

Hanna, Robert / Thompson, Evan

Problem umysł-ciało-ciało

Avant 3/T, 14-37

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Problem umysł-ciało-ciało¹

Robert Hanna

Philosophy Department

University of Colorado, Boulder, USA

Evan Thompson

Department of Philosophy

University of Toronto, Canada

przełożył: Przemysław Nowakowski²

(tekst oryginalny pt. „The Mind-Body-Body-Problem” ukazał się w *Theoria Et Historia Scientiarum*, Vol. VII, No. 1. 2003: 23–42³)

Abstract:

Robert Hanna and Evan Thompson offer a solution to the Mind-Body-Body Problem. The solution, in a nutshell, is that the living and lived body (Leib) is metaphysically and conceptually basic, in the sense that one’s consciousness, on the one hand, and one’s corporeal being (Körper), on the other, are nothing but dual aspects of one’s lived body. One’s living and lived body can be equated with one’s being as an animal; therefore, this solution to the Mind-Body-Body Problem amounts to an “animalist” version of the dual aspect theory.

Keywords: *animal, body, Körper, Leib, mind.*

¹ Dziękujemy *Center for Consciousness Studies* w *University of Arizona* w Tuscon za grant, który umożliwił pracę nad tym artykułem. Dodatkowo E.T. jest wspierany przez *Social Sciences and Humanities Research Council of Canada* i *MacDonnell Project in Philosophy and Neurosciences*.

² Przekład ten bardzo wnikliwie przejrziała Anna Karczmarczyk, co umożliwiło mi uniknięcie wielu fatalnych pomyłek, za co jestem jej niezmiernie wdzięczny. Ponadto jestem bardzo wdzięczny za cenne sugestie Urszuli Żegleń, Tadeuszowi Ciecierskiemu oraz Witoldowi Wachowskiemu. Wszelkie błędy i niedociągnięcia, które pozostały w tym tekście, to oczywiście wyłącznie moja wina – PN.

³ Przekład publikowany za uprzejmą zgodą właścicieli praw do tekstu. / The translation is published with a kind permission of Holders of the copyright.

Abstrakt:

Robert Hanna and Evan Thompson proponują rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało. Rozwiązanie, mówiąc skrótowo, sprowadza się do tego, że żyjące i przeżywane ciało (*Leib*) jest podstawowe metafizycznie i pojęciowo, w takim sensie, że czyjaś świadomość z jednej strony i jego cielesność (*Körper*) z drugiej są niczym innym jak tylko podwójnym aspektem jednego przeżywanego ciała.

Czyjeś żyjące i przeżywane ciało może być utożsamione z czymś istnieniem jako zwierzęciem; a zatem to rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało sprowadza się do „animalistycznej” wersji teorii podwójnego aspektu.

Słowa kluczowe: *ciało, Körper, Leib, umysł, zwierzę.*

Z punktu widzenia ontologii Husserla tradycyjny problem umysł-ciało wygląda na beznadziejnie uproszczony. [W Husserlowskiej ontologii – P.N.] musimy nie tylko poradzić sobie z relacją między umysłem – a w istocie świadomością, duszą (psyche), duchem (ludzką osobowością) – a ciałem. Musimy też uwzględnić różne aspekty samego ciała jako żywego organizmu i jako rzeczy materialnej. Problem ciało-ciało tłumiony jest w kartezjańskiej ontologii, która redukuje ciało do mechanizmu w znaczeniu, jaki nadała mu siedemnastowieczna fizyka, jak to ma miejsce u Kartezjusza dążącego do zredukowania fizyki do mechaniki.

-David Woodruff Smith⁴

Wydaje mi się, że po Kripkem najbardziej obiecująca linia ataku na problem umysł-ciało polega na zrozumieniu, czy ma jakiś sens idea, że procesy umysłowe są z konieczności – lecz nie analitycznie – procesami fizycznymi.

-Thomas Nagel⁵

1. Wprowadzenie

Istnieją co najmniej trzy różne problemy filozoficzne dotyczące umysłu i ciała: (1) tradycyjny problem umysł-ciało, (2) problem ciała oraz (3) problem umysł-ciało-ciało. Tradycyjny problem umysł-ciało dotyczy tego, jak ująć istnienie i charakter tego, co mentalne – szczególnie świadomości, w znaczeniu subiektywnego doświadczenia i czegokolwiek, co zawiera czy też pociąga za sobą świadomość – w świecie fizycznym.

⁴ Źródło: D.W. Smith. 1995. *Mind and Body* (W: *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press: 323-393): 358.

⁵ Źródło: T. Nagel. 2008. *Związek psychofizyczny*. Tłum. Robert Poczobut. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut, red. *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*. IFiS PAN Warszawa: 396.

