object. Between Brain and Culture*, pod red. C.E. Erneling i D.M. Johnsona, Oxford: OUP, 2005. Zebrano w niej kilkadziesiąt artykułów, napisanych przez wybitnych filozofów i naukowców, prezentujących szeroką panoramę ujęć różnych wymiarów i poziomów organizacji umysłu – ze szczególnym uwzględnieniem

Transcendentalizm
heglowski

Jeszcze inaczej zadania filozofii umysłu pojmują filozofowie analityczni. W zależności od zakładanej koncepcji analizy jej celem może być: (a) opis i analiza treści terminów i pojęć mentalnych stanowiących składnik naszego całościowego schematu pojęciowego (językowego i umysłowego obrazu świata rzeczy i osób) – domena analizy pojęciowej; (b) określenie warunków oraz granic stosowalności terminów i pojęć mentalnych w sytuacjach rzeczywistych i kontrfaktycznych – domena analizy imaginatywnej posługującej się metodą eksperymentu myślowego; (c) budowa sformalizowanych teorii umysłu (świadomości, intencjonalności, reprezentacji umysłowych, relacji psychofizycznych) za pomocą narzędzi logiki formalnej lub matematyki – domena analizy formalnej; (d) eksplikacja filozoficznych i metodologicznych założeń dyscyplin naukowych zajmujących się badaniem umysłu – domena analizy tzw. ontologicznych zobowiązań teorii naukowych (ujęcie charakterystyczne dla naturalistycznego nurtu filozofii analitycznej)⁷.

Analityczna
filozofia umysłu

Każda koncepcja analizy opiera się na określonych założeniach, które wyznaczają jej cele i obszary zastosowań. Założeniem (a) jest twierdzenie, że niektóre aspekty umysłu są odzwierciedlone w strukturze naszego schematu pojęciowego oraz w strukturach semantycznych języka (wykorzystywanego do opisu zachowań poznawczych i stanów umysłowych). Założeniem (b) jest twierdzenie o możliwości ujęcia, przy użyciu wyrafinowanych eksperymentów myślowych, takich aspektów umysłu, które są nieuchwytnie w trybie badań empirycznych. Analiza sytuacji nierzeczywistych (światy zombi, Bliźniacza Ziemia, bezcielesne umysły, teleportacja, przeszczep mózgu) prowadzi do określenia warunków stosowalności terminów i pojęć mentalnych, a także do odkrycia granic ich analizy redukcyjnej. Założeniem (c) jest twierdzenie, że adekwatne ujęcie

Założenia analizy

poziomu neurobiologicznego, psychologicznego, logiczno-językowego, ewolucyjnego, a także społeczno-kulturowego. O tym, że czynniki społeczno-kulturowe mogą w pewnym zakresie kształtować architekturę naszych mózgów, świadczą między innymi wyniki neuronauki społecznej. Zob. S. Mithen, L. Parsons, *Mózg jako kulturowy artefakt*, przeł. E. Zabielska, [w:] P. Francuz (red.), *Na ścieżkach neuronauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010, s. 265-280.

7 Na temat koncepcji, metod i ograniczeń filozofii analitycznej zob. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo UW, 2008. Wbrew obiegowym opiniom prace klasyków różnych nurtów filozofii analitycznej (G.E. Moore'a, B. Russella, L. Wittgensteina, C.D. Broada, G. Ryle'a, W.V.O. Quine'a) zawierają wiele szczegółowych analiz także z zakresu filozofii umysłu. Nie są to wyłącznie przyczynki do słownika terminów i pojęć mentalnych. Zob. *Wprowadzenie* oraz teksty zebrane [w:] M. Miłkowski, R. Poczubot, *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2008.

strukturalnych aspektów świadomości, intencjonalności, treści umysłowej czy relacji psychofizycznych jest osiągalne dzięki wykorzystaniu aparatury logiczno-matematycznej ujmującej skomplikowaną architekturę umysłu⁸.

Natomiast założeniem (d) jest twierdzenie, że u podstaw naukowych teorii umysłu (neurobiologicznych, psychologicznych, kognitywistycznych, obliczeniowych, modularnych itd.) leżą określone założenia o charakterze ontologicznym, które są istotne dla uzyskania odpowiedzi na klasyczne pytania filozofii umysłu. W ramach tego ujęcia głównym zadaniem filozofii umysłu jest budowa całościowego modelu umysłu, jaki wyłania się w miarę rozwoju różnych dyscyplin nauki. W dalszej perspektywie ma on doprowadzić do przezwyciężenia potocznych i filozoficznych mitów, które narosły przez tysiąclecia wokół problematyki umysłu. Naturaliści, zbliżając swoje stanowisko do scjentyzmu, twierdzą, że jedyna rzetelna wiedza na temat umysłu jest osiągalna w ramach nauki. Filozofii pozostaje systematyzacja szczególnie doniosłych wyników wybranych teorii naukowych lub analiza ich metodologicznych i ontologicznych założeń (rekonstrukcja naukowego obrazu umysłu).

