



JACEK JAROCKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: 0000-0001-8135-6153
email: jacekjarocki@kul.pl

Analityczna filozofia umysłu wczoraj, dziś i jutro*

Słowa kluczowe: filozofia umysłu, trudny problem świadomości, materializm, dualizm substancji, filozofia analityczna

Keywords: philosophy of mind, hard problem of consciousness, materialism, substance dualism, analytic philosophy

Analytic Philosophy of Mind Yesterday, Today and Tomorrow

Abstract

In the article, I present changes that analytic philosophy of mind underwent throughout the twentieth century, as well as consequences these transformations have for the latest debates. I argue that over the past century, the analytical movement abandoned its anti-metaphysical stance and accepted materialism that supposed to respect main assumptions of the early program of analysis. However, by the end of the last century, materialism found itself in a crisis, and attempts to resolve it led to significant changes in the field of the latest philosophical investigations about the mind. Observing current trends allows for making conjectures about the shape of analytic philosophy of mind in the coming decades.

* Szkic ten powstał na podstawie wystąpienia, które wygłosiłem w ramach panelu *Filozofia analityczna w XXI wieku*, zorganizowanego w trakcie XII Polskiego Zjazdu Filozoficznego. Serdecznie dziękuję prof. dr. hab. Tadeuszowi Szubce za zaproszenie na to wydarzenie.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób zmiany w tendencjach charakteryzujących dwudziestowieczną analityczną filozofię umysłu wpłynęły na kształt sporów, które dziś prowadzi się w jej obrębie. Będę wskazywał, że pod koniec ubiegłego wieku analityczna filozofia umysłu znalazła się w kryzysie, na który zareagowano odejściem od jej założeń, takich jak niechęć do metafizyki czy mocny materializm¹. Te nasilające się dziś tendencje spotykają się z różnymi reakcjami, które pokrótce przedstawię. Na koniec postaram się wskazać potencjalny kierunek rozwoju analitycznej filozofii umysłu, choć zdaję sobie sprawę z niepewności tych przewidywań.

Winien jestem jeszcze jedno wyjaśnienie. Współczesna analityczna filozofia umysłu uważana jest za część inter- i transdyscyplinarnych badań nad umysłem, zwanych naukami o poznaniu albo kognitywistyką. Sprawia to, że w jej obręb często włącza się rozważania nad zagadnieniami takimi jak percepcja, wyobrażenia czy natura sztucznych systemów poznawczych, badanymi także lub przede wszystkim przez nauki szczegółowe. Mój tekst pomija te skądinąd interesujące kwestie i koncentruje się na klasycznym problemie umysł–ciało – to przy jego rozstrzygnięciu bowiem filozofia umysłu może odgrywać rolę nauki względnie autonomicznej. W istocie takie zawężenie tematu jest niezbędne, jeżeli chce się mówić o analitycznej *filozofii* umysłu, nie zaś o wyłącznie filozoficznej interpretacji faktów naukowych. Mimo to konkluzje tej pracy można odnieść do bardziej szczegółowych kwestii, na przykład do stanu badań nad intencjonalnością, poznaniem rozszerzonym, a także sztuczną inteligencją.

Oswajanie metafizyki

Filozofia analityczna od samego zarania stanowiła wyjątkowo żyzny grunt dla refleksji nad umysłem. Wskazać można dwa powody takiego stanu rzeczy. Jednym z nich jest sam program nurtu analitycznego, cechujący się

¹ Przez termin „materializm” rozumiem stanowisko, w myśl którego ostateczny i jedyny budulec wszechświata nie przejawia na poziomie fundamentalnym żadnej własności, która charakteryzuje życie mentalne. Jeżeli uznamy, iż taki budulec opisuje fizyka, wówczas terminy „materializm” i „fizykalizm (ontologiczny)” będą równozakresowe. Jako że jednak nie zgadzam się z tym założeniem, konsekwentnie stosuję wyłącznie pierwszy z tych terminów.