Problem ciała dotyczy tego, że ani materializm, ani dualizm, ani nawet sam tradycyjny problem umysł-ciało nie może być zrozumiale sformułowany, ponieważ nikt nie posiada prawdziwej teorii przyrody fizycznego świata. Innymi słowy: mając dany problem ciała, unieważniony staje się tradycyjny problem umysł-ciało. W przeciwieństwie do [przedstawionych] pozostałych dwóch problemów, problem umysł-ciało-ciało dotyczy zrozumienia relacji między (i) czyjąś subiektywną świadomością (ii) czymś żyjącym i przeżywanym ciałem (*Leib*), to jest czymś ożywionym ciałem z jego „wewnętrznym życiem” i „punktem widzenia”, oraz (iii) czymś ciałem (*Körper*) rozważanym jako obiektywna rzecz [*thing*] przyrody, coś co jest badane z teoretycznej i eksperymentalnej perspektywy nauk przyrodniczych (fizyki, chemii czy biologii). Stawiając ten problem w inny sposób, warto rozważyć fakt, iż nazwa własna każdego wyróżnia jego świadomą subiektywność, jego *Leib* i jego *Körper*. Ale w jaki sposób coś może być jednocześnie świadomym podmiotem, żyjącym i przeżywanym ciałem oraz obiektywną materialną rzeczą?⁶

Celem tego artykułu jest zaproponowanie rozwiązania problemu umysł-ciało-ciało. Rozwiązanie, mówiąc skrótowo, sprowadza się do tego, że żyjące i przeżywane ciało (*Leib*) jest podstawowe metafizycznie i pojęciowo, w takim sensie, że czyjąś świadomość z jednej strony i jego [fizyczna P.N.] cielesność [*corporeal being*] (*Körper*) z drugiej, są niczym innym, jak tylko podwójnym aspektem jednego przeżywanego ciała. Czyjeś żyjące i przeżywane ciało może być utożsamione z czymś istnieniem jako zwierzęciem;⁷ a zatem to rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało sprowadza się do „animalistycznej” wersji teorii podwójnego aspektu⁸. W tym ujęciu każde indywidualne, świadome stworzenie⁹ jest dosłownie identyczne ze swoim żywym i przeżywanym ciałem (*Leib*) bądź z ludzkim zwierzęciem, którym jest.

⁶ Zobacz E. Husserl. 1974: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tom II. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: PWN. Zobacz także D.W. Smith. 1995. *Mind and Body. The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press: 346-372. Smith twierdzi, że ujęcie Husserlowskie jest ontologicznie bardziej wyrafinowaną wersją monizmu anomalnego w stylu Davidsona. Nie sądzimy, by ta interpretacja Husserla była poprawna, ale gdyby była, to do tego stopnia nasz pogląd różniłby się od Husserlowskiego – patrz sekcja V, poniżej.

⁷ Można wprowadzić rozróżnienie pomiędzy *zwierzętami per se* a *zwierzętami nienaruszonymi* [*intact*]: zwierzęta nienaruszone są minimalnie zdrowe, minimalnie dojrzałe oraz posiadają wszystkie swoje podstawowe organy. Inne rozróżnienie można poczynić między *zwierzętami per se*, *zwierzętami nienaruszonymi* oraz *zwierzętami w pełni zdrowia*: zwierzęta w pełni zdrowia to zwierzęta nienaruszone które są optymalnie zdrowe i optymalnie dojrzałe. Dla celów tego artykułu dokonamy dogodnego uproszczenia przyjmując, że wszystkie zwierzęta są zwierzętami w pełni zdrowia.

⁸ Wprowadzamy to ujęcie we wcześniejszym artykule, zobacz: R. Hanna i E. Thompson: *Spontaniczność Świadomości*, Avant 1/2010.

⁹ Używamy pojęcia: „stworzenie” w sposób częściowo techniczny dla oznaczenia tego samego co „istota skończona”. Innymi słowy: boska czy też jakakolwiek inna nieskończona istota nie będą brane pod uwagę.

Ponadto zwierzę jest istotą posiadającą wewnętrzne mentalne i fizyczne własności, które pociągają się wzajemnie z nieanalityczną koniecznością. Innymi słowy, pierwotnie metafizyczną i pojęciowym punktem wyjścia w filozofii umysłu nie jest ani subiektywny, świadomy umysł, ani też obiektywne, materialne ciało, ale raczej zwierzę, interpretowane jako istotny nosiciel metafizycznie dopełniających się własności mentalnych i fizycznych. To animalistyczne rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało, jak argumentujemy, znajduje silne poparcie w (a) empirycznych danych z etologii kognitywnej oraz (b) pierwszoosobowych danych z fenomenologii ludzkiego ucieleśnienia. Dodatkowo rozwiązanie to jest wspierane przez krytyczne porównanie z monizmem anomalnym Donalda Davidsona i z naturalistycznym dualizmem Davida Chalmersa.

2. Trudny problem, trudniejszy problem, problem ciała

Tradycyjny problem umysł-ciało to problem: jak opisać istnienie i charakter tego, co mentalne w świecie fizycznym. Argumentowano w następujący sposób: kiedy to, co mentalne, określamy jako subiektywne doświadczenie czy „świadomość fenomenalną”, to problem ten jest „trudny” w tym sensie, że nie należy do „łatwych” problemów dotyczących funkcjonalnych zdolności umysłu, które w zasadzie rozwiązują same nauki przyrodnicze.¹⁰ Niektórzy, szczególnie Chalmers,¹¹ wyciągają wniosek, że świadome doświadczenie jest nieredukowalne do świata fizycznego. Jednak owa nieredukowalność świadomości prowadzi do wręcz trudniejszego problemu – mianowicie problemu dotyczącego przyczynowania mentalnego:

- (1) Umysł może (na zdrowy rozsądek) wpływać przyczynowo na rzeczy fizyczne¹²
- (2) Aby wpływać przyczynowo na rzeczy fizyczne, umysł musi być fizyczny (według zasady przyczynowego domknięcia tego, co fizyczne: tylko rzeczy fizyczne mogą wpływać przyczynowo na rzeczy fizyczne).