Naturalizm
Odmiany naturalizmu

Warto pamiętać, że współczesny naturalizm nie jest stanowiskiem jednorodnym, lecz występuje w licznych odmianach, takich jak naturalizm filozoficzny (D. Papineau) i naukowy (W.V.O. Quine), naturalizm biologiczny (J. Searle), budowany na gruncie teorii informacji naturalizm reprezentacyjny (F. Dretske), naturalizm ewolucyjny (R. Dawkins, D. Dennett), naturalizm eliminacyjny (w pewnym okresie reprezentowany w odniesieniu do postaw propozycjonalnych przez P. Churchlanda, wcześniej zaś przez P. Feyerabenda), naturalizm redukcyjny (J. Bickle, J. Kim), naturalizm nieredukcyjny (D. Davidson, H. Putnam, R. Van Gulick) czy naturalistyczny dualizm własności (D. Chalmers). Nietrudno zauważyć, że pojęcie naturalizmu jest pojęciem rodzinnym (w sensie Wittgensteina)⁹.

8 Zwolennicy wykorzystania narzędzi formalnych nie tylko dokonują formalizacji filozoficznych teorii umysłu (w odpowiednich do tego celu językach formalnych); utrzymują również, że umysł, podobnie jak świat fizyczny, jest zorganizowany w sposób dający się modelować z wykorzystaniem struktur matematycznych. Zob. J. Perzanowski, *W stronę psychoontologii*, przeł. J. Pluta, „Filozofia Nauki” 3 (1995) nr 1-2, s. 15-24; W. Duch, *Geometryczny model umysłu*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 6 (2002), s. 199-230; R. Poczobut, *Umysł matematyczny. Czy kognitywista może być matematycznym realistą?*, [w:] M. Urbański, P. Przybysz (red.), *Funkcje umysłu*, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2009, s. 331-356.

9 Różne oblicza naturalizmu we współczesnej filozofii umysłu dobrze oddaje porównanie następujących prac: D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: WN PWN, 2010; P. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś,

Biorąc pod uwagę brak zgody wśród filozofów co do tego, czym jest filozofia (istnieje wiele koncepcji), nie należy oczekiwać innej sytuacji w wypadku filozofii umysłu. Zwolennicy różnych koncepcji filozofii będą w różny sposób pojmować metody i zadania filozofii umysłu oraz inaczej oceniać jej związki z kognitywistyką (zależnie od podejścia – jako pożądane, szkodliwe bądź nieistotne). Z tą różnorodnością ujęć po prostu musimy nauczyć się żyć.

2. Problemy filozofii umysłu – ich ujęcia i klasyfikacje

Które problemy uznaje się za istotne dla filozofii umysłu, zależy w dużej mierze od zakładanej koncepcji filozofii, sposobu pojmowania jej metod i zadań, a także od postulowanej relacji między filozofią umysłu a naukami szczegółowymi (kognitywistyką). Na gruncie skrajnych wersji kartezjanizmu i filozofii podmiotu przyjmowano, że właściwym przedmiotem badań filozoficznych jest świadomy umysł. Domeną badań naukowych miał być wyłącznie świat pozaumysłowy. Sytuacja uległa zmianie, gdy powstały psychologia empiryczna, neuropsychologia i psychofizyka, w późniejszym zaś okresie sztuczna inteligencja i neurokognitywistyka – dyscypliny, które stopniowo zaczęły zawłaszczać terytoria zarezerwowane niegdyś dla psychologii racjonalnej (nazywanej także „psychologią filozoficzną”). Prosty podział obszarów badawczych – umysł i świadomość dla filozofii, świat fizyczny dla nauki – przestał być aktualny.

Ujęcie
kartezjańskie

PROBLEM
PSYCHOFIZYCZNY

Marcin Iwanicki

Dualizm psychofizyczny Odmiany, argumenty, zarzuty

1. Wstęp

Umysł i ciało zdają się posiadać odmienne własności, a przedmioty o odmiennych własnościach nie mogą być ze sobą identyczne. Umysł wydaje się pozbawiony takich własności jak skład chemiczny, kolor czy zapach, a posiada własności, których nie kojarzymy z ciałami, takie jak świadomość i intencjonalność. Również introspekcyjna wiedza o własnym umyśle różni się istotnie od wiedzy o ciałach, między innymi tym, że jest bezpośrednia i mniej podatna na błąd. Intuicyjnie możemy pojąć własne istnienie w innym ciele lub w ogóle bez ciała¹. Względy te sugerują, że umysł i ciało to dwie różne rzeczy. Z drugiej strony, uważamy na ogół, że zmiany w świecie fizycznym, również te powodowane przez umysł, są w pełni wyjaśnialne w kategoriach przyczyn fizycznych oraz że zdarzenia mentalne zależą w ścisły i systematyczny sposób od zdarzeń w mózgu. To z kolei sugeruje, że umysł jest czymś fizycznym. Namysł nad takimi własnościami jak świadomość, intencjonalność, specjalny dostęp do własnego umysłu i pojmovalność własnego istnienia w innym ciele czy bez ciała skłania nas więc do dualizmu psychofizycznego, a refleksja nad naturą przyczynowości i zależnością umysłu od mózgu – do fizykalizmu.

Odmienne
własności umysłu
i ciała

1 Intuicja ta stanowi osnowę następującej rozmowy dwóch znanych filozofów, Raymonda Smullyana i O.K. Bouwsmy: „Powiedziałem: «Biorę pod uwagę możliwość, że za dwa tygodnie znajdę się w ciele z trzema rękami». Bouwsma (na swój praktyczny sposób) spytał: «Naprawdę jesteś na to przygotowany?» Odpowiedziałem: «Tak». Na co on odrzekł: «W takim razie kupiłeś już sobie trzecią rękawiczkę?»” (R. Smullyan, *Who Knows? A Study of Religious Consciousness*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, s. 34-35).

