

Mateusz Tofilski

ORCID 0000-0003-2229-7928

Uniwersytet Śląski
Wydział Nauk Społecznych

University of Silesia
Faculty of Social Sciences

PLURALIZM EKSPLANACYJNY W MINIMALISTYCZNEJ NEUROFILOZOFII HENRIKA WALTERA A FUNDAMENTALNA TEORIA ŚWIADOMOŚCI

Explanatory Pluralism in Henrik Walter's Minimal Neurophilosophy and Fundamental Theory of Consciousness

Słowa kluczowe: filozofia umysłu, świadomość, pluralizm, neurofilozofia, metafizyka

Key words: philosophy of mind, consciousness, pluralism, neurophilosophy, metaphysics

Streszczenie

Artykuł jest próbą analizy koncepcji minimalistycznej neurofilozofii autorstwa Henrika Waltera w kontekście dyskusji dotyczącej problemu psychofizycznego. Bezpośrednio związana z ową koncepcją teoria o „zróznicowanej metafizyce” została w tekście powiązana z ideą pluralizmu eksplanacyjnego i ukazana jako metodologiczna alternatywa dla poszukiwania fundamentalnych teorii świadomości. Jednocześnie poza ewentualnymi zaletami metafizycznej refleksji podejmowanej w ramach minimalistycznej neurofilozofii zarysowane zostały jej podstawowe ograniczenia i problemy związane m.in. z uznaniem superwencji za punkt łączący różnorodne stanowiska neurofilozoficzne.

Abstract

The main aim of this paper is to analyze the Henrik Walter's concept of minimal neurophilosophy in the contexts of mind-body problem. In the paper a theory of differential metaphysics was connected with the idea of explanatory pluralism and showed as an alternative to the fundamental theories of consciousness. Besides the advantages of the metaphysical reflection in minimalistic neurophilosophy, the main problems of this perspective are also shown among others the problem of describing the supervenience as a shared assumption of different neurophilosophical attitudes.

Wstęp

Neurofilozofia jest zjawiskiem na tyle niejednorodnym, że część badaczy uznaje ją już za osobną dyscyplinę naukową (Northoff 2004), część widzi w niej po prostu coraz istotniejszą formę uprawiania filozofii umysłu (Jonkisz 2010), a jeszcze inni wpisują ją raczej w obszar neuronauk (Paris Albert, Comins Mingol 2013: 63). Sam termin został sformułowany po raz pierwszy w latach osiemdziesiątych przez Patricję Churchland (1986), która jednak, jak słusznie zauważa Jakub Jonkisz, w swoich rozważaniach nie wchodziła zbyt głęboko w kwestie metafizyczne, a raczej starała się uprawiać neurofilozofię w praktyce (Jonkisz 2010: 207). Z kolei koncepcja minimalistycznej neurofilozofii została stworzona przez Henrika Waltera, niemieckiego filozofa i psychiatrę związanego z Berlin School of Mind and Brain, oraz sformułowana po raz pierwszy w roku 1999 w książce pt. *Neurophilosophie der Willensfreiheit (Neurofilozofia wolnej woli)*. Była to próba wprowadzenia do tego typu rozważań pewnych metafizycznych założeń, które łączyłyby i systematyzowały istniejące neurofilozoficzne stanowiska – próba opierająca się na koncepcji tzw. zróżnicowanej metafizyki w odniesieniu do stanów mentalnych i propagująca neurofilozoficzny pluralizm. Jej krytyczna analiza wskazuje na dużą problematyczność i niską wartość praktyczną wyznaczania ogólnych granic i poszukiwania punktów wspólnych dla wszystkich stanowisk neurofilozoficznych, ale i na zalety przyjęcia w neurofilozofii postawy pluralistycznej oraz wstrzymania się od formułowania w jej ramach definitywnych rozstrzygnięć w kwestiach podstawowych problemów, np. problemu umysł-ciało.

1. Podstawowe założenia minimalistycznej neurofilozofii

Z jednej strony propozycja Waltera została sformułowana w oparciu o założenie, że wypracowanie pewnej formy regularnej współpracy pomiędzy filozofią a neuronauką jest nie tylko interesującą możliwością, ale wręcz nieuniknionym następstwem rozwoju wiedzy o mózgu. Z drugiej strony w udzielonym niedawno wywiadzie Walter stwierdził, że złoty okres neurofilozofii już minął (Stawski, Tofilski 2018). Jednak biorąc pod uwagę wyróżnione przez niemieckiego badacza fazy rozwojowe tej dyscypliny (Ibidem), można odnieść słowa o jej zmierzchu przede

wszystkim do początkowego etapu neurofilozofii, opierającego się na przekonaniu o bliskim wytłumaczeniu wszelkich stanów mentalnych poprzez sprowadzenie ich do stanów mózgu. Następujące po nim fazy, związane chociażby z nurtem 4E wskazującym na ucieleśniony charakter poznania lub ze stosunkowo nowym spojrzeniem kładącym nacisk na badanie procesów niekognitywnych (Haueis 2014), wiążą się z reformulowaniem redukcjonistycznego podejścia do podejmowanych problemów, a także ponownym zdefiniowaniem roli filozofii w tym związku. W tym sensie koncepcja minimalistycznej neurofilozofii była próbą wprowadzenia pewnych metaneurofilozoficznych założeń, wyznaczających granice dla możliwego uprawiania tej dyscypliny.