¹⁰ Zobacz David J. Chalmers. 2010. *Świadomy umysł*. Tłum. Marcin Miłkowski. Warszawa: PWN: Wprowadzenie; David J. Chalmers. 1995. Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995): 200-219. Locus classicus tego argumentu należy do Thomasa Nagela 1997: Jak to jest być nietoperzem? *Pytania ostateczne*. Tłum. Adam Romaniuk. Warszawa: Aletheia: 203-219.

¹¹ Tamże.

¹² Zobacz Jerry Fodor. 1990. Making Mind Matter More. *A Theory of Content and Other Essays*. Cambridge, MA: The MIT Press/A Bradford Book: 137-159; 156: „jeśli nie jest dosłownie prawdziwe to, że moje pragnienie jest przyczynowo odpowiedzialne za moje sięganie i moje swędzenie jest przyczynowo odpowiedzialne za moje drapanie, i moje przekonanie jest odpowiedzialne za moje mówienie..., jeżeli nic z tego nie jest dosłownie prawdziwe, wtedy praktycznie wszystko w co wierzę na temat czegokolwiek jest fałszywe i to jest koniec świata”.

(3) Lecz umysły nie mogą być fizyczne (to znaczy mentalne własności czy fakty nie mogą być zredukowane do własności i faktów fizycznych, w sensie technicznym owe mentalne własności i fakty nie są ani typycznie identyczne, ani logicznie superweniennie na podstawowych własnościach czy faktach fizycznych)¹³.

(4) Zatem umysł nie może wpływać przyczynowo na rzeczy fizyczne.

Sprzeczność! Wydaje się, że jedną lub więcej przesłanek należy odrzucić lub zreinterpretować, albo też inferencja do (4) jest niepoprawna. Lecz każda przesłanka jest niewątpliwie dobrze ugruntowana, a wnioskowanie wydaje się poprawne. A zatem trudniejszy problem jest *bardzo* trudny.

Kuszącą odpowiedzią na ten argument byłoby odrzucenie (3) i tym samym przyjęcie materializmu – tezy, że to, co mentalne, jest metafizycznie i eksplanacyjnie redukowalne do świata fizycznego (ponownie w technicznym sensie, zgodnie z którym te mentalne własności i fakty nie są ani typycznie identyczne, ani też logicznie superweniennie na fundamentalnych fizycznych własnościach czy faktach). Stąd materialista przekształciłby tradycyjny problem umysł-ciało w – wydawałoby się – łatwiejszy do rozwiązania problem: jak zredukować to, co mentalne, do tego, co fizyczne.

Jednakże z posunięciem tym wiążą się dwa problemy. Po pierwsze: przypuściwszy nawet, że możliwa jest redukcja, istnieje obawa, że jakiegokolwiek moce przyczynowe posiada umysł – są one i tak efektywnie uprzedzane przez przyczyny fizyczne, co czyni umysł przyczynowo nieistotnym (naruszając (1)). Jednak druga i ważniejsza kwestia jest taka, że istnieje dobry powód, by myśleć, że materialista nie może nawet być dopuszczony do ujęcia owego zagadnienia w taki sposób. Powód ten jest następujący: *nikt nie posiada prawdziwej teorii natury świata fizycznego*.

¹³ W literaturze istnieje wiele różnych antymaterialistycznych argumentów prowadzących do tej konkluzji: (1) Argument z modalności: zobacz Kripke 2001. *Nazwanie i konieczność*. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Aletheia: 202-211; (2) Argument z luki eksplanacyjnej: zobacz Thomas Nagel. 1997. *Jak to jest być nietoperzem*. Przeł. Adam Romaniuk. T. Nagel. *Pytania ostateczne*: 203-219. Warszawa: Aletheia; Joseph Levine. 1986. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1986): 354-361; (3) Argument z wiedzy: zobacz Frank Jackson. 1982. *Epiphenomenal Qualia*. *Philosophical Quarterly* 32 (1982): 127-136; F. Jackson. 2003. *Czego nie wiedziała Maria?* Przeł. Tadeusz Ciecierski. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4(6): 9-14; (4) Zombi Argument: zobacz David Chalmers. *Świadomy umysł*. 2010. *Świadomy umysł*. Przeł. M. Miłkowski. Warszawa: PWN: rozdziały 3-4; (5) Odwrócony argument qualiów, dla przedyskutowania zobacz David Chalmers 2010: rozdział 7. Każdy z tych pięciu argumentów wykazuje braki i sprowokował krytyczne odpowiedzi ze strony materialistów. W: Hanna i Thompson 2010 (*Spontaniczność świadomości: Analiza neurofenomenologiczna*. Przeł. R. Poczobut. *Avant* 01/2010: 125-164) przedstawiamy nowy anty-materialistyczny argument, którego celem jest uwolnienie się od wad pozostałej piątki; (6) argument z qualiów multistabilnych.