Ten konflikt jest osi ą nierozwiązanego, i być może nierozwiązywalnego, problemu umysł – ciało. Jaka jest relacja między umysłem i ciałem, czy szerzej, między zjawiskami (obiektami, stanami, zdarzeniami itp.) mentalnymi a zjawiskami fizycznymi? Czy są one identyczne, czy różne, a jeśli różne, to w jakiej dokładnie pozostają do siebie relacji? Niniejszy rozdział będzie poświęcony głównym wersjom dualizmu oraz argumentom za tym stanowiskiem i przeciw niemu.

Dziedzictwo
kartezjanizmu

Problem umysł – ciało jest najważniejszym problemem metafizycznym w ramach filozofii umysłu, która, mimo dominacji fizykalizmu, pozostaje w znacznej mierze zbiorem przypisów do Kartezjusza. Do spuścizny kartezjanizmu zalicza się: (a) dualizm substancji, zgodnie z którym obok rozciągniętych substancji fizycznych (ciał) istnieją również myślące substancje нефизyczne (umysły); (b) indywidualizm w kwestii treści myśli (metodologiczny solipsyzm), czyli pogląd, że treść myśli nie zależy od istnienia świata zewnętrznego i pozostałaby taka sama nawet gdyby świat nie istniał; (c) mocną koncepcję uprzywilejowanego dostępu, w myśl której oparte na introspekcji sądy o własnych stanach mentalnych, w odróżnieniu od sądów o świecie zewnętrznym i stanach mentalnych innych osób, cechuje niepodatność na błąd i niewiedzę oraz niekorygowalność przez inne osoby ani przez nas samych w późniejszych chwilach². Przeciwno tym trzem poglądom wysunięto rozmaite zarzuty, ale tylko pierwszy z nich, czyli dualizm substancji, traktuje się – niczym szpicrutę, tabakierę i patefon – jako ciekawostkę wyłącznie historyczną, a jego obrońców przyrównuje się do wspomnianych przez Kartezjusza szaleńców, którym się zdaje, że „mają głowę z gliny, albo że całe ich ciało jest dzbanem, lub że są wyděci ze szkła”³. Dualiści to tacy szaleńcy, którym się wydaje, że są wyděci z ektoplazmy.

2 Zob. Q. Cassam, *Contemporary Reactions to Descartes's Philosophy of Mind*, [w:] J. Broughton, J. Carriero (red.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell, 2008, s. 482-495; R. Rorty, *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, „Journal of Philosophy” 67 (1997), s. 329-424; M. Wilson, *Body and Mind from the Cartesian Point of View*, [w:] R. Rieber (red.), *Body and Mind: Past, Present, Future*, New York: Academic Press, 1980, s. 35-55; S. Yablo, *The Real Distinction Between Mind and Body*, „Canadian Journal of Philosophy” 16 (1990), s. 149-201 oraz J. Hawthorne, *Cartesian Dualism*, [w:] P. van Inwagen, D. Zimmerman (red.), *Persons: Human and Divine*, Oxford-New York: Clarendon Press-OUP, 2007, s. 87-98.

3 R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, red. C. Adam, P. Tannery, t. 7, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973-1982, s. 18-19 [*Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów oraz odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie oraz S. Swieżawski, t. 1, Warszawa: PWN, 1958, s. 22]. Sydney Shoemaker pisze: „Podobnie jak wielu innych współczesnych filozofów traktując problem umysł – ciało nie jako problem dotyczący tego, jak нефизyczny

O ile w nowożytności, pod wpływem Kartezjusza, dominował dualizm substancji, a argumenty na jego rzecz odwoływały się do takich własności jak intencjonalność i racjonalność, o tyle współcześnie broni się częściej dualizmu własności, preferując argumenty związane ze świadomością i własnościami fenomenalnymi⁴. Kluczową rolę w tej zmianie perspektywy odegrały dwa argumenty – argument modalny Saula Kripkego i argument wiedzy Franka Jacksona⁵. Z kolei najważniejszy problem

Zwrot
w argumentacji
za dualizmem

umysł może wchodzić w relacje przyczynowe z fizycznym ciałem, lecz raczej jako problem dotyczący tego, jak umysły mogą stanowić część fundamentalnie fizycznej rzeczywistości. Po części problem ten dotyczy tego, jak pewne rozpowszechnione intuicje «kartezjańskie» na temat umysłu można albo rozwiązać, to jest ujawnić ich iluzoryczność, albo pozbawić domniemanych implikacji kartezjańskich. Ogólniej biorąc, problem ten polega na tym, jak charakterystyczne cechy tego, co mentalne – intencjonalność, świadomość, subiektywność itd. – można wpisać w ramy światopoglądu naturalistycznego, w którym umysły traktuje się jako wytwór ewolucji biologicznej, posiadający, podobnie jak inne zjawiska biologiczne, podstawę fizyczno-chemiczną” (*The Mind-Body Problem*, [w:] R. Warner, T. Szubka (red.), *The Mind-Body Problem*, Oxford: Blackwell, 1994, s. 55).