sprzeciwem wobec Idealizmu, w którym pojęcia świadomości czy umysłu odgrywały szczególnie ważną rolę². W związku z tym krytyczna analiza tych pojęć stanowiła jedno z pierwszych stadiów wyłaniania się nowej tradycji. Na ogół w wyniku tej analizy filozofowie dochodzili do wniosku, iż podstawowe terminy filozofii nowożytnej, takie jak „umysł” czy „materia” są puste, a nabudowana na nich Kartezjańska ontologia jest fundamentalnie błędna (Russell, 1912/1995, s. 22–52 – tu i w kolejnych miejscach numery stron odnoszą się do polskich przekładów)³. Drugi powód wiąże się z faktem, że zmiany w filozoficznych dociekaniach nad umysłem zachodziły równoległe z daleko idącymi transformacjami w obrębie przedmiotu, celu i metod badań nowopowstałej naukowej psychologii, które ostatecznie doprowadziły do narodzin behawioryzmu⁴. W ocenie Johna Watsona, który zainaugurował ten nowy nurt, przedmiotem psychologii powinny stać się ludzkie zachowania, które – w przeciwieństwie do dostępnych wyłącznie podmiotowi danych introspekcyjnych – dadzą się zweryfikować i opisać naukowo. Co więcej, owe cielesne procesy można w pełni ująć w matematyczny język fizyki, a w ten sposób nadać psychologii pożądaną intersubiektywność. Tak sformułowany przedmiot psychologii prowadził także do zmiany jej celu: spory metafizyczne o prymat materializmu lub dualizmu substancji zastąpiono czysto praktycznymi dążeniami do przewidywania i sterowania ludzkim zachowaniem (Watson, 1913/2000, s. 139nn).

Historyczne, a szczególnie merytoryczne pokrewieństwo tłumaczy, dlaczego analityczna filozofia umysłu niemal natychmiast zaadaptowała behawioryzm⁵. Ten ostatni współgrał zwłaszcza z bardziej radykalnymi

² Słowo „Idealizm” zapisuję dużą literą, nie chodzi tu bowiem o wybrany pogląd filozoficzny w metafizyce czy teorii poznania, ale o inspirowany m.in. heglizmem maksymalistyczny nurt myślenia obejmujący większość dyscyplin filozofii.

³ Co istotne, wynika stąd, że materializm jest nie mniej błędny niż immaterializm i dualizm substancji. Fakt ten na ogół zupełnie ignorowano w analitycznej filozofii umysłu drugiej połowy XX wieku.

⁴ Psychologiczny behawioryzm nie wziął się oczywiście znikąd. U jego podstaw stało stworzenie i szybki rozwój laboratoriów psychologicznych, wynikająca stąd krytyka introspekcji jako wiarygodnej władzy poznawczej, a także rozwój psychologii zwierząt i fizjologii, których rezultaty stopniowo i nie bez sprzeciwów przeszczały się do psychologii człowieka.

⁵ Jego pierwsze ślady w filozofii brytyjskiej można odnotować u Russella (1921, s. 26–34), wcześniej jednak znalazł zwolenników wśród sympatyzujących z ruchem analitycznym filozofów amerykańskich (zob. np. Holt, 1915).

niż w przypadku Russella postulatami Koła Wiedeńskiego zarówno odnośnie do metod dociekań filozoficznych, skutkując – za sprawą przyjęcia weryfikacjonizmu – wyłączeniem metafizyki z zakresu sensownych rozważań, jak i do języka nauki (w tym psychologii), który miałby sprowadzać się do matematycznego języka fizyki. Najbardziej bodaj dobitny wyraz filozofii umysłu utrzymanej w tym duchu dał Gilbert Ryle, który w wydanej w roku 1949 książce *The Concept of Mind* dowodził, iż pojęcie umysłu nie ma odniesienia, jest bowiem przykładem błędu przesunięcia kategorialnego⁶. Aby go uniknąć, należy przededefiniować terminy mentalne tak, by oznaczały zachowania. Często pomija się jednak fakt, iż pogląd ten *nie jest* odmianą materializmu, ten ostatni przynależy bowiem do metafizyki, a więc nie da się zweryfikować, co wyklucza go z kręgu sensownych stanowisk⁷. Sam Ryle (1949/1970, s. 58) wyraźnie podkreśla, że „zarówno idealizm, jak i materializm są odpowiedziami na pytanie postawione niewłaściwie”, krytykując tym samym kategorię ontologii Kartezjusza.