W rzeczy samej, jak wykazał Karl Hempel¹⁴, mamy tu paskudny dylemat: biorąc pod uwagę historię rewolucji naukowych (dla przykładu przejście od klasycznej newtonowskiej fizyki do teorii względności i mechaniki kwantowej), mamy wszelkie powody, aby wierzyć, że nasza aktualnie najlepsza fizyczna teoria jest zła nie tylko w drobnych szczegółach, ale w najważniejszych aspektach; z drugiej jednak strony, jeśli przyjmujemy, że ostatecznie będziemy mieć prawdziwą teorię natury fizycznego świata, i że nasza najlepsza aktualna teoria fizyczna będzie spójna z tą teorią, to wtedy albo ogólnikowo odwołujemy się do nieistniejącej jeszcze teorii, bądź wyłącznie zakładamy to, co mamy wyjaśnić. Barbara Montero zdecydowanie twierdziła, że Hempelowski dylemat zgrabnie łapie w pułapkę materialistów: ponieważ nikt nie posiada prawdziwej teorii natury fizycznego świata, materialista nie może racjonalnie twierdzić, że jest zdolny uczynić sensownym swoje twierdzenie, że to, co mentalne, jest redukowalne do tego, co fizyczne¹⁵. Noam Chomsky uczynił taką samą uwagę:

[Materializm] będzie spójnym stanowiskiem, jeśli jego obrońcy powiedzą nam, co liczy się jako „fizyczne” lub „materialne”. Dopóki to nie zostanie uczynione, nie możemy zrozumieć tej doktryny, nie mówiąc już o takich pochodnych pojęciach jak „materializm eliminatywistyczny” i tym podobne (Chomsky 2000: VIII).

Lecz Chomsky rozciąga również tę linię krytyki do bardziej ogólnych konkluzji: „Pod nieobecność spójnego pojęcia *ciała* tradycyjny problem umysł-ciało nie ma żadnego statusu pojęciowego” (Chomsky 2000: VIII).

Wniosek ten odnosi się do dualizmu nie mniej niż do materializmu. Dualizm jest doktryną, wedle której to, co mentalne, jest czymś więcej niż to, co fizyczne, co znaczy, że to, co mentalne, jest nieredukowalne do tego, co fizyczne, oraz że (przynajmniej jako możliwość, ale może także jako konieczność): (a) czyjaś subiektywna świadomość może istnieć niezależnie od jakiegokolwiek obiektywnego materialnego ciała (odcieleśnione kartezjańskie dusze) i (b) czyjeś obiektywne materialne ciało może istnieć niezależnie od jakiejkolwiek subiektywnej świadomości (zombie w znaczeniu filozoficznym). Innymi słowy: dualizm, tak jak materializm, zakłada istnienie prawdziwej teorii natury świata fizycznego.

¹⁴ Zobacz Karl Hempel, 1980. Comments on Goodman's Ways of Worldmaking. Synthese, 45 (1980): 193-199.

¹⁵ Zobacz Barbara Montero. 1999. The Body Problem. Nous, 33 (1999): 183-200. Zobacz również T. Crane i H. Mellor. 1990. There is No Question of Physicalism. Mind, 99 (1990): 185-206 oraz Barbara Montero. 2001. Post-Physicalism. Journal of Consciousness Studies, 8 (2001): 61-80.

Biorąc zatem pod uwagę problem ciała – oraz fakt, że ani materializm, ani dualizm nie mogą być w zrozumiały sposób sformułowane, ponieważ nikt nie posiada prawdziwej teorii natury fizycznego świata – tradycyjny problem umysł-ciało sam jest niepojmowalny [*unintelligible*].

Problem umysł-ciało-ciało i animalizm

Założmy, że tradycyjny problem umysł-ciało został unieważniony przez problem ciała. A co z problemem umysł-ciało-ciało? Problem ten dotyczy tego, jak zrozumieć relacje pomiędzy moją subiektywną świadomością, moim żyjącym i przeżywanym ciałem (*Leib*) oraz moim ciałem jako obiektywną, materialną rzeczą (*Körper*). Czy ów problem również zostaje unieważniony przez problem ciała? By odpowiedzieć na to pytanie, musimy określić, jak są wyróżniane czy indywidualizowane trzy warunki [*terms*] tego problemu: (i) świadomość czy też subiektywne doświadczenie jako takie może być wyróżniane i definiowane za pomocą metod pierwszoosobowych, takich jak pierwszoosobowe wykonania mentalnego aktu refleksyjnej uwagi (która, w terminach husserlowskiej fenomenologii, odpowiedzialna jest za odkrycia *a priori* korelacyjnej struktury aktu intencjonalnego: *noezy* i treści intencjonalnej: *noematu*); (ii) żyjące i przeżywane ciało może być wyróżniane i definiowane zarówno fenomenologicznie, pierwszoosobowo (na podstawie własnej doświadczanej żywości [*vitality*] i ożywienia [*animateness*], własnego odczuwania [*sentience*], jak również obserwacyjnie, trzecioosobowo, oraz empatycznie, drugoosobowo¹⁶ – jako indywidualne zwierzę, którym jest (w kognitywno-etologicznym znaczeniu „zwierzęcia”, zobacz: rozdział IV); (iii) ciało jako obiektywna, materialna rzecz może być wyróżniane i definiowane teoretycznie oraz eksperymentalnie, trzecioosobowo we współczesnej fizyce, chemii czy biologii. W ten sposób warunki problemu umysł-ciało-ciało mogą zostać określone bez zobowiązania nas do jakichkolwiek problematycznych, kartezjańskich założeń dotyczących ostatecznej natury umysłu i jakichkolwiek niedowiedzionych naukowych założeń dotyczących ostatecznej natury ciała. Problem może być wtedy sformułowany następująco: jak coś może być jednocześnie subiektywnym umysłem (definiowanym fenomenologicznie), żyjącym i przeżywanym ciałem czy zwierzęciem (jak je definiuje etiologia kognitywna) oraz obiektywną, materialną rzeczą (jak je określa współczesna fizyka, chemia czy biologia)? W ten sposób problem umysł-ciało-ciało utrzymuje się, *nawet jeżeli nikt nie ma prawdziwej teorii natury fizycznego świata*. Dlatego nie ma na niego wpływu istnienie problemu ciała.