- 4 Przekonanie to trafnie wyrażają dwa komentarze Jerry’ego Fodora: (1) „Nikt nie ma najmniejszego pojęcia, jak coś materialnego mogłoby być świadome. Nikt nie wie nawet, jak by to było mieć najmniejsze pojęcie o tym, jak coś materialnego mogłoby być świadome. To tyle na temat filozofii świadomości” (*The Big Idea. Can There Be a Science of Mind?*, „Times Literary Supplement” (3 lipca 1992), s. 5). (2) „Przypuszczam, że wcześniej czy później fizycy sporządzą pełny katalog fundamentalnych i nieredukowalnych własności rzeczy. Gdy do tego dojdzie, na ich liście pojawią się być może *spin*, *kwark powabny*, *ładunek elektryczny* itp. Z pewnością nie znajdzie się na niej jednak *bycie o*; intencjonalność nie jest po prostu równie fundamentalna [...] Jeśli *bycie o* jest realne, to niechybnie musi być czymś innym” (*Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, s. 97). Spośród prac, które kwestionują możliwość naturalistycznego wyjaśnienia intencjonalności, warto wymienić dwie: G. Bealer, *Materialism and the Logical Structure of Intentionality*, [w:] H. Robinson (red.), *Objection to Physicalism*, Oxford: Clarendon Press, 1993, s. 101-126 [*Intencjonalność, materializm i realne struktury*, przeł. T. Szubka, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2008, s. 245-58] oraz L.R. Baker, *Saving Belief: A Critique of Physicalism*, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- 5 Ważną rolę odegrały także, inspirowane argumentem Kripkego, teksty Thomasa Nagla i Josepha Levine’a. Kwestionowały one jednak nie tyle prawdziwość fizykalizmu, ile adekwatność jego sformułowań. Zob. T. Nagel, *What Is It Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review” 83 (1974), s. 435-50 (*Jak to jest być nietoperzem*, [w:] T. Nagel, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia, 1997, s. 203-219) oraz J. Levine, *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*, „Pacific Philosophical Quarterly” 64 (1983), s. 354-361. Ogólniejsze tło tych dyskusji przedstawia esej Tylera Burge’a *Philosophy of Mind 1950-2000*, [w:] tegoż, *Foundations of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 2007 [jego część jest dostępna w języku polskim: *Filozofia*

dualizmu, dotyczący przyczynowości psychofizycznej, przybrał za sprawą Jaegwona Kima postać tzw. argumentu powiązania w pary. W dalszej części tego rozdziału zajmę się dokładniej tymi trzema argumentami. Zaczęę jednak od wyróżnienia głównych odmian dualizmu (paragraf 2), by następnie przejść do argumentów na jego rzecz (paragraf 3) i przeciw niemu (paragraf 4).

2. Odmiany dualizmu

Dualizm
Kartezjusza

Zaproponowany przez Kartezjusza dualizm dotyczy substancji, czyli podmiotów własności, posiadających zdolność do niezależnego istnienia. Jest to pogląd na temat liczby rodzajów tak rozumianych substancji, a nie liczby indywidualnych substancji. Głosi on, że istniejące substancje są dwójakiego rodzaju – fizyczne, złożone wyłącznie z części opisywanych przez fizykę, oraz niefizyczne, pozbawione takich części. Liczba indywidualnych substancji pozostaje natomiast sprawą otwartą. Na przykład według Kartezjusza istnieje wiele substancji niefizycznych (wśród nich indywidualne umysły ludzkie), ale tylko jedna substancja fizyczna, której ludzkie ciała są modyfikacjami. Dualizm substancji przeciwstawia się, z jednej strony, dualizmowi niesubstancjalnym (dualizmowi własności i pojęć) i, z drugiej strony, rozmaitym monizmom (fizykalizmowi, idealizmowi i monizmowi neutralnemu).

Psychofizyczny dualizm substancji to pogląd na temat natury osób ludzkich (przedmiotów odniesienia zaimka osobowego „ja”), który łączy ogólny dualizm substancji z tezą, że osoby ludzkie są przynajmniej częściowo niefizyczne i pozostają w szczególnej relacji do swoich ciał. Zdaniem Kartezjusza relacja ta polega na wzajemnym oddziaływaniu przyczynowym: umysł jest bezpośrednio związany z określonym ciałem w tym sensie, że może w nim wywoływać zmiany, nie powodując zarazem zmian w żadnych innych ciałach; z kolei ciało może w podobny sposób wywoływać zmiany w związanym z nim umyśle⁶. Ten pogląd,

języka i umysłu (1950-1990), przeł. T. Szubka, [w:] A. Bronk (red.), *Filozofować dziś: z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin: TN KUL, 1995, s. 93-139.

6 Niektóre podręcznikowe określenia dualizmu psychofizycznego są zbyt wąskie. Na przykład w książce P. van Inwagena, *Metaphysics*, Boulder: Westview Press, 2008, s. 211-212, zostaje on zdefiniowany jako pogląd, że osoby ludzkie nie posiadają części fizycznych, a w J. Kima, *Philosophy of Mind*, Boulder: Westview Press, 2010, s. 32, jako pogląd, że osoby ludzkie posiadają zarówno część niefizyczną, jak i fizyczną. Oba te określenia ujmują tylko jeden z możliwych wariantów dualizmu. Z tego

nazywany dualizmem interakcjonistycznym, przeciwstawia się różnym wersjom paralelizmu i epifenomenalizmu, czyli poglądom odrzucającym lub ograniczającym relacje przyczynowe między umysłem a ciałem. Poniżej omówię podziały dualizmu wyznaczone przez trzy kryteria: dziedzinę kategoriałną, której dotyczy dualizm, status ontyczny umysłu oraz relację przyczynową między umysłem a ciałem. Wspomnę również krótko o ważnym dziś sporze między dualizmem fundamentalnym a emergentystycznym.