Kryzys behawioryzmu w połowie XX wieku, spowodowany rosnącą liczbą zjawisk, których paradygmat ten nie potrafił wyjaśnić, a następnie przejście filozofów umysłu na stanowisko materializmu, jest zarazem początkiem odejścia od pierwotnej, antymetafizycznej wizji filozofii analitycznej. W końcu lat 50. minionego stulecia proces ponownego otwarcia na dociekania *stricte* metafizyczne zachodził zresztą w całej filozofii: nie bez przyczyny P.F. Strawson w podtytule wydanej w roku 1959 książki *Indywidualia* określa ją jako szkic z metafizyki opisowej. Jest to ostrożny, ale niedający się już zignorować postulat, że jakaś forma metafizyki powinna ponownie pojawić się w obszarze filozofii analitycznej. Materializm stanowił taki właśnie przykład zachowawczej metafizyki respektującej najbardziej pożądane cechy wczesnej filozofii analitycznej: uwzględniał zasadę oszczędności wyjaśnienia, a także pozostawał w zgodzie z twierdzeniami nauki, m.in. z gwałtownie

⁶ Tytuł opublikowanego w roku 1970 polskiego przekładu – *Czym jest umysł?* – jest niefortunny, dotyczy bowiem umysłu rozumianego jako byt o określonej naturze. Tymczasem w oryginale wyraźnie jest mowa o *pojęciu* umysłu. W istocie Ryle w ogóle nie mierzy się z pytaniem o naturę umysłu, bowiem nazwa „umysł” jego zdaniem nie ma desygnatu.

⁷ Również i to założenie zostało zignorowane w późniejszych dekadach, m.in. przez ucznia Ryle’a, Daniela Dennetta (1991/2016, s. 50), który pisze: „(...) istnieje tylko jeden rodzaj substancji, czyli materia – substancja fizyczna w fizyce, chemii i fizjologii – a umysł jest w jakiś sposób tylko zjawiskiem fizycznym”.

rozwijającymi się neuronaukami, co nadawało mu pozór spełniania warunku weryfikacji⁸. Akcentowanie tego ostatniego doprowadziło do powszechnego uprawiania analitycznej filozofii umysłu w duchu scjentyistycznym.

Mimo że w kolejnych dekadach materializm pozostawał domyślnym poglądem w filozofii umysłu, niełatwo wskazać argumenty – prócz wspomnianych wyżej względów programowych – które przemawiałyby na jego rzecz. Wprost przeciwnie: większość jego zwolenników zgadzała się, iż stanowisko to jest po prostu „wyznaniem wiary” (Smart, 1959/1995, s. 249). Wydaje się, iż głównym powodem pozostawało powszechnie żywione przekonanie, jakoby jedyną alternatywą dla materializmu był nienaukowy i skompromitowany dualizm substancji. Argumentację tę, będącą z dzisiejszej perspektywy błędem fałszywej alternatywy, spotykamy jeszcze w ostatniej dekadzie XX wieku (Dennett, 1996/2021, s. 37nn). Wprawdzie co jakiś czas pojawiały się stanowiska pośrednie, cieszące się niekiedy dużą, choć krótkotrwałą popularnością, jak dualizm własności czy monizm anomalny, każde z nich dało się jednak ostatecznie sprowadzić do pytania: Czy umysł jest czymś niezależnym od materialnego podłoża? W większości zaś przypadków odpowiedź była jednoznaczna i brzmiała: nie.