Definiując podstawowe zadania filozofii w kontekście współpracy z neuronauką, Walter nie odbiega specjalnie od innych stanowisk zachęcających do dialogu z naukami przyrodniczymi. Ze swej natury filozofia ma charakter spekulatywny, ale powinna również asymilować najnowsze odkrycia z obszaru nauk empirycznych, stąd przyjęta w neurofilozofii strategia ma polegać przede wszystkim na użyciu aktualnej wiedzy naukowej jako zaplecza pod sprawdzenie argumentów stojących za konkretnymi filozoficznymi stanowiskami (Walter 2009: 125). Jednocześnie chodzi tu o wzajemne oddziaływanie na siebie tych dwóch dyscyplin, gdyż wąskie znaczenie definiujące neurofilozofię jako dziedzinę, w której dochodzi tylko do stosowania osiągnięć neuronauki w analizie problemów filozoficznych, bez odwrotnego wpływu, jest w praktyce niewykonalne (Jonkisz 2010: 210–211). Nawet Patricia Churchland, której program opierał się na eliminacjonizmie i całkowitym odrzuceniu aprioryczności filozofii (1986: 3), podkreślała znaczenie koewolucji tych dwóch dyscyplin i fuzji metody odgórnej i oddolnej. Rola samej filozofii jest w tym ujęciu definiowana podobnie do tej, którą wyznaczył jej Wilfried Sellars, twierdząc, że zadaniem filozofii jest zintegrowanie ze sobą dwóch konkurencyjnych obrazów świata – manifestującego się i naukowego (1963: 4).

U Waltera neurofilozofia podobnie ma przyjąć formę aposteriorycznej filozofii umysłu, która jednocześnie ma być pomostem między subiektywnym doświadczeniem, wyprowadzoną na jego podstawie filozoficzną teorią, a badaniami empirycznymi. Stąd przypisuje on jej też możliwość wpływania na potoczny obraz rzeczywistości (Markic 2013: 357). Jest to „refleksja i rekonstrukcja filozoficznych tez i teorii w świetle naszej wiedzy o mózgu” (Walter 2004: 283), która jednak nie ogranicza się tylko i wyłącznie do eliminacjonizmu. Obok niego Walter wyróżnia jeszcze cztery podstawowe rodzaje neurofilozofii: teorię identyczności, dualizm interakcjonistyczny, radykalny konstruktywizm

i neurofilozofię jako naukę integrującą (2009: 76). Stanowiska te, chociaż pod pewnymi względami skrajnie różne, łączy próba poważnego potraktowania odkryć i metod neuronaukowych oraz włączenie ich w obręb refleksji filozoficznej. Nauka nie może być uprawiana bez uwzględnienia pewnych przedzałożeń i nieudowodnionych przekonań, przez co konkretny sposób uprawiania neurofilozofii w dużej mierze zależy także od koncepcji i teorii pochodzących z innych dyscyplin (Ibidem: 284).

Problem w tym, że przyjęta tu definicja neurofilozofii stara się obejmować praktycznie wszystkie filozoficzne poglądy uwzględniające w ramach swojej analizy wyniki badań neuronaukowych. Jednak przynajmniej część autorów, jak chociażby Carl Craver (2009), wyraźnie odżegnuje się od tego terminu, m.in. wiążąc go *stricte* z wyjściowymi założeniami Churchland. Nie każdy filozof neuronauki uznaje się za neurofilozofa. Podobnie trudno tylko z neurofilozofią utożsamić połączenie wykorzystywania wiedzy neuronaukowej w filozoficznej analizie z metafizyczną refleksją. W końcu podkreśla się, że nie zawsze łatwo jest w tym kontekście wyznaczyć ostrą granicę np. między filozofią umysłu a filozofią neuronauki (Brook, Mandik 2007: 6) lub – stosując terminologię Michała Hellera – między filozofią neuronauki a filozofią w kontekście neuronauki (Hohol 2013: 354). John Bickle twierdzi wręcz, że neurofilozofia ze swoimi wyjściowymi założeniami z czasem stała się częścią filozofii neuronauki (2017: 1). Wprawdzie George Northoff także definiuje neurofilozofię podobnie szeroko jak Walter, dzieląc ją na neurofilozofię redukcyjną i nieredukcyjną (Northoff 2014), czy również Jakub Jonkisz, starając się utożsamić ją ze współczesną filozofią umysłu. Jednak ten ostatni, mając na myśli właśnie sposób uprawiania filozofii w odniesieniu do neuronauki i z uwzględnieniem analizy metanaukowej, zaznacza, że nie wiadomo, czy nazwa „neurofilozofia” wejdzie do powszechnego użycia w tym „szerokim”, jak to określa, rozumieniu (Jonkisz 2010: 215). Walter, nie stawiając nawet takiego zastrzeżenia, opiera swój program o niepoprawną definicję neurofilozofii.

Zbyt ogólne granice, jakie jej wyznacza, wskazują z jednej strony na warunek niesprzeczności twierdzeń filozoficznych z odkryciami naukowymi, a z drugiej kompromisowo uznaje, że relacja między procesami mentalnymi a neuronalnymi nie musi mieć charakteru identyczności (Walter 2009: 132). Trzecim punktem wspólnym dla rozważań neurofilozoficznych ma być założenie, że nasza wiedza o strukturze procesów mentalnych opiera się na strukturze procesów biologicznych, co jak zauważa Piotr Przybysz, staje w sprzeczności z podstawowym tezą funkcjonalizmu, a więc jednak w jakiś sposób zawęża stanowiskowy pluralizm (2012: 697). Widząc trudności w sformułowaniu jasnych

i niekontrowersyjnych ram spajających różne stanowiska, warto zastanowić się nad jego celowością, którą Walter widzi w stworzeniu metafizycznej strategii pracy nad teorią świadomości.