¹⁶ Zobacz: Evan Thompson. 2001. Empathy and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8 (2001): 1-32.

Ten sposób postępowania umożliwia nam podanie niekartezjańskiej, wolnej od nieuprawnionych założeń [*non-question-begging*] definicji własności mentalnych oraz obiektywnych własności fizycznych: (a) właściwości mentalne są to własności przypisane rzeczom za pomocą fenomenologicznych kryteriów stosowanych w metodach pierwszoosobowych; (b) obiektywnie materialne właściwości są fundamentalnymi własnościami fizycznymi¹⁷ przypisanymi do rzeczy za pomocą trzecioosobowych kryteriów współczesnej fizyki, chemii czy biologii. Dlatego też inaczej sformułowany problem umysł-ciało-ciało brzmi: jak coś może być jednocześnie nosicielem właściwości mentalnych i obiektywnych własności materialnych? Jednakże kiedy sformułujemy problem w ten sposób, pojawia się zdumiewająco proste rozwiązanie: *Leib* czy zwierzę jest *istotnie* zarówno nosicielem własności mentalnych, które konstytuują subiektywny umysł, jak i fundamentalnych, fizycznych własności, które konstytuują obiektywne, materialne ciało. Innymi słowy, *Leib* lub zwierzę są metafizycznie i pojęciowo podstawowe w takim znaczeniu, że subiektywny świadomy umysł i obiektywne materialne ciało są *podwójnym aspektem* zwierzęcia.

Uczyńmy naszą tezę bardziej precyzyjną. Ideę „podwójnego aspektu” można zdefiniować w następujący sposób:

X i Y są podwójnym aspektem Z wtedy i tylko wtedy, jeśli **(a)** X jest wewnętrzną własnością Z; **(b)** Y jest wewnętrzną własnością Z; **(c)** X i Y są jedynymi wewnętrznymi własnościami Z; **(d)** X i Y nie są identyczne typicznie; **(e)** żadne z nich, ani X ani Y, nie superwenują logicznie na sobie nawzajem¹⁸; **(f)** X i Y są w nieanalizycznie (to znaczy: nie-logicznie, syntetycznie lub „silnie metafizycznie”) konieczne¹⁹ równoważne.

¹⁷ *Fundamentalnych fizycznych własności* nie można mylić z *fundamentalnie fizycznymi własnościami*. Fundamentalne fizyczne własności są własnościami najbardziej podstawowych bytów [*entities*], fizycznych sił czy procesów. Fundamentalnie fizyczne własności natomiast są fizycznymi własnościami, które właściwie wykluczają własności mentalne. Jedynie filozofowie tkwiący w uścisku kartezjanizmu będą zakładać, że fundamentalne własności fizyczne muszą być własnościami fundamentalnie fizycznymi: oznacza to, że kiedy rezygnujemy z kartezjanizmu, nie mamy dobrego powodu, by zakładać, że fundamentalnie fizyczne właściwości właściwie wykluczają własności mentalne. Zobacz: Montero: „Post-Physicalism”.

¹⁸ Trzeba zauważyć, że odrzucenie logicznej superwencji X na Y pociąga za sobą również odrzucenie egzemplarycznej identyczności realizacji X i Y: jeśli logiczna superwencja zawodzi, wtedy jest logicznie możliwe (stąd również „słabo metafizycznie możliwe”; zobacz: przypis 18) dla czegoś, by zmienić jego X-własności bez jednoczesnej zmiany jego Y-własności, a to narusza zasadę nieodróżnialności przedmiotów identycznych [*the the indiscernibility of identicals*].

¹⁹ O dystynkcji pomiędzy analityczną i syntetyczną koniecznością – zobacz: Robert Hanna. 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Calderon/OUP: Rozdział 5. O ściśle powiązanej dystynkcji logicznej lub „słabej metafizycznej” konieczności i „silnej metafizycznej” konieczności – zobacz Chalmers 2010: 136-138.

„Nie-analityczna konieczność” (np. nie-logiczna konieczność, syntetyczna konieczność, lub silna metafizyczna konieczność) może być z kolei przedefiniowana w sposób następujący:

Sąd [*proposition*] *P* jest nie-analitycznie konieczny wtedy i tylko wtedy, gdy **(i)** *P* jest prawdziwe dla każdego elementu klasy *K* logicznie możliwych światów; **(ii)** *K* jest mniejsze od klasy logicznie możliwych światów; **(iii)** *K* jest większe od klasy fizycznie możliwych światów; **(iv)** *K* zawiera klasę fizycznie możliwych światów; **(v)** *K* jest klasą logicznie możliwych światów spójnych z leżącą u ich podstaw metafizyką naszego aktualnego świata; i **(iv)** *P* nie ma wartości prawdy w żadnym logicznie możliwym świecie nie należącym do *K*²⁰.