Otwarcie na rozważania z zakresu metafizyki umysłu skłoniło jednak filozofów do zadawania pytań, na które materializm nie potrafił zadowalająco odpowiedzieć. Najbardziej palące z nich dotyczyło tzw. świadomości fenomenalnej. Jedno z kluczowych założeń materializmu, umożliwiające zastosowania brzytwy Ockhama w odniesieniu do umysłu, głosiło, iż każdy proces mentalny można ostatecznie wyjaśnić, odwołując się do ilościowo opisywanych zjawisk fizycznych. Jak jednak argumentowali przeciwnicy materializmu, żadna charakterystyka matematyczna nie jest w stanie opisać tzw. *qualiów*, czyli niedefiniowalnych stanów świadomości fenomenalnej, towarzyszących bezpośredniemu uchwytowaniu koloru czy smaku, niedostępnych nikomu, kto nigdy ich nie doznał. Wypływający stąd argument jest prosty: skoro materializm zakłada, że istnieją wyłącznie własności materialne, które da się opisać matematycznie, a niektórych własności umysłowych – mianowicie *qualiów* – nie da się opisać matematycznie,

⁸ Świadomie piszę tu o pozornym spełnianiu warunku weryfikacji, bowiem uznanie, iż odkrycia naukowe, a zwłaszcza fizyczne, potwierdzają materializm, zakłada kilka mniej lub bardziej wiarygodnych tez, na przykład, że fizyka opisuje naturę bytów występujących w świecie zewnętrznym, że posługuje się ona pojęciem materii, a także że obszar fizyki i metafizyki przynajmniej częściowo się pokrywają.

oznacza to, że nie są one materialne, a więc materializm jest fałszywy⁹. Rozumowanie o podobnym schemacie znajdziemy u wielu autorów z drugiej połowy XX wieku, takich jak Thomas Nagel (1974/1997), Frank Jackson (1982) i Joseph Levine (1983)¹⁰. Choć w chwili dominacji materializmu zostały one zbagatelizowane, stały się zaczynem zmian, do których doszło na przełomie wieków¹¹.

Filozofia umysłu w kryzysie

Narastające, choć na ogół ignorowane problemy materializmu znalazły swój wyraz w pracach australijskiego filozofa Davida Chalmersa. W roku 1995 opublikował on artykuł *Facing Up to the Problem of Consciousness*, w którym postawił tezę, że problemy świadomości można podzielić na łatwe i trudne. Rozwiązanie tych pierwszych, do których można zaliczyć pamięć, uwagę czy przetwarzanie informacji, będzie – wbrew nazwie – wymagać z pewnością wiele czasu, sił i pieniędzy, nie powinno jednak nastroczać większych problemów nauce w jej obecnym kształcie. Inaczej jest z problemem trudnym, czyli wytłumaczeniem niedających się wyrazić matematycznie stanów świadomości fenomenalnej. W ocenie Chalmersa materialista albo w ogóle nie dostrzega doniosłości *qualiów*, próbując sprowadzić je – podobnie jak łatwe problemy – do opisywanych ilościowo stanów mózgu, albo zgadza się, że wprawdzie dziś takie wyjaśnienie jest niemożliwe, ale będzie ono dostępne w przyszłości. Jak jednak argumentuje Chalmers w kolejnych pracach, żadna z tych odpowiedzi nie jest przekonująca.

⁹ W zależności od autora twierdzenie, iż materializm jest fałszywy, mogło być odmiennie rozumiane. Część uczonych twierdziła, że każda odmiana materializmu zawodzi, inni – na przykład wspomniany dalej Thomas Nagel – sądzili jednak, że argument ten wymierzony jest nie w materializm jako taki, ale w mało wyrafinowaną, scjentyistyczną odmianę tego stanowiska, charakteryzującą filozofię analityczną drugiej połowy XX wieku.

¹⁰ Analogiczne argumenty formułowano znacznie wcześniej, bo co najmniej od XIX wieku, a niektórych można doszukiwać się jeszcze w dziełach Johna Locke’a i Gottfrieda Leibniza. Ich ponowne pojawienie się w XX wieku dowodzi, że po okresie metafizycznej ciszy spotkały się one z ponownym zainteresowaniem.