2. Teoria fundamentalna jako wyjaśnienie problemu świadomości

Właśnie wokół centralnego problemu filozofii umysłu autor minimalistycznej koncepcji neurofilozofii próbuje zbudować praktyczny podział tej dyscypliny. Podział wprowadzony równoległe do tego, który ujmuje poszczególne dyscypliny neurofilozoficzne według klucza funkcjonującego w tradycyjnej filozofii i nakłada na nie rozróżnienie na neurofilozofię ogólną oraz neurofilozofie specjalistyczne (Walter 2009: 126). Pierwsza kojarzona jest z próbami rozwiązania problemu umysł-ciało, a więc jej głównym zadaniem ma być odpowiedź na pytanie o relację zachodzącą pomiędzy umysłem, stanami mentalnymi a mózgiem. Poprzez neurofilozofie specjalistyczne rozumie się bardziej wyspecjalizowane programy badawcze, koncentrujące się na próbach rozwiązania pojedynczych, węższych zagadnień wchodzących w skład ogólnego problemu. W końcu, jak zauważają Marcin Miłkowski i Robert Poczobut, problem psychofizyczny daje się rozpisać na dziesiątki problemów szczegółowych (2010: 74).

Przywołane rozróżnienie pozwala dostrzec analogię do słynnego podziału Davida Chalmersa na łatwy i trudny problem świadomości. Zgodnie z myślą australijskiego filozofa łatwe problemy dotyczące świadomości moglibyśmy określić jako te, które dają się wyjaśnić tradycyjnymi metodami naukowymi. Z kolei trudny problem to sedno zagadnienia umysł-ciało, a więc pytanie o to, dlaczego przetwarzaniu informacji towarzyszy jego subiektywne, samoświadome doświadczenie (Chalmers 2010: 16).

Zajęcie się trudnym problemem, co *notabene* ma wynikać z samej chęci poważnego potraktowania tematyki świadomości, wymaga osobnego podejścia metodologicznego, które finalnie powinno zaowocować stworzeniem pełnej, zunifikowanej, fundamentalnej teorii świadomości. Sam Chalmers w swoim tekście proponuje raczej pewnego rodzaju prototeorię, która nie rości sobie pretensji do pełnego wyjaśnienia trudnego problemu i zgodnie z założeniem ma być raczej formą początkowej intuicji, przykładem drogi, jaką powinny obrać badania nad

świadomością (Ibidem: 16). Jednak, jak twierdzi Mateusz Hohol, cała idea opiera się na pewnej wersji Teorii Wszystkiego, czyli idei łączącej dwa opisy rzeczywistości (mikro i makro) oraz wyjaśniającej wszystkie istotne fenomeny we Wszechświecie (2011: 40). Wersji o tyle nietypowej, że zakładającej niezależność własności psychofizycznych, a więc i uznającej świadomość za fundamentalny obiekt, który nie może zostać zredukowany do praw fizycznych. Chalmersowski dualizm własności, bo tak klasyfikuje on swoje stanowisko, opiera się przede wszystkim na założeniu, że wprawdzie większość faktów z zakresu biologii, chemii, ekonomii, czy nauk społecznych opiera się na superwencji logicznej, ale w przypadku qualiów możemy mówić tylko o superwencji czysto przyrodniczej, o czym ma świadczyć logiczna możliwość istnienia światów niezawierających świadomości (Chalmers 2010: 81).

Nie wchodząc w szczegóły i dokładną analizę tego stanowiska, należy zaznaczyć, że wiąże się ono z szeregiem kontrowersji. Dotyczą one już samej natury qualiów (Dennett 1997), ale i problematyczności w uzasadnieniu i wskazaniu rzeczywistego kształtu osobnego uniwersum praw psychofizycznych, które jednocześnie wiązałyby się bezpośrednio z docelowym kształtem postulowanej teorii fundamentalnej (Hohol 2001: 36). W kontekście wprowadzonego przez Chalmersa podziału na słabą i silną emergencję zwraca się uwagę na niespójność jego argumentacji, która w jednym miejscu gruntuje świadomość na bazie zjawisk niższego rzędu, a z drugiej, wprowadzając zasadę podwójnego aspektu informacji, ujmuje ten związek jako korelację (Poczobut 2009: 45). Jednak z perspektywy omawianego tematu szczególnie istotny jest zarzut całkowitej arbitralności rozróżnienia na łatwy i trudny problem, w którym jego twórca ignoruje rzeczywiste problemy wynikające z ciągłego braku wiedzy o funkcjonowaniu układu nerwowego, uznając je po prostu za łatwe, a więc nieistotne dla teorii fundamentalnej (Hohol 2001: 32). Trudno jednak doszukiwać się podstaw, na jakich opiera on tak optymistyczną ocenę aktualnego stanu wiedzy w tym obszarze, ponieważ nie podaje żadnych konkretnych przykładów mających stać za zakładanymi rozwiązaniami.

Zarzut arbitralności podziału można bezpośrednio przenieść także na rozróżnienie zaproponowane przez Waltera, ale jednocześnie, jak zostanie to podkreślone w dalszym wywodzie, powód jego wprowadzenia jest przeciwny, ponieważ niemiecki filozof stara się zwrócić uwagę i skoncentrować na poszczególnych problemach podejmowanych przez neurofilozofie specjalistyczne.

John Barrow definiuje Teorię Wszystkiego jako ujmującą w jedno wszystkie prawa przyrody, z której z żelazną logiką wypływa konieczność wszystkich rzeczy (Barrow 1995: 13), zaś węższe znaczenie tego

terminu będzie wskazywało na wspomniane połączenie opisów makro- i mikroświata. Będzie ona zatem formą teorii finalnej, opartej na wiedzy teoretycznej, pełnej i niemodyfikowalnej. Jak zostało już podkreślone, David Chalmers wybiera nietypową drogę niezależności własności psychofizycznych. Chcąc więc zachować terminologiczną spójność, jego poszukiwania fundamentalnej teorii świadomości nie do końca można uznać, jak chce Hohol, za formę konstruowania Teorii Wszystkiego. Zgodnie z podziałem Mariusza Szynkiewicza będzie to raczej forma cząstkowej teorii ostatecznej, odnoszącej się do zjawisk mentalnych (Szynkiewicz 2009: 23). Natomiast rzeczywistą próbą zdefiniowania świadomości w kontekście Teorii Wszystkiego, a więc w odniesieniu do podstawowych praw fizyki, jest za to propozycja Rogera Penrose'a. On bowiem stara się wskazać nie tylko mechanizmy stojące u podstaw stanów świadomych, ale osadza je w kontekście poszukiwania szerszej teorii fizycznej (Grygiel, Hohol 2009: 8). Jednocześnie jednak, mimo iż jest to stanowisko może lepiej teoretycznie ugruntowane pod względem naukowym, budzi również wiele kontrowersji i mierzy się z ostrą krytyką jako próba mocno spekulatywna.