2.1. Dziedzina kategoriałna: pojęcia, własności, substancje

W ramach pierwszego, najogólniejszego podziału wyróżnia się trzy rodzaje dualizmu: substancji, własności i pojęć. Dualizm substancji i dualizm własności są stanowiskami metafizycznymi, natomiast dualizm pojęć to pogląd epistemologiczny, proponowany przez niektórych fizykalistów w odpowiedzi na dualizm własności. Mówiąc dokładniej, dualizm pojęć dotyczy poznawania stanów fenomenalnych. Jego sednem są rozróżnienia pojęć subiektywnych (introspekcyjnych, fenomenalnych) i pojęć obiektywnych (teoretycznych, fizykalnych) oraz teza o nieredukowalności tych pierwszych do drugich. Nieredukowalność pojęć nie wyklucza jednak identyczności przedmiotów ich odniesienia i zdaniem zdecydowanej większości zwolenników tego poglądu, badania empiryczne pokazują w istocie, że pojęcia subiektywne odnoszą się do tych samych własności fizycznych co pojęcia obiektywne. Ponieważ te dwa rodzaje pojęć są wytworem różnych władz poznawczych, mianowicie introspekcji i obserwacji zewnętrznej, przedstawiają swoje przedmioty w odmienny sposób. Pojęcia obiektywne prezentują je jako należące do obiektywnego świata fizycznego, określając ich wewnętrzną konstytucję lub ich rolę funkcjonalną, natomiast pojęcia subiektywne ujmują bezpośrednio sposób, w jaki są one przez nas doświadczane, czyli ich charakter

Dualizm pojęć

względem lepsze jest następujące określenie: „Dualizm umysł – ciało to doktryna uznająca, że osoby ludzkie nie składają się ze zwykłej materii, a w każdym razie nie całkowicie. Każda osoba posiada duszę – a w myśl wielu wersji tego poglądu po prostu jest duszą. Twierdzi się, że dusza ma niewiele wspólnego z ludzkimi ciałami oraz innymi obiektami materialnymi, a zarazem w ten lub inny sposób odpowiada za życie mentalne osoby” (D. Zimmerman, *Dualism in the Philosophy of Mind*, [w:] D. Borchert (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: MacMillan, 2006, s. 113).

fenomenalny („jak to jest je posiadać”). Owa różnica w sposobie prezentacji sprawia, że identyczności przedmiotów odniesienia tych pojęć nie sposób ustalić *a priori*, co może stwarzać złudzenie, że przedmioty te są od siebie różne. Dualizm pojęć łączy się z reguły z fizykalizmem redukcyjnym, mimo że w swej osnowie jest to pogląd epistemologiczny, spójny z różnymi tezami o naturze własności fenomenalnych, również z dualizmem. Dokładny charakter pojęć subiektywnych, a także samo ich istnienie, jest obecnie przedmiotem dyskusji w ramach fizykalizmu⁷.

Dualizm własności

Kolejny pogląd to dualizm własności. Klasyczny spór umysł – ciało zakłada rozróżnienie niezależnie istniejących substancji i posiadanych przez nie własności. Kartezjusz przyjmuje, że substancje i własności dzielą się w sposób rozłączny i wyczerpujący na fizyczne i mentalne oraz że własności fizyczne z definicji przysługują tylko ciałom, a własności mentalne – tylko niefizycznym umysłom. Obecnie wielu autorów kwestionuje jednak ten podział i przyjmuje, że ciała mogą posiadać własności niefizyczne, takie jak świadome doznania i myśli, a niefizyczne umysły mogą posiadać własności fizyczne, na przykład przestrzenność. Dualizm własności to pogląd łączący monizm (najczęściej fizykalizm, czasem monizm neutralny) w kwestii substancji (czy ogólniej podmiotu własności) z tezą, że niektóre substancje posiadają jednocześnie własności fizyczne i nieredukowalne do nich własności mentalne. Owa nieredukowalność sprawia, że predykatów mentalnych nie da się zdefiniować za pomocą predykatów fizyki (nawet po dodaniu predykatów matematyki i logiki, dopuszczeniu nieskończonych alternatyw predykatów fizycznych i ograniczeniu uwagi do tych możliwych światów, które posiadają takie same fundamentalne własności fizyczne) ani powiązać z nimi prawami innymi niż fundamentalne prawa psychofizyczne. Inaczej mówiąc, własności mentalne nie są identyczne z własnościami fizycznymi ani nie zależą od nich na mocy konieczności logicznej. Omawiana nieredukowalność wynika między innymi z wielorakiej realizowalności własności mentalnych, to jest z faktu, że własności te mogą przysługiwać obiektom o różnej naturze fizycznej, a nawet niefizycznej. Na przykład myślenie może być