¹¹ Warto zauważyć, że z wagi tych argumentów zdawał sobie jednak sprawę jeden z najważniejszych materialistów XX wieku, David Lewis (1983, s. 130), który wprost pisał o zagrożeniu płynącym ze strony „zwolenników fenomenalnych *qualiów*”, choć sam nie uważał zarzutów formułowanych przez przeciwników materializmu za przekonujące.

Wprowadzony przez niego podział na łatwe i trudne problemy szybko stał się standardową ramą pojęciową, dającą wyraz narastającym tendencjom antymaterialistycznym. Konsolidacja rozproszonych dotąd argumentów uświadomiła filozofom, że dotychczasowy, na ogół mało subtelny paradygmat materialistyczny jest w najlepszym razie niepełny. W ten sposób materialistyczna analityczna filozofia umysłu znalazła się w kryzysie, a próby jego rozwiązania zdominowały znaczną część XXI wieku. Rzecz jasna filozofowie bardzo różnie zareagowali na tę sytuację. Wśród reakcji na wspomniany kryzys można wskazać cztery najczęstsze.

A. *Trudny problem świadomości jest pozorny, ponieważ przy wyjaśnianiu umysłu nie trzeba odwoływać się do metafizyki.* Obróńcy tego podejścia, do których można zaliczyć Patricię Churchland, a w naszym kraju Włodzisława Duchą (2003, s. 150), twierdzą, iż odwoływanie się do poglądów fundamentalnych (metafizycznych), by wyjaśnić naturę umysłu, jest jałowe i niepotrzebne. U podstaw tego przekonania stoi na ogół odziedziczona po Kole Wiedeńskim i jego kontynuatorach idea metafizyki jako dyscypliny bezowocnej, a w najlepszym razie podejrzanej. Taki pogląd spotyka się przede wszystkim z akceptacją filozofujących naukowców, poszukujących praktycznych zastosowań przyjmowanych teorii. Coraz szerzej rozpowszechnione przeświadczenie o niezbywalności rozważań metafizycznych sprawia jednak, iż wśród filozofów stanowisko to traci zwolenników.

B. *Trudny problem świadomości wydaje się realny, ale jest pozorny, ponieważ formułujący go filozofowie popełniają błędy poznawcze.* Stanowisko takie można uzasadniać dwojako. Filozofowie na ogół zgadzają się, iż sformułowanie, a tym bardziej rozwiązanie trudnego problemu świadomości wymaga założenia o wiarygodności władzy introspekcji. Ta tymczasem, jak głoszą jej przeciwnicy, jako wysoce zawodna nie nadaje się do skonstruowania poważnej, obiektywnej teorii umysłu. Stanowiska takiego, inspirowanego behawioryzmem, broni m.in. Dennett, który chce zastąpić skompromitowaną jego zdaniem metodę introspekcyjną heterofenomenologią. W myśl tej ostatniej pierwszoosobowe raporty o stanach świadomości nie mają charakteru wyróżnionego, przez co nie należy traktować ich jako wiarygodnych. W ten sposób zagadnienie świadomości fenomenalnej można w ogóle zignorować.

Bardziej radykalnego stanowiska, zwanego iluzjonizmem, broni w ostatnich latach Keith Frankish (2016). W myśl tego poglądu ludzie mogą mieć *przekonania* o zachodzeniu stanów mentalnych, choć przekonania te są w istocie fałszywe. Argument Frankisha jest przykładem wnioskowania

do najlepszego wyjaśnienia i wychodzi od obserwacji, iż każdy naukowiec, napotkawszy problem, którego pozornie nie da się wyjaśnić – jak telepatia albo poltergeisty – powinien poważnie wziąć pod uwagę, że ulega oszustwu. Nie inaczej jest z trudnym problemem świadomości: w ocenie Frankisha jest prawdopodobne, iż podobnie jak jaźń czy wolna wola, świadomość fenomenalna jest w rzeczywistości adaptacyjnie użyteczną sztuczką naszych mózgów.