W zupełnie inną stronę, tak pod względem ontologicznym jak i metodologicznym, idzie Patricia Churchland wraz ze swoim mężem Paulem, który w myśl redukcjonizmu eliminacyjnego proponuje utożsamić wyjaśnienie określonego stanu z odnalezieniem wzorca aktywacyjnego w sieci konekcyjnej (Churchland 2007: 69). W ramach ich neurofilozofii wszelkie pytania metafizyczne, jako sformułowane w fazie pre naukowej, powinny zostać przeddefiniowane, poddane wspomnianej rekatagoryzacji, przez co filozofia umysłu będzie mogła skorzystać na rozwoju wiedzy o mózgu. W ten sposób zostanie sformułowana zunifikowana teoria mózgu-umysłu, oparta na redukcji, a więc zdecydowanie odmienna od teorii fundamentalnej w rozumieniu Chalmersa, ale także unifikująca wiedzę o świadomości i prowadząca do zrozumienia jej zagadki. Z perspektywy metodologicznej istotne jest to, że skupienie się na neuronauce powoduje także koncentrację na pojedynczych problemach, zamiast od razu na próbie konstruowania spójnej, ogólnej teorii. W przeciwieństwie do Chalmersa Churchland twierdzi, iż spora liczba tzw. łatwych problemów świadomości pozostaje wciąż do rozwiązania (1994: 23–40).

3. Zróznicowana metafizyka i pluralizm eksplanacyjny

W nawiązaniu do powyższego Walter podobnie zakłada, że podstawowym celem badawczym powinna być koncentracja na konkretnych problemach w obrębie poszczególnych neurofilozofii specjalistycznych. Jednak przyjmując taki punkt wyjścia, idzie jeszcze o krok dalej i formułuje tezę o tzw. zróznicowanej metafizyce – *differential metaphysics* (2009: 130). Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że niekoniecznie musi istnieć wyłącznie jedna, specjalna relacja łącząca różne stany mentalne, a więc że mają one tę samą ontologiczną podstawę. Wręcz przeciwnie, teza ta roboczo zakłada, że „nie wszystkie typy stanów mentalnych powstają w jednakowy sposób” (Stawski, Tofilski 2018). Zgodnie ze schematem zapożyczonym od Samuela Guttenplana (1994: 6–27) rozciągają się one w abstrakcyjnej przestrzeni pomiędzy trzema kategoriami: doświadczeniem, działaniem i nastawieniem. Świadomość fenomenalna jako czysta forma doświadczenia zajmuje tym samym po prostu skrajne miejsce w tej przestrzeni.

Centralny dla tej koncepcji fakt, iż niektóre stany mentalne różnią się od siebie w wielu aspektach, jest, zdaniem jej autora, powszechnie ignorowany w filozofii umysłu. Można też dojść do wniosku, że obok ontologicznych założeń u podstaw teorii o zróznicowanej metafizyce stoją przede wszystkim postulaty metodologiczne. W końcu, jak zaznacza sam Walter, nie ma być ona kolejną teorią na temat problemu psychofizycznego, ale raczej metafizologiczną strategią pracy nad teorią mentalności. Teorią, która, jeśli miałaby być wyczerpująca, musiałaby uwzględniać tę dywersyfikację. Poza tym – jego zdaniem – w obrębie wyspecjalizowanych neurofilozofii znajdują się naglące problemy, które są zbyt ważne, żeby czekać na totalną zgodę w kwestii problemu umysł-ciało (2009: 128). Zwłaszcza że jako jedno z kluczowych ontologicznych zagadnień jest on obarczony problemem metafizycznych przedzałożeń, nieubłagane wpływających na konkretne rozstrzygnięcia. Nie zgadzając się zatem na prostą redukcję, koncepcja o zróznicowanej metafizyce może tworzyć też pewnego rodzaju alternatywę dla poszukiwania wprawdzie elegantszych, ale i wciąż nieudowodnionych wariacji na temat Teorii Wszystkiego.

Na marginesie można wspomnieć, że zwrócenie się w kierunku rozwiązywania poszczególnych problemów kosztem konstruowania jednorodnego systemu może skojarzyć się na poziomie luźnej intuicji z zaproponowanym przez Nicolaia Hartmanna podziałem sposobu uprawiania filozofii na filozofię systemową i systematyczną. Zgodnie z koncepcją niemieckiego myśliciela pierwsza koncentruje się na kon-

struowaniu jak najbardziej całościowych i spójnych gmachów myślowych, co jednak każdorazowo prowadzi do ignorowania aporii i problemów, które stoją w sprzeczności z danym systemem. Z kolei myślenie problemowe oparte jest na innym filozoficznym etosie, który, koncentrując się na rozwiązywaniu napotkanych zagadnień, albo wcale nie konstruuje systemu, albo nieustannie go przekracza i łamie (Hartmann 1994, 14–16). Chociaż z perspektywy myślenia systemowego to filozofia systematyczna wydaje się być niekonsekwentna, to jednak właśnie zdobycze myślenia problemowego są ponadczasowe oraz przyczyniają się do rozwoju filozofii. Rzecz jasna tego typu analogia musiałaby zostać zawężona tak naprawdę do obszaru filozofii umysłu, ponieważ w ogólności już koncentracja na problemie umysł-ciało jest pewną formą myślenia problemowego. Podobieństwo opiera się tu jednak na wspólnej intuicji rezygnacji z poszukiwanego za wszelką cenę systemowego ujęcia poruszanych zagadnień.