Wieloraka realizowalność

⁷ Zob. np. B. Loar, *Phenomenal States*, „Philosophical Perspectives” 4 (1990), s. 81-108; przedruk ze zmianami w N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (red.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997, s. 597-616. Ogólne omówienie tego stanowiska można znaleźć w D. Papineau, *Thinking about Consciousness*, Oxford: OUP, 2003, rozdz. 2 i K. Batlog, *Phenomenal Concepts*, [w:] B.P. McLaughlin, A. Beckermann, S. Walter (red.), *Oxford Handbook to Philosophy of Mind*, Oxford: OUP, 2009, s. 292-311. Bardziej zaawansowane prace zostały zebrane w T. Alter, S. Walter (red.), *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford: OUP, 2008.

realizowane w organizmach ludzkich, systemach sztucznej inteligencji i niefizycznych umysłach. Nieredukowalność własności mentalnych wskazuje z kolei na ich niefizyczność. Stanowisko to różnicuje się dalej ze względu na: (a) to, które własności są niefizyczne (intencjonalne i/lub fenomenalne); (b) sposób istnienia własności mentalnych (fundamentalny lub emergentny); (c) relację przyczynową między zdarzeniami fizycznymi a niefizycznymi (interakcjonizm, paralelizm, epifenomenalizm); (d) naturę podmiotu własności (organizm lub inny obiekt fizyczny)⁸.

Ostatnią odmianą dualizmu jest dualizm substancji, zgodnie z którym istnieją dwa odrębne rodzaje substancji – ciała i niefizyczne umysły. Wzorcowym przykładem tego poglądu jest dualizm Kartezjusza, uznający, że osoba ludzka składa się z ciała i umysłu, który jest nieprzestrzenny, z istoty myślący, prosty (w sensie nieposiadania struktury część-całość, a nie w sensie niezróżnicowania pod względem posiadanych władz), zdolny do istnienia i funkcjonowania bez ciała oraz z natury nieśmiertelny. Odrzucając lub modyfikując niektóre z wymienionych własności, otrzymujemy różne odmiany kartezjańskiego dualizmu substancji, mniej lub bardziej zbliżone do wersji Kartezjusza. Stanowisko to dzieli się dalej między innymi ze względu na: (a) genezę umysłu, czyli jego „metafizyczne narodziny” (dualizm fundamentalny lub emergentystyczny); (b) ewentualny stopień zależności umysłu od ciała (zależność logiczna lub nomologiczna, egzystencjalna lub funkcjonalna, całkowita lub częściowa); (c) relację przyczynową między niefizycznym umysłem a światem fizycznym (interakcjonizm, paralelizm, epifenomenalizm); (d) naturę osoby (dualizm prosty, uznający osobę za identyczną z umysłem, choć przygodnie i czasowo połączoną z ciałem, oraz dualizm złożony, zgodnie z którym osoba jest z istoty połączeniem umysłu z ciałem).

Dualizm
substancji

⁸ Dwa wczesne klasyczne teksty broniące dualizmu własności (predykatów) to D. Davidsona, *Mental Events*, [w:] L. Foster, J.W. Swanson (red.), *Experience and Theory*, London: Duckworth, 1971, s. 79-101 (*Zdarzenia mentalne*, przeł. T. Baszniak, [w:] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa: WN PWN 1992, s. 163-193) oraz J. Fodora, *Special Sciences (or: the Disunity of Science as a Working Hypothesis)*, „Synthese” 28 (1974), s. 77-115 [*Nauki szczegółowe (albo: niejednorodność nauki jako hipoteza robocza)*, przeł. M. Gokieli, [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu*, s. 56-75]. W okresie nowożytnym podobną możliwość, nazywaną hipotezą myślącej materii, brał pod uwagę John Locke.

2.2. Fundamentalny i emergentystyczny dualizm substancji

We współczesnych dyskusjach wokół dualizmu substancji szczególnie wiele uwagi poświęca się podziałowi na dualizm fundamentalny i emergentystyczny. W myśl pierwszego istnienie indywidualnego umysłu nie zależy przyczynowo od ciała, natomiast w myśl drugiego umysł pojawia się automatycznie w chwili, gdy system fizyczny (w wypadku istot ludzkich układ nerwowy) osiąga odpowiedni stopień złożoności. Umysł jest czymś nowym, nieredukowalnym do ciała, które stanowi przyczynę jego zaistnienia i, według interakcjonistycznej wersji tego poglądu, zdolnym do oddziaływania na ciało (tzw. przyczynowość odgórna). Wyróżnia się dwie wersje tego poglądu, w zależności od tego, czy powstanie emergentnego umysłu jest wynikiem działania praw psychofizycznych ustanowionych przez Boga (wersja teistyczna), czy raczej procesów czysto przyrodniczych (wersja naturalistyczna)⁹.

Emergentne substancje

Emergentne substancje, w odróżnieniu od emergentnych własności, są czymś stosunkowo nowym w filozofii umysłu. Za koniecznością ich przyjęcia w ramach emergentyzmu ma przemawiać argument z jedności świadomości. Twierdzi się, na przykład, że ani części mózgu, ani mózg jako całość nie mogą być podmiotem świadomości, którą, w odróżnieniu od wielości informacji dostarczanych przez poszczególne zmysły i procesów w mózgu, cechuje jedność¹⁰. Z kolei o przewadze dualizmu

9 Wersji teistycznej broni William Hasker w książce *The Emergent Self*, zwł. rozdz. 7. Wersję naturalistyczną przedstawia Martine Nida-Rümelin w *Dualist Emergentism*, [w:] B.P. McLaughlin, J. Cohen (red.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 2007, s. 269-286. Ogólnie na temat różnych odmian emergentyzmu zob. B.P. McLaughlin, *The Rise and Fall of British Emergentism*, [w:] A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim (red.), *Emergence or Reduction?: Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin: Walter de Gruyter, 1992, s. 49-93.