C. Trudny problem świadomości jest realny, ale można go rozwiązać dzięki nieznacznym modyfikacjom materializmu. Niektórzy spośród filozofów sympatyzujących z materializmem zgadzają się, że sięgającego poprzednich wieków wyobrażenia, w myśl którego materia to podobne do ziaren piasku kulki, które wypełniają przestrzeń, nie da się utrzymać zarówno w świetle trudnego problemu świadomości, jak i odkryć współczesnej fizyki. Nie oznacza to jednak, że należy odrzucić naczelne założenie materializmu. Badająca naturę materii fizyka jest jeszcze bardzo młoda, w związku z czym należy być otwartym na zmiany w jej obrębie. Jeżeli zatem zdefiniujemy materializm jako stanowisko, w myśl którego ostateczny i jedyny budulec wszechświata *odkryty przez kompletną i pełną fizykę* nie przejawia na poziomie fundamentalnym żadnej własności, która charakteryzuje życie mentalne, możemy stwierdzić, że wiemy jeszcze dziś zbyt mało, by rozstrzygnąć, czy trudny problem świadomości zagraża materializmowi, czy nie (Stoljar, 2001). Wynika stąd, iż argumenty antymaterialistyczne opierają się na nieadekwatnej wizji tego, czym naprawdę jest materia, a wręcz – jak w przypadku argumentu z trudnego problemu świadomości – odwołują się do naszej niewiedzy. Choć takie stanowisko ma przede wszystkim charakter defensywny, wskazuje, że przeciwnicy materializmu jednoznacznie rozstrzygają kwestię, która nadal pozostaje wysoce niepewna.

D. Trudny problem świadomości jest realny i wymaga wyjścia poza standardową opozycję materializmu i dualizmu substancji. Coraz większa grupa filozofów uważa, iż przywiązanie do opozycji pomiędzy materializmem i dualizmem substancji sprawia, że trudny problem świadomości już w punkcie wyjścia staje się niemożliwy do rozwiązania. Dlatego proponują oni alternatywne ujęcia, które w zamierzeniu mają unikać wad obu skrajności, a jednocześnie zachowywać ich zalety. Na korzyść materializmu przemawia fakt, że jest stanowiskiem naturalistycznym, a ponadto respektuje zasadę oszczędności wyjaśnienia. Niestety, nie uwzględnia świadomości fenomenalnej. Dualizm substancji tłumaczy natomiast tę ostatnią, ale okazuje się

nienaturalistyczny i bezkompromisowo ignoruje brzytwę Ockhama. W tym świetle najlepsze stanowisko to takie, które ujmuje własności umysłowe jako w jakimś sensie fundamentalne (lub przynajmniej niesprowadzalne do własności materialnych), a zarazem pozostaje naturalistyczne. Do najżywiej dziś rozwijających się koncepcji, które spełniają te warunki, należy panpsychizm i panprotopsychizm. Ich zwolennicy odrzucają materializm twierdząc, iż istnieją niematerialne własności fundamentalne, mają one jednak – inaczej niż u Kartezjusza – charakter w pełni naturalny, bowiem do powstania nie wymagają żadnego bytu spoza porządku przyrody. Co więcej, własności te powinno się co do zasady dać opisać za pomocą praw naukowych, dzięki czemu dałoby się na przykład wytłumaczyć korelację między złożonością układów poznawczych i skomplikowaniem stanów świadomych. Inne rozwijane dziś koncepcje utrzymane w tym duchu obejmują dualizm naturalistyczny, monizm neutralny i immaterializm.