Co ważniejsze, taka systematyczna neurofilozofia wydaje się w pewnym sensie wpisywać w specyfikę wielości paradygmatów kognitywistyki, z którą współczesna filozofia umysłu siłą rzeczy pozostaje w związku także pod względem standardów metodologicznym (Miłkowski, Poczobut 2010: 63). Marcin Miłkowski sugeruje nawet, że skoro „żaden z modeli nie wyjaśnia funkcjonowania umysłu całkowicie i bez reszty, może więc nie potrzebujemy wcale jednego modelu, tylko wielu modeli konkurencyjnych, które zastosujemy jednocześnie?” (Miłkowski, 2016). Propozycja Waltera wprawdzie w pewnym sensie spełnia ten postulat, ale przenosi go też na poziom metafizyczny. Zabieg ów wymaga jednak doprecyzowania, chociaż na poziomie praktyki badawczej dobrze koresponduje z ideą eksplanacyjnego pluralizmu, propagowaną m.in. przez Anthony’ego Chemero. Przekonuje on, że wprawdzie chęć unifikacji sama w sobie jest celem wartym zachodu, a dobre wyjaśnienia powinny starać się łączyć ze sobą pozornie różne zjawiska, jednak impulsy te zbyt często przyjmują formę metafizycznych czy normatywnych dogmatów (Lubiszewski, Wachowski 2012: 279). Ewentualne zalety pluralizmu są szczególnie widoczne w przypadku takiej dyscypliny jak kognitywistyka, w której przedmiot badań charakteryzuje taki poziom skomplikowania, że trudno zakładać *a priori* możliwość jego kompleksowego ujęcia w ramach jednej teorii. Jedność przedmiotu jest na tyle ogólna, że unifikacja staje się niezrozumiała i irracjonalnie redukcyjna (Nowakowski 2017). Zamiast tego warto zastanowić się, jak różne teorie mogą współpracować ze sobą w zróżnicowanych kontekstach badawczych (Dale, Dietrich, Chemero 2009: 1). Opisany pluralizm nie dotyczy zatem tylko pytania o moż-

liwość redukcji istniejących teorii do jednej teorii fizycznej, ale przede wszystkim możliwego sukcesu eksplanacyjnego postawy pluralistycznej w obrębie danej dyscypliny.

Można wyróżnić pluralizm tymczasowy i trwały (Dale 2008), z których ten pierwszy wiąże się z początkową fazą rozwoju danej nauki, a dopiero drugi jest na stałe wpisany w jej charakterystykę. Zwolennicy pluralizmu eksplanacyjnego w obrębie nauk poznawczych wskazują, że w tym przypadku jest to zjawisko permanentne, ale i pożądane (Nowakowski 2017). Wybór danego wyjaśnienia lub metody nie powinien opierać się na tym, czy jest ono mniej lub bardziej integrujące. Jednocześnie – przykładowo – Stephen Kellert definiuje wskazany pluralizm jako stanowisko metametodologiczne, postulując tym samym przyjęcie „postawy pluralistycznej” (Kellert 2006). Podobnie jak Walter wskazuje też, że nie można wykluczyć, iż ostatecznie redukcja i unifikacja okażą się najlepsze, ale zbyt wczesne rozstrzygnięcie tego typu kwestii może okazać się szkodliwe dla rozwoju nauki.

Wydaje się, że Walter, próbując sformułować metafizyczną strategię pracy nad teorią mentalności i mówiąc o koncepcji „różnicowanej metafizyki”, stara się uczynić z niej tego typu metametodologiczny punkt wyjścia. Jego zdaniem wszystkie wyróżnione przez niego neurofilozofie zawierają w sobie materiał do rozwiązania poszczególnych zagadek neurofilozoficznych. Najbardziej kontrowersyjne wydaje się umieszczenie w tym gronie dualizmu, który tak naprawdę ma pełnić funkcję jedynie opozycji i źródła twórczej krytyki, co jednak nie do końca spełnia założenie na temat mocy eksplanacyjnej wszystkich ujętych w minimalistyczną teorię nurtów.

Jednak nawet przyjęcie użyteczności tego typu metafizycznej koncepcji nie znosi faktu, iż pomysł różnicowanej metafizyki mierzy się z problemem wprowadzenia przynajmniej minimalnego metafizycznego konsensusu, zdefiniowania warunków granicznych (Dale, Dietrich, Chemero 2009: 3), chociażby przez wzgląd na założenie jedności nauki. W odpowiedzi Walter przyznaje, że aktualnie nie jest w stanie określić, jak miałyby wyglądać postulowana przez niego teoria. Z jednej strony twierdzi, że nie zmienia faktu, iż w tej nadrzędnej ontologii stany mentalne nie będą jawić się jako jednorodna klasa (Walter 2009: 315), ale z drugiej uznaje też, że aby móc badać ich specyfikę, trzeba najpierw pragmatycznie przyjąć pewną ogólną zasadę co do ich natury. Rolę tej zasady ma pełnić teoria superweniencji – „żadnej różnicy jednego rodzaju bez różnicy innego rodzaju” (Lewis 1986: 16). Zakłada ona, że wszystkie psychologiczne stany i procesy superweniują na towarzyszących im bazowych fizycznych stanach

organizmu, a więc nie mogą zaistnieć dwa zdarzenia identyczne pod względami fizycznymi a różne pod względami mentalnymi oraz nie może zaistnieć zmiana pod względem mentalnym bez zmiany w sferze fizycznej (Davidson 1992: 214). Poza tym superweniencja opiera się na trzech podstawowych warunkach: kowariancji, zależności oraz nieredukowalności i stanowi jednocześnie próbę odpowiedzi na wymagania fizykalizmu przy synchronicznej chęci zachowania autonomiczności sfery mentalnej. Jednym słowem ma stanowić „antyredukcjonistyczny konsensus” (Block 1997: 107).