Innymi słowy: coś ma dwa aspekty na mocy bycia konstytuowanym przez nieanalitycznie konieczną relację równoważności pomiędzy swoimi dwoma aspektami, nawet jeżeli te aspekty są wzajemnie nieredukowalne. Lub mówiąc jeszcze inaczej: coś ma podwójny aspekt na mocy bycia konstytuowanym przez *metafizyczną komplementarność* swoich dwóch aspektów. Stąd rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało jest takie, że ani subiektywny, świadomy umysł, ani obiektywne materialne ciało (*Körper*) nie są metafizycznie czy eksplanacyjnie autonomiczne, lecz zamiast tego są one metafizycznie komplementarnymi aspektami *Leib* lub zwierzęcia. Zwierzęta są istotami, które posiadają zarówno własności mentalne, jak i fundamentalne własności fizyczne, a własności te odpowiednio pociągają się wzajemnie z nieanalityczną koniecznością²¹. Nazywamy to „animalistycznym” rozwiązaniem problemu umysł-ciało-ciało.

Animalistyczne rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało jest konkretyzacją ogólnej doktryny animalizmu. Ogólna doktryna animalizmu składa się z czterech tez.

²⁰ Ponieważ nieanalityczna konieczność jest tylko częściową funkcją od światów do wartości prawdy [*truth-values*], podczas gdy analityczna konieczność jest funkcją totalną, pociąga za sobą to, że nieanalityczna konieczność nie może być zdefiniowana w terminach konieczności analitycznej – w odróżnieniu od konieczności względnej, fizycznej itd., które mogą być tak zdefiniowane. Nieanalityczna konieczność jest *ograniczoną* koniecznością metafizyczną.

²¹ Ukazuje to subtelny, lecz kluczowy różnicę pomiędzy naszym ujęciem a ujęciem Nagela: uznaje on nieanalitycznie konieczną relację równoważności pomiędzy własnościami mentalnymi i fizycznymi za relację tożsamości. Lecz to wydaje się być błędem, jeśli własności są wzajemnie nieredukowalne. Naszym zdaniem Nagel w tym miejscu został zwiedziony przez swoje bezkrytyczne przyjęcie modalnej semantyki Kripkego. W efekcie Nagel założył, że jeśli własności mentalne nie są identyczne z własnościami fizycznymi zgodnie z *pierwotną intensją* pojęć mentalnych [*mentalistic terms*], to wówczas – jeśli i tak są wzajemnie połączone w ramach metafizycznej konieczności, to muszą być identyczne, zgodnie z *wtórnią intensją* pojęć mentalnych. Ale w rzeczywistości istnieje inna opcja: mogą one być wzajemnie koniecznie połączone z nieanalityczną koniecznością, która *nie* jest formą tożsamości. Dla rozróżnienia pomiędzy (a) logiczną lub słabą metafizyczną koniecznością zgodną z pierwotną intensją i (b) logiczną lub słabą koniecznością zgodną z wtórnią intensją (aka., „dwuwymiarowa semantyka modalna”) – patrz Chalmers 2010: 113-129.

Pierwsza – teza *dwuaspektowości* – stwierdza, że własności mentalne i obiektywne własności materialne są nieanalitycznie konieczne równoważnymi, wzajemnie nieredukowalnymi, wewnętrznymi cechami rzeczy trzeciego rodzaju, które nie są ani czysto mentalne, ani czysto materialne. Druga teza – *dwuaspektowego animalizmu* – mówi, że mentalne własności konstytuujące subiektywny umysł i właściwości materialne konstytuujące obiektywne ciało są niczym innym jak dwoma aspektami zwierzęcia. Trzecia teza – *zwierzęcego ucieleśnienia* – mówi, że świadome, indywidualne stworzenia są dosłownie identyczne ze zwierzętami – stąd, mówiąc bardziej dokładnie, świadomi, indywidualni ludzie są identyczni z ludzkimi zwierzętami²². Poprzez [zasadę] nierozróżnialności przedmiotów identycznych teza ta bezpośrednio pociąga za sobą dodatkową zasadę, *zasadę ucieleśnienia zwierzęcego*: koniecznie dla każdego stworzenia X, X ma świadome lub subiektywne doświadczenia wtedy i tylko wtedy, jeśli X ma ciało ożywione [*animate body*]. Ostatnia, czwarta teza – *zwierzęcego przyczynowania* – mówi, że całkowity zbiór nieanalitycznie koniecznych wzajemnych połączeń pomiędzy własnościami mentalnym, które konstytuują subiektywny umysł, i fundamentalnymi fizycznymi własnościami, które konstytuują obiektywne ciało, zawiera podzbiór właściwy składający się z rządzonych [odpowiednimi] prawami, dwustronnych związków przyczynowych, mianowicie „w górę” [„*upward*”], czyli od-materialnego-do-mentalnego, oraz „w dół” [„*downward*”], czyli od-mentalnego-do-materialnego. Innymi słowy, koncentrując się na kierunku w dół, zwierzęta są istotnie takie, że mogą przyczynować pewne zjawiska fizyczne (na przykład behawioralne ruchy ich własnych materialnych, obiektywnych ciał) na mocy posiadania pewnych własności mentalnych (na przykład własności, których realizacjami są świadome akty woli. W dalszej części tego artykułu zajmiemy się przypadkiem trzech pierwszych tez: dwuaspektowości, dwuaspektowego animalizmu i zwierzęcego ucieleśnienia (włączając zasadę zwierzęcego ucieleśnienia). Czwarta teza, jeżeli jest prawdziwa, stanowi rozwiązanie trudnego problemu – problemu przyczynowości mentalnej – i będziemy na jej rzecz argumentować w innym miejscu²³.