Kształt najnowszych debat w ramach analitycznej filozofii umysłu pozwala dostrzec, że kryzys materializmu dał tej dziedzinie impuls do intensywnego i owocnego rozwoju. Na setkach tysięcy stron, jakie w ostatnich trzydziestu latach poświęcono trudnemu problemowi świadomości, dokonano ważnych rozróżnień pojęciowych, a także zaproponowano wiele oryginalnych koncepcji i argumentów. Owe poszukiwania adekwatnej metafizyki świadomości wciąż trwają i dalekie są od osiągnięcia jednoznacznej konkluzji. Nie ulega jednak wątpliwości, iż paradygmat materialistyczny, dominujący jeszcze kilka dekad temu, został znacząco osłabiony. Najlepiej świadczy o tym rosnąca liczba filozofów przyjmujących w przeszłości mocną odmianę materializmu, którzy osłabili swoje stanowisko (Papineau, 2020), a nawet przyjęli jakąś formę panpsychizmu (Tye, 2021). Jak pokazują badania ankietowe, materializm nadal utrzymuje przewagę liczebną, trudno jednak powiedzieć, by była ona znacząca. Jest to wyraźna oznaka zmian, jakie analityczna filozofia umysłu przeszła w ostatnich dekadach.

Możliwe przyszłe tendencje

Wróżenie na temat przyszłego kształtu analitycznej metafizyki umysłu obarczone jest – jak w przypadku każdej przepowiedni – dużym ryzykiem. Można jednak wysnuć *per analogiam* prawdopodobne konsekwencje nasilania się zarysowanych w tym tekście tendencji.

Jedną z nich może być narastające przekonanie, że metafizyka stanowi konieczny składnik filozoficznych badań nad umysłem. Radykalne podejście Koła Wiedeńskiego, którego odrzucenie zajęło ponad pół wieku, sugeruje, iż badanie umysłu z pominięciem kwestii metafizycznych zawsze sprawiać będzie wrażenie, że zaproponowane wyjaśnienie jest niepełne, a wręcz – że w ogóle nie jest wyjaśnieniem. Należy zatem oczekiwać, że każda próba wyrzucenia metafizyki spotka się z jej powrotem, zwłaszcza w świetle coraz głośniejszego wyrażanego przekonania, iż ambicji dostarczenia metafizyki (lub *quasi*-metafizyki) nie jest w stanie zaspokoić nauka. Konstatacja ta pozwala śmiało podejść do bardziej spekulatywnych rozwiązań, które chętnie się dziś rozwija. Nie oznacza to oczywiście, że każdy problem filozofii umysłu wymaga odwołania do podbudowy metafizycznej. Wprost przeciwnie: wiele koncepcji nie pociąga takich zobowiązań. Nawet jednak tam, gdzie w grę wchodzi pozornie neutralne metafizycznie stanowisko, pokusa jego świadomej lub nieświadomej interpretacji metafizycznej jest trudna do powstrzymania. *Casus* funkcjonalizmu jest być może najlepszym tego przykładem.

Inną tendencją jest stopniowe „rozmiękczenie” naturalizmu, przejawiające się m.in. w tym, że do stanowisk naturalistycznych zalicza się nawet te, które w połowie XX wieku uznane byłyby za zupełnie nienaturalistyczne, takie jak naturalistyczny dualizm substancji (Chalmers, 2008, s. 474–479) czy kosmopsychizm, prowadzący być może do niestandardowej wersji panteizmu (Nagasawa, 2020)¹². Radykalny naturalizm, który stanowił odpowiedź na inspirowany religijnie dualizm substancji, wyraźnie stracił swój pierwotny charakter i przestał być już warunkiem *sine qua non* filozoficznych teorii.

Czy osłabienie materializmu to stan permanentny, czy owoc krótkotrwałej mody, która nieraz już nawiedzała filozofię? Nie sposób dziś odpowiedzieć na to pytanie. Stojące u podstaw współczesnej reakcji na materializm zmartwienia mogą okazać się w dłuższej perspektywie wydumane. Możliwe jednak, że to dwudziestowieczny materializm stanowił przesadzoną reakcję na sukcesy nauki i postępującą sekularyzację, która wystawiła

¹² W jednym z tekstów (Jarocki, 2023) argumentuję, że panpsychizm może nieuchronnie prowadzić do panteizmu. Większość uczonych nie zgadza się z tym podejściem, są jednak tacy, którzy biorą tę możliwość na poważnie (Roelofs, 2019).

dualizm substancji na oczywisty zarzut, iż jest on motywowany wyłącznie religianckim obskurantyzmem. Jedna rzecz nie ulega wątpliwości: nowy paradygmat debat nad umysłem tworzy się na naszych oczach – zagadką pozostaje tylko jego ostateczny kształt.