Równoległe jednak wskazuje się na fakt, że przyjęcie superweniencji umysłu i ciała nie stanowi jeszcze samo w sobie wyjaśnienia problemu psychofizycznego. Teza ta jest niesprzeczna z różnymi, często wykluczającymi się stanowiskami odnoszącymi się do tego tematu. Można więc mówić w jej przypadku raczej o wzorcu współzmienności i uchwyceniu istniejącej relacji, a nie o teorii wyjaśniającej. Warto też zwrócić uwagę, że siła modalna konieczności występowania własności mentalnych przy określonych własnościach fizycznych w gruncie rzeczy zależy już od konkretnego zdefiniowania relacji łączącej umysł i ciało (Ibidem: 19) i może być określana różnie dla różnych grup własności mentalnych, co otwiera furtkę dla ich metafizycznego zróżnicowania. Zatem fakt niemożności uznania superweniencji za samodzielną teorię na temat umysłu i ciała pojmowany raczej jako ograniczenie, według niemieckiego filozofa stanowi zaletę właśnie ze względu na jej atrakcyjność dla różnych perspektyw, która tym samym może stanowić punkt wyjścia koncepcji zróżnicowanej metafizyki. Szczególnie ważne zdaniem Waltera jest tu pojęcie asymetrycznej kowariancji, czyli współzmienności własności, które jego zdaniem może być uznane za ugruntowanie dla neurofilozofii i podstawę jej pracy (Walter 2009: 135). Jak pisze Jaegwon Kim, superweniencja może w kontekście problemu umysł-ciało służyć co najwyżej jako użyteczna linia podziału definiująca minimalny fizykalizm (2002: 24). Nie przeszkadza to jednak Walterowi we wskazaniu na nią jako na poszukiwany przez siebie ogólny punkt unifikujący, chociaż to, czy daje się ona zaaplikować do wszystkich stanów mentalnych, zależy jego zdaniem od statusu abstrakcyjnych właściwości (Walter 2009: 152).

Jednak kolejny problem wiąże się z faktem istnienia wielu różnych wariantów relacji superweniencji, przez co posługiwanie się ogólnym pojęciem może być mało instruktywne (Poczobut 2000: 42). W kontekście omawianego zagadnienia najistotniejsze jest wprowadzenie rozróżnienia na superweniencję lokalną i globalną. Pierwsza z nich w kontekście relacji psychofizycznej wskazuje na fakt, iż fizyczny stan

własności indywiduum determinuje jego stan mentalny, druga z superweniencji zaś zakłada determinację stanu mentalnego przez stan całego uniwersum (Ibidem: 33). Jak zostało to już zarysowane w tekście, Walter w swojej koncepcji nawiązuje do nurtu 4E (ucieleśnienie, rozszerzenie, enakcja, osadzenie – *embodied, extended, enactive, embedded*), podkreślającego rolę ciała oraz jego interakcji ze środowiskiem w procesach poznawczych. Jest to istotne w tym kontekście, ponieważ jeżeli przyjmiemy, że dana własność pozostaje zależna od kontekstu, od wpływu historii i środowiska, a nie tylko od konstytucji fizycznej, to nie może zachodzić w jej przypadku superweniencja lokalna (Poczobut 2007). Eksternalizm podkreślający, że nie można pomijać szerokiego kontekstu w wyjaśnianiu zachowań, zakłada więc, że superweniencja stanów umysłowych nie ogranicza się tylko do mikrostruktur systemu poznawczego, ale wykracza poza niego. Uznaje to zresztą sam Walter, który zwraca uwagę, że nawet jeśli przyjmiemy mocną wersję superweniencji, to nie określa ona, na jakich fizycznych własnościach superweniują własności mentalne (Walter 138). Część badaczy w ramach umiarkowanego eksternalizmu stara się w tym miejscu wprowadzać podział, zgodnie z którym jakościowe stany świadomości podlegają superweniencji lokalnej, ale stanów intencjonalnych dotyczy już regionalna superweniencja globalna (Seager 1991: 114). Zatem obok zewnętrznie determinowanych treści szerokich można wyróżnić też treści wąskie, które jednak, jak zauważa Poczobut, pozostają niejasne (Poczobut 2007: 104).

Problem w tym, że superweniencja globalna jest w tym kontekście sformułowaniem na tyle trywialnym, że podkreśla się jej brak zdolności eksplanacyjnej i metafizyczną nieistotność (Miller 1990). Wprawdzie to, że superweniencja nie określa głębokiej relacji metafizycznej i nie może stanowić rozwiązania problemu umysł-ciało, nie jest uznawane przez Waltera za wadę, a nawet podkreśla on, że gdyby tego typu relacja jeszcze nie była określona, to trzeba by ją wymyślić na potrzeby minimalistycznej neurofilozofii (Walter 2009: 139). Jednak przyjmując założenia eksternalizmu, pojęcie mające stanowić podstawę wszelkich dopuszczalnych stanowisk neurofilozoficznych staje się na tyle ogólne, że traci na jakiegokolwiek wartości informatywnej. Tym samym uzasadnione jest pytanie o potrzebę wskazywania tego typu zasady jako punktu wspólnego i różnego typu neurofilozofii szczegółowych, nawet jeśli całość koncepcji zakłada możliwość każdorazowego dookreślenia relacji między poszczególnymi stanami mentalnymi a fizycznymi. Problematyczność jej wyznaczenia uwidacznia fakt, że autor mimo prób sformułowania metaneurofilozoficznych zasad dopuszczają-