10 Jak pisze jeden z przedstawicieli tego rodzaju dualizmu: „Jedność świadomości można pokazać na przykładzie osoby, która widzi upadającą książkę, słyszy odgłos jej uderzenia i doznaje bólu w palcu prawej nogi, na który ona spadła. Może ona natychmiast wywnioskować, że istnieje coś, co widzi upadanie, słyszy uderzenie i doznaje bólu. Fakty doświadczenia nie implikują jedynie zajścia trzech zdarzeń, «wzroku upadającej książki», «słyszania uderzenia» i «doznawania bólu». Tego rodzaju zdarzenia mogłyby zajść w trzech różnych podmiotach myślenia, z których żaden nie jest w stanie porównać dźwięku z obiektem widzenia i bólem. Aby uchwycić tę dodatkową informację, trzeba dodać, że wszystkie trzy zdarzenia zachodzą w jednym i tym samym podmiocie” (D. Zimmerman, *Dualism in the Philosophy of Mind*, s. 120). Argument jedności świadomości pojawia się już u Kartezjusza, a pomysł powyższego przykładu – u Franza Brentana.

emergentystycznego nad dualizmem fundamentalnym ma świadczyć to, że lepiej współgra on z teorią ewolucji i pozwala wyjaśnić zależność zdarzeń mentalnych od mózgu. Jego obrońcy przyjmują nie tylko funkcjonalną i egzystencjalną zależność umysłu od ciała, ale również jego przestrzenność, która, ich zdaniem, ułatwia zrozumienie interakcji między umysłem a ciałem.

2.3. Status ontyczny umysłu: dualizm substancji i dualizm niesubstancjalny

Ze względu na status ontyczny umysłu dualizm substancji przeciwstawia się dwóm formom dualizmu niesubstancjalnego, mianowicie dualizmowi wiązki („doktrynie braku właściciela”) i dualizmowi hylemorficznemu.

2.3.1. Dualizm wiązki

Dualizm wiązki (humowski) to pogląd, że umysł nie jest substancją, lecz wiązką odpowiednio połączonych, samoistnych własności mentalnych. Pogląd ten może przybrać jedną z dwóch postaci, w zależności od tego, czy ciało również jest wiązką własności fizycznych, czy substancją. W tym drugim wypadku zbliża się on do tej wersji dualizmu własności, w myśl której stany mentalne są własnościami organizmu ludzkiego (lub jakiejś jego części, na przykład mózgu). Różnica między nimi sprowadza się do tego, że w myśl pierwszego poglądu własności mentalne nie posiadają podmiotu, a w myśl drugiego ich podmiotem jest organizm¹¹. Jednym z problemów dualizmu wiązki jest to, że zdaje się on wykluczać możliwość zmiany przez umysł własności, ponieważ warunkiem identyczności

Trudność
teorii wiązki

11 „Filozofowie umysłu są dziś zgodni, że umysł nie jest czymś istniejącym niezależnie od jego stanów, lecz jest pewnego rodzaju agregatem stanów mentalnych, połączonych w «jeden» umysł bądź wspólną relacją do zachowującego ciągłość bytu materialnego – mianowicie określonego ciała czy też mózgu – bądź też związkami ciągłości psychicznej, w których ważną rolę odgrywa pamięć, bądź wreszcie jakąś kombinacją tych czynników” (D. Braddon-Mitchell, F. Jackson, *Philosophy of Mind and Cognition*, Oxford: Blackwell, 1996, s. 91). Na temat różnych wersji teorii wiązki zob. J. Van Cleve, *Three Versions of the Bundle Theory*, „Philosophical Studies” 47 (1985), s. 97-107. Humowski argument za tym stanowiskiem podaje krytyce Roderick M. Chisholm w *On the Observability of the Self*, „Philosophy and Phenomenological Research” 30 (1966), s. 7-21.

wiązki jest identyczność jej elementów. W połączeniu z faktem, że nasze myśli i doświadczenia nieustannie się zmieniają, prowadzi to do wniosku, że umysły nie trwają w czasie, lub wymaga modyfikacji tezy, że identyczność wiązki wymaga identyczności jej elementów.

2.3.2. Dualizm hylemorficzny

Dualizm hylemorficzny (arystotelesowsko-tomistyczny) to pogląd, że osoba ludzka składa się z materii pierwszej (czystej potencjalności i podmiotu zmian) oraz aktualizującej ją formy substancjalnej, dwóch metafizycznych elementów, które łącznie tworzą substancję. Forma substancjalna, nazywana duszą, jest definiowana funkcjonalnie jako zasada organizacji ciała i podstawa posiadanych przez nie własności („zasada życia”). W wypadku istot ludzkich dusza obejmuje funkcje witalne, zmysłowe i racjonalne – różni się więc od kartezjańskiego umysłu, który nie obejmuje funkcji witalnych¹². Co istotne, podmiotem wszystkich tych funkcji jest cały człowiek, a nie sama dusza.