Bibliografia

- Chalmers, D. (2008). Świadomość i jej miejsce w naturze. Tłum. R. Poczobut, T. Ciecierski. W: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (s. 442–494). Warszawa: IFIS PAN.
- Dennett, D. (1991/2016). *Świadomość*. Tłum. E. Stokłosa. Kraków: Copernicus Center Press.
- Dennett, D. (1996/2021). *Natura umysłów. Jak zrozumieć świadomość*. Tłum. W. Turopolski. Kraków: Copernicus Center Press.
- Duch, W. (2003). Neurokognitywna teoria świadomości. W: W. Dziarnowska, A. Klawiter (red.), *Studia z kognitywistyki i filozofii umysłu 1. Subiektywność i świadomość* (s. 133–153). Poznań: Zysk i S-ka.
- Frankish, K. (2016). Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 23 (11–12), 11–39.
- Holt, E.B. (1915). Response and Cognition I: The Specific Response Relation. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12 (14), 365–373.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32 (2), 127–136.
- Jarocki, J. (2023). Panpsychism and Pantheism. An Uneasy Alliance? *Roczniki Filozoficzne*, 71 (2), 163–183.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1), 354–361.
- Lewis, D. (1983). Postscript to „Mad Pain and Martian Pain”. W: D. Lewis, *Philosophical Papers: Volume I* (s. 130–133). New York: Oxford University Press.
- Nagasawa, Y. (2020). Panpsychism Versus Pantheism, Polytheism, and Cosmopsychism. W: W. Seager (red.), *Routledge Handbook of Panpsychism* (s. 259–268). New York: Routledge.
- Nagel, T. (1974/1997). Jak to jest być nietoperzem? W: T. Nagel, *Pytania ostateczne*. Tłum. A. Romaniuk (s. 203–220). Warszawa: Aletheia.

- Papineau, D. (2020). Introduction: What is the Philosophy of Consciousness? W: U. Kriegel (red.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness* (s. 1–13). Oxford: Oxford University Press.
- Roelofs, L. (2019). *Combining Minds. How to Think About Composite Subjectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. (1912/1995). *Problemy filozofii*. Tłum. W. Sady. Warszawa: PWN.
- Russell, B. (1921). *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin.
- Ryle, G. (1949/1970). *Czym jest umysł?* Tłum. W. Marciszewski. Warszawa: PWN.
- Smart, J.J.C. (1959/1995). Doznania a procesy mózgowo. Tłum. M. Szczubiałka. W: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej* (s. 247–262). Warszawa: Spacja–Aletheia.
- Stoljar, D. (2001). Two Conceptions of the Physical. *Philosophy and Phenomenological Research*, 62 (2), 253–281.
- Tye, M. (2021). *Vagueness And The Evolution Of Consciousness: Through The Looking Glass*. Oxford: Oxford University Press.
- Watson, J. (1913/2000). Psychologia, jak widzi ją behawiorysta. Tłum. J. Siuta. W: J. Siuta, K. Krzyżewski (red.), *Behawioryzm i psychologia świadomości* (s. 139–154). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nota o autorze

Jacek Jarocki – dr, asystent w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. W zakres jego zainteresowań wchodzi filozofia umysłu, historia filozofii amerykańskiej, teoria poznania i filozofia religii. Autor książek *Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona* (2020) i *Gdzie jest mój umysł? Podręcznik nie tylko dla studentów* (2023).

Address for correspondence: The Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin.

Cytowanie

Jarocki, J. (2024). Analityczna filozofia umysłu wczoraj, dziś i jutro. *Analiza i Egzystencja*, 68 (4), 39–50. DOI: 10.18276/aie.2024.68-03.