cych różne formy uprawiania tej dyscypliny w konsekwencji dopasowuje je przede wszystkim pod konkretny nurt (podobnie jak w sytuacji odrzucenia funkcjonalizmu). Ów nurt jest zgodny zresztą z przyjętą przez niego i przywoływaną już wizją rozwoju neurofilozofii. W tej sytuacji Jonkisz wydaje się być po raz kolejny bardziej przewidujący twierdząc również, że neurofilozofia powinna kierować się prawdopodobieństwem i nie zakładać żadnego konkretnego stanowiska, ale uznając tym samym, że siłą rzeczy niektóre musi faworyzować (podobnie jak u Waltera jest to eksternalizm (2010: 217). U Waltera sytuacja ta dotyczy także koncepcji zróżnicowanej metafizyki, jednak w tym przypadku nawet bez prób wyznaczenia w jej ramach „minimalnego konsensusu”, odwołując się do pluralizmu eksplanacyjnego i kładąc nacisk na zróżnicowany charakter stanów mentalnych, może ona nadal stanowić pewnego rodzaju kontrpropozycję dla prób rozwiązania problemu umysł-ciało poprzez teorię fundamentalną.

Zakończenie

Wstrzymywanie się od definitywnych rozstrzygnięć w „fundamentalnych kwestiach” ma być jedną z podstawowych cech szeroko definiowanej neurofilozofii (Jonkisz 2010: 216). Pamiętając o problematyczności przyjmowania zbyt szerokiej definicji tej dyscypliny, warto jednocześnie zwrócić uwagę, że założenie to jest także głównym postulatem przyświecającym programowi neurofilozoficznemu Henrika Waltera. Przyjmując go za punkt wyjścia, niemiecki filozof chce zmieścić pod pojęciem neurofilozofii jak największą pulę stanowisk filozoficznych, zakreślając jak najszerze ramy jej uprawiania. Jednak w efekcie tak szerokie i niejasne granice tracą na jakiegokolwiek informatywności, czego najlepszym przykładem jest przyjęcie zasady superweniencji jako punktu wspólnego wszystkim neurofilozoficznym poglądom. Owa zasada rozumiana jednak jako superweniencja globalna jest w gruncie rzeczy twierdzeniem metafizycznie nieistotnym. Poza tym, wbrew wyjściowym założeniom, jej wybór podyktowany jest preferencją nurtu ucieleśnionego i eksternalizmu oraz próbą dopasowania do nich założeń minimalistycznej neurofilozofii. Mocno akcentowane powiązanie praktyki wykorzystywania wyników badań neuronaukowych w analizie problemów filozoficznych z metafizyczną refleksją jest istotne, ale też raczej powszechnie podkreślane w kontekście filozofii neuronauki (Brook Mandik 2017; Hohol 2013), neurofilozofii (Jonkisz 2012; Northoff 2004), czy też filozofii kognitywistyki (Miłkowski 2016). Nie zakłada ono jednak

automatycznie konieczności wprowadzania ogólnych, minimalnych metafizycznych postulatów, wspólnych wszystkim stanowiskom. Z kolei zaproponowane przez Waltera trzy podstawowe założenia minimalistycznej neurofilozofii w połączeniu z pojęciem superweniencji są zbyt ogólne, żeby wnieść coś do praktyki badawczej.

Sam postulat wstrzymania się od apriorycznego i definitywnego rozstrzygnięcia, które stanowisko w kontekście istotnych problemów neurofilozoficznych jest słuszne, wydaje się być samo w sobie godne uwagi, np. w kontekście dyskusji wokół problemu psychofizycznego. W odniesieniu do koncepcji Davida Chalmersa Mateusz Hohol słusznie zauważa, że jej porażka nie oznacza automatycznie, iż jakakolwiek teoria umysłu jest na nią skazana, ale równocześnie jej analiza pokazuje, iż strategię prowadzące do stworzenia teorii pretendujących do miana fundamentalnych są strategiami przynajmniej przedwczesnymi (Hohol 2011: 41). Proponowana przez Waltera teza o zróżnicowanej metafizyce, przy uwzględnieniu wspomnianych problemów koncepcji niemieckiego filozofa, może być potraktowana jako uzupełnienie metodologicznych argumentów pluralizmu eksplanacyjnego, tworzących tym samym alternatywę dla teorii fundamentalnych. Postawa pluralistyczna i koncentracja na neurofilozofiach szczegółowych byłyby tu postulowane jako wyjściowe dla uprawiania neurofilozofii.

Bibliografia

- Bickle J. (2017), *Lessons for Experimental Philosophy from the Rise and "Fall" of Neurophilosophy*, "Philosophical Psychology" 32: 1–22, doi: 10.1080/09515089.2018.1512705.
- Block N. (1997), *Anti-Reductionism Slaps Back*, "Philosophical Perspectives" 11: 107–132, doi: 10.1111/0029-4624.31.s11.5.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brook A., Mandik P. (2017), *The Philosophy and Neuroscience Movement*, "Analyse & Kritik" 29: 3–23.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Churchland P.M. (2007), *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy: filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Fundacja „Aletheia”, Warszawa.
- Churchland P.S. (1986), *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind/Brain*, The MIT Press, Cambridge MA.
- Churchland P.S. (1994), *Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness?*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 4(67): 23–40, doi: 10.2307/3130741.
- Craver C. (2009), *Explaining the Brain*, Oxford University Press, Oxford.
- Dale R., Dietrich E., Chemero A. (2009), *Explanatory Pluralism in Cognitive Science*, "Cognitive Science" 1–4, doi: 10.1111/j.1551-6709.2009.01042.x.