²² Zobacz Olson 1997. Olson twierdzi także, że osoby ludzkie są dosłownie identyczne z ludzkimi zwierzętami, ale to wydaje się zbyt silnym twierdzeniem. Ludzkie indywidua to jeden rodzaj rzeczy, a osoby ludzkie – inny. Dla przykładu: kiedy byłeś płodem, to byłeś ludzkim indywiduum, ale jeszcze nie osobą ludzką. W naszym ujęciu osoby ludzkie są nieredukowalnymi rolami funkcjonalnymi ludzkich zwierząt. Stąd osoby ludzkie nie są dosłownie identyczne z ludzkimi zwierzętami, nawet jeśli zawsze to ludzkie zwierzęta odgrywają ich role funkcjonalne.

²³ Zobacz: R. Hanna i E. Thompson. How to Solve the Harder Problem: Animal Causation and the Neurophenomenology of Volition (w przygotowaniu) [tekst ten dotychczas się nie ukazał – przyp. tłum.]

Etologia kognitywna i animalizm

Czym jest zwierzę? „Zwierzę” to niejasny termin. W biologii zwierzęta konstrytuują jedno z pięciu królestw istot żywych [*living things*]: Monera (bakterii), protistów, grzybów, roślin i zwierząt. Nasze użycie tego terminu celowo zbliżone jest do jego użycia w etologii kognitywnej²⁴. Etologowie kognitywni, zgodnie z hipotezą, traktują badane przez siebie zwierzęta jako żywe stworzenia posiadające zdolności mentalne, włączając w to świadomość i intencjonalność. Granic klasy zwierząt w rozumieniu etologii kognitywnej nie można obecnie precyzyjnie określić (w istocie, posiadanie ostrych granic dla tej dziedziny wydaje się nieprawdopodobne). Określenie tych granic uważamy za kwestię całkowicie empiryczną, podejmowaną przez etologów kognitywnych, a nie filozofów umysłu. Bez względu na to, jak ci etologowie ostatecznie określą te granice, możemy na nie przystać.

Jako filozofowie umysłu, jesteśmy głównie zainteresowani tym, jak etolog kognitywny tworzy charakterystykę tych żywych istot, które na pewno należą do klasy zwierząt w pragmatycznym czy też specjalnym, technicznym znaczeniu terminu „zwierzę” (przykładowo: ludzie, szympansy, małpy, konie, psy, koty, ptaki itd.). Podsumowanie empiryczne rezultatów etologii kognitywnej w paru słowach jest oczywiście niemożliwe. Ale nawet jeśli ryzykujemy nadmiernymi uproszczeniami, to mimo wszystko możemy z pewnym przekonaniem powiedzieć, że zwierzęta według etologów kognitywnych oznaczają żywe stworzenia, które: (i) są egemplarycznie zwrotnym centrami [*token-reflexive foci*] rozmaitych przyczynowych i semantycznych transakcji z ich lokalnym środowiskiem; (ii) są przyczynowymi źródłami różnych inicjowanych przez siebie i wrażliwych na informacje ruchów w czasie i przestrzeni; (iii) są zdolne do percepcji zmysłowej i uczuć, a przez to do posiadania „życia wewnętrznego”, i na koniec: (iv) posiadają „punkt widzenia”, to znaczy posiadają egocentryczną, somatyczną (propriocepcyjną i kinestetyczną) perspektywę, która może być, choć nie musi (jak w znanym filozofom przypadku nietoperzy używających echolokacji)²⁵ zdominowana i kierowana przez wzrok, jak to ma miejsce u naczelnych (i ptaków). Mówiąc zatem ogólnie i filozoficznie, powinniśmy powiedzieć, że zwierzęta w rozumieniu etologów kognitywnych są istotnie „subiektywnie ześrodkowanymi” żyjącymi stworzeniami.

²⁴ Zobacz: C. Allen i M. Bekoff. 1997. *Species of Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press; D. R. Griffin. 2003. *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?* Przeł. M. Ślósarska i A. Tabaczyńska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne; D.R. Griffin. *Animal Thinking*. 1984. Cambridge, MA: Harvard University Press; D.R. Griffin. 2001. *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press. Istotne jest, że „do napisania tej książki w roku 1976 bezpośrednio pobudziła Griffina interakcja z Nagelem, która miała miejsce na Uniwersytecie Rockefellera (Griffin, osobista komunikacja)” (Allen i Bekoff. *Species of Mind*: 141).

²⁵ Zobacz Nagel 1997.