Trudności
hylemorfizmu

Główna zaleta dualizmu hylemorficznego polega na tym, że lepiej niż dualizm kartezjański wyjaśnia on jedność psychofizyczną. Ponieważ dusza jest zasadą indywiduacji ciała i wszystkich jego części oraz przyczynową podstawą wewnętrznych własności substancji, ciało nie może bez niej istnieć. Stanowisko to ma jednak kłopot z wyjaśnieniem, akceptowanej przez większość jego obrońców, oddzielalności duszy od ciała. Jak bowiem funkcjonalnie rozumiana forma może istnieć bez materii? Zastanawiając się nad odpowiedzią na to pytanie, warto zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, klasyczny argument braku cielesnego organu myślenia – zgodnie z którym brak organu odpowiedzialnego za

Funkcjonalizm
i arystotelizm

12 Próbę uaktualnienia Arystotelesowskiego dualizmu podejmują przedstawiciele funkcjonalizmu. Hilary Putnam twierdzi nawet, że funkcjonalizm to stanowisko Arystotelesa „sformułowane nieco precyzyjniej, z wykorzystaniem słownictwa współczesnej metodologii naukowej oraz cybernetyki” (*Mind, Language and Reality*, Cambridge: CUP, 1975, s. xiv). Zob. M. Nussbaum, H. Putnam, *Changing Aristotle's Mind*, [w:] M. Nussbaum, A. Rorty (red.), *Essays on Aristotle's „De Anima”*, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 27-56. Metafizyczny schemat hylemorfizmu nadal ma swoich wybitnych obrońców. Zob. np. K. Fine, *A Puzzle Concerning Matter and Form*, [w:] T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (red.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 13-40 oraz M. Loux, *Aristotle on Matter, Form, and Ontological Strategy*, „Ancient Philosophy” 25 (2005), s. 81-123. Ciekawym tekstem krytycznym jest B. Williams, *Hylomorphism*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 4 (1986), s. 189-199.

myślenie wskazuje, że odbywa się ono bez udziału ciała i może trwać po jego zaniku – staje pod znakiem zapytania w świetle odkryć neuronalnych korelatów procesów mentalnych. Również argument odwołujący się do natury przedmiotów myślenia – mówiący, że umysł, który jest zdolny do poznawania przedmiotów niefizycznych, takich jak abstrakcyjne obiekty matematyczne, sam musi być niefizyczny – opiera się na kontrowersyjnych założeniach dotyczących natury poznania oraz natury obiektów abstrakcyjnych. Po drugie, wątpliwość może budzić wewnętrzna spójność tezy o oddzielności duszy-formy od ciała. Teza, że forma substancjalna, czyli konfiguracja własności funkcjonalnych, może istnieć samodzielnie jest bowiem niespójna z tezą, iż indywidualne własności nie mogą istnieć bez substancji. Wydaje się, że dualista hylemorficzny staje tu przed trudnym wyborem. Może on, jak większość obrońców tego poglądu, powiedzieć, że dusza istnieje po odłączeniu od ciała jako niekompletna substancja, ale wówczas musi dokładniej wyjaśnić pojęcie niekompletnej substancji, odróżniając ją, z jednej strony, od kartezjańskiej substancji, a, z drugiej strony, od konfiguracji własności. W przeciwnym razie stanowisko to przestaje być informatywne. Może on również powiedzieć, że forma jest konfiguracją własności niezdolną do niezależnego istnienia, a dusza przestaje istnieć wraz ze śmiercią ciała. Ta opcja sprowadza się jednak do rezygnacji z nieśmiertelności duszy – w każdym razie o ile prawdziwa jest zasada, że jeden i ten sam obiekt nie może mieć dwóch różnych początków istnienia. Jeśli ta zasada jest fałszywa, to dusza może powrócić do istnienia po ponownym połączeniu się z ciałem. W myśl trzeciej opcji dusza jest konfiguracją tzw. tropów, czyli indywidualnych własności, zdolnych do samodzielnego istnienia¹³.

Niekompletność
duszy

13 Richard Swinburne tak podsumowuje główne zarzuty: „Formę uważano tradycyjnie za system własności, uniwersaliów istniejących wyłącznie w egzemplifikujących je substancjach. Natomiast Akwinata twierdził, że w wypadku człowieka forma ciała, nazywana przez niego duszą, jest oddzielna od ciała i zdolna do niezależnego istnienia [...] Wydaje się, że własności są z istoty uniwersalami i wobec tego trudno pojąć ich istnienie w oderwaniu od pewnego materiału. Nade wszystko, trudno pojąć, że są one indywidualne – wszak uniwersale może być egzemplifikowane przez wiele różnych substancji. Tym, co różni poszczególne substancje, jest materiał, z którego się składają. Forma człowieka może być egzemplifikowana przez wielu różnych ludzi. Akwinata chce jednak formy, którą, dzięki temu, że jest ona partykularne, dałoby się połączyć wyłącznie z jednym ciałem” (S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell, 1984, s. 32). Autorami najciekawszych prób odpowiedzi na tego rodzaju zarzuty są Brian Leftow (2001, 2010) i Eleonore Stump (1995, 2003). Na temat dyskusji dotyczących średniowiecznych wersji hylemorfizmu zob. R. Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford: Clarendon Press, 2011, cz. IV. Na temat podobnej trudności w stanowisku Arystotelesa zob.