- Dale R. (2008), *The Possibility of a Pluralist Cognitive Science*, "Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence" 20(3): 155–179, doi: 10.1080/09528130802319078.
- Davidson D. (1992), *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Dennett D. (1997), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Grygiel W., Hohol M. (2009), *Rogera Penrose'a kwantowanie umysłu*, „Filozofia Nauki” 3(67): 5–31.
- Guttenplan S. (1994), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford.
- Hartmann N. (1994), *Mysł filozoficzna i jej historia; Systematyczna autoprezentacja*, „Corner”, Toruń.
- Haueis P. (2014), *Meeting the Brain on its own Terms*, "Frontiers in Human Neuroscience", doi: 10.3389/fnhum.2014.00815.
- Hohol M. (2011), *Czy potrzebna nam teoria fundamentalna? Refleksje na temat teorii świadomości Davida Chalmersa*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” XLIX: 3–45.
- Hohol M. (2013), *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Jaegwon K. (2002), *Umysł w świecie fizycznym: esej na temat problemu umysłu i ciała oraz przyczynowania mentalnego*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa.
- Jonkisz J. (2010), *Neurofilozofia jako właściwa forma filozofii umysłu*, [w:] *Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Z. Muszyński (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin: 201–220.
- Jonkisz J. (2012), *Geneza i status współczesnej filozofii umysłu*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” XVIII: 55–76.
- Kellert S., Longino H., Waters C. (2006), *The Pluralist Stance*, [in:] *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Kellert S., Longino H., Waters C. (eds.), vol. XIX, University of Minnesota Press, Minnesota.
- Lewis D. (1986), *On the Plurality of Worlds*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lubiszewski D., Wachowski W. (2012), *Z najgorszymi obawami. Wywiad z Anthony P. Chemero*, „Avant” 2: 271–281.
- Markic O. (2013), *The Philosophical Framework for Understanding Neuroscientific Research*, "Interdisciplinary Description of Complex Systems" 11(4): 351–362, doi: 10.7906/indecs.11.4.1.
- Miller R. (1990), *Supervenience in a Two-way Street*, "The Journal of Philosophy" 87(12): 695–701.
- Miłkowski M. (2016), *Kognitywistyka i modele umysłu*. „Dwutygodnik” 176, URL=<http://www.dwutygodnik.com/arttykul/6322-kognitywistyka-i-modele-umyslu.html?print=1> [dostęp z dnia 30.07.2018].
- Miłkowski M. (2016), *Filozofia kognitywistyki*, [w:] *Przewodnik po kognitywistyce*, J. Bremer (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków: 239–268.
- Miłkowski M., Poczobut R. (2010), *Czym jest i jak istnieje umysł? Wprowadzenie do dyskusji*, [w:] *Umysł: natura i sposób istnienia. Trzy debaty*, Z. Muszyński (red.), Wydawnictwo UMCS, Lublin: 61–80.
- Northoff G. (2004), *What Is Neurophilosophy? A Methodological Account*, "Journal for General Philosophy of Science" 35: 91–127, doi: 10.1023/B:JGPS.0000035153.89143.4c.
- Northoff G. (2014), *Philosophy and the Brain – Do we need a Non-Reductive Neurophilosophy?*, URL=<http://www.georgnorthoff.com/englishpresentations/> [accessed 14.05.2018].

- Nowakowski P. (2017), *Czy pluralizm jest dobrym rozwiązaniem? Nauki poznawcze z perspektywy badań nad interdyscyplinarnością*, artykuł w ramach Seminarium Filozofia Kognitywistyki IFiS PAN, URL=http://www.ifispan.pl/wp-content/uploads/2017/12/Plu_PN_2017.pdf [dostęp z dnia 13.10.2018].
- Paris-Albert S., Comins-Mingol I. (2013), *Epistemological and Anthropological Thoughts on Neurophilosophy: An Initial Framework*, "Recerca: Revista De Pensament I Anàlisi": 1363-83, doi: 10.6035/Recerca.2013.13.5.
- Penrose R. (2000), *Cienie umysłu: poszukiwanie brakującej wiedzy o świadomości*, przeł. P. Amsterdamski, Zysk i S-ka, Poznań.
- Poczobut R. (2000), *Superweniencja: zarys problematyki*, „Filozofia Nauki” 8(2): 25–44.
- Poczobut R. (2007), *Eksternalizm treści umysłowych a superweniencja*, „Kognitywistyka i media w Edukacji” 9: 82–106.
- Poczobut R. (2009), *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Przybysz P. (2012), *Neurofilozofia i filozofia neuronauk*, [w:] *Przewodnik po filozofii umysłu*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków: 689–734.
- Seager W. (1991), *The Metaphysics of Consciousness*, Routledge, London – New York.
- Sellars W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.
- Szynkiewicz M. (2009), *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM w Poznaniu, Poznań.
- Stawski F., Tofilski M. (2018), *Between Psychiatric and Philosophical Perspective – Interview with Prof. Henrik Walter*, „Pięte Piętro Bydgoskie Czasopismo Filozoficzne” 3: 34–35.
- Walter H. (2004), *Neurophilosophical Perspectives on Conservative Compatibilism*, [in:] *Philosophy and Psychiatry*, T. Schramme, J. Thome (eds.), Walter de Gruyter, Berlin, New York: 283–294.
- Walter H. (2009), *Neurophilosophy of Free Will. From Libertarian Illusion to a Concept of Natural Autonomy*, The MIT Press, Cambridge MA.
- Walter H. (2013), *The Third Wave of Biological Psychiatry*, "Frontiers in Psychology", doi: 10.3389/fpsyg.2013.00582.