Animalizm i ludzkie ucieleśnienie

Według Husserla z *Ideii II* oraz fenomenologów egzystencjalnych takich jak Merleau-Ponty²⁶, lecz także zgodnie z pewnymi współczesnymi filozofami umysłu i kognitywistami, świadomie doświadczam siebie nie tylko w czasie i jako „działającego się” w czasie, ale także jako znajdującego się w przestrzeni i zajmującego przestrzeń²⁷. Kiedy świadomie doświadczam bólu zatok, dźwięku wiatru za oknem mojego gabinetu, smaku gorącej kawy, lub tego, jak wyglądają książki i dokumenty porzucane po moim biurku, zawsze doświadczam tego *tu*, a nigdy *tam*. Co prawda przestrzenność naszego świadomego doświadczenia została odrzucona przez innych współczesnych filozofów umysłu, nawet takich, którzy są całkowicie przekonani co do zastosowania i pojęciowej integralności metody pierwszoosobowych. Przykładowo John Searle pisze, że „samej świadomości nie doświadczamy jako czegoś przestrzennego, chociaż w naszym doświadczeniu jawi się ona jako rozciągała czasowo”²⁸. Podobnie – co brzmi ironicznie jak na kogoś, kto przyjmuje nieanalityczną identyczność tego, co fizyczne i mentalne – Nagel pisze, że „pojęcia mentalne nie wyróżniają rzeczy lub procesów usytuowanych w świecie czasoprzestrzennym. Gdyby je wyróżniały, moglibyśmy oddzielnie uchwycić niektóre spośród tych rzeczy i rozebrać je na części lub obejrzeć pod mikroskopem”²⁹. Przecież jeżeli – jak utrzymuje animalizm – stany subiektywnego doświadczenia są realizacjami mentalnych własności w *Leib*, to nic nie stoi na przeszkodzie pojęciu, które wyróżnia jedną z tych mentalnych własności, by również wyróżniało ono coś w czasie i przestrzeni – coś, co mogłoby być również traktowane jako *Körper*, rozkładane na części i oglądane pod mikroskopem. Mówiąc bardziej ogólnie, świadomość jest subiektywnie doświadczana jako przestrzenna właśnie dlatego, że świadome stany stworzeń, jako takie, wszystkie występują na lub w żyjącym i przeżywanym ciele, więc na lub w środku zwierzęcia.

²⁶ Zobacz Merleau-Ponty M. 2001. *Fenomenologia percepcji*. Roz. 3. Tłum. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Aletheia. rozdział 3.

²⁷ Zobacz Eilan, N., McCarthy, R. i Brewer, B. 1999. *Spatial Representation: Problems in Philosophy and Psychology*. Oxford: Oxford University Press oraz Cassam, Q. 1997. *Self and World*. Oxford: Oxford University Press.

²⁸ Searle J. R. 1999. *Umysł na nowo odkryty*: 174. Przeł. Tadeusz Baszniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

²⁹ Nagel, T. 2008. Związek psychofizyczny: 405 Red. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut. *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*: 394-441. Przeł. Robert Poczobut. Warszawa: IFiS PAN.

Nagel pisze także:

Właściwy byłby taki punkt widzenia, który wbrew obecnym możliwościom pojęciowym od początku obejmowałby zarówno subiektywność, jak i strukturę czasoprzestrzenną. Wszystkie jego opisy implikowałyby oba te aspekty naraz, a więc stany wewnętrzne oraz ich funkcjonalne relacje z sobą nawzajem i z zachowaniem – jednocześnie (a nie równolegle) z fenomenologicznego wnętrza i fizjologicznego zewnątrz. Pojęcia mentalne i fizjologiczne oraz ich odniesienia do tego samego zjawiska wewnętrznego byłyby wówczas traktowane jako drugorzędne i fragmentaryczne, jeśli chodzi o ujęcie samego zjawiska. Każde tych pojęć traktowalibyśmy jako odnoszące się do czegoś, co wykracza poza obszar jego zastosowań (2008: 424-425).

Nasza odpowiedź na ten sposób myślenia brzmi: tak, oczywiście! Nowe pojęcie którego szuka Nagel – pojęcie „subiektywnie ześrodkowanego” żyjącego stworzenia, *Leib* lub zwierzęcia – jest wprost przed nim. Wydaje się, że istnieją dwa powody, z powodu których go nie zauważa. Po pierwsze, nie zauważa różnicy pomiędzy *Leib* i *Körper*, pomimo mocnych fenomenologicznych danych wskazujących na tę różnicę (nie wspominając o obszernej fenomenologicznej literaturze, w której jest to dyskutowane). Po drugie, Nagel jest bezkrytycznie przekonany co do redukcyjnego, kompozycyjnego ujęcia rzeczywistości³⁰, pomimo istnienia dość mocnych naukowych i metafizycznych świadectw za „ontologiczną emergencją”³¹ – istnieniem relacyjnych procesów, które są nieredukowalne do wewnętrznych własności elementów tej relacji – a stąd *przeciw* mereologicznej superwencji, czyli superwieniowaniu wysokopoziomowych fizycznych czy też makrofizycznych (szczególnie funkcjonalnych) własności całości na niskopoziomowych lub mikrofizycznych własnościach ich części.

Rozróżnienie pomiędzy *Leib* a *Körper* jest blisko związane z innym faktem fenomenologicznym. Nieprzerwanie świadomie doświadczam „uczucia życia” ukazującego moje intymne zjednoczenie z własnym *Leib*. Inaczej mówiąc, w każdym momencie *czuję się mniej lub bardziej ożywiony*. Uczucie to jest skalarne – przejawia się w stopniach – a także manifestuje się w całym ciele. Każdy bezpośrednio zna radykalną różnicę pomiędzy fenomenalnym charakterem wigoru i apatii.

³⁰ Nagel, T. 2008. Związek psychofizyczny: 438-440 Red. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut. *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*: 394-441. Przeł. Robert Poczobut. Warszawa: IFiS PAN.

³¹ Zobacz Silberstein, M. i McGeever, J. 1999. The Search for Ontological Emergence. *The philosophical Quarterly*, 49: 182-200 i Silberstein, M. 2001. Converging on Emergence: Consciousness, Causation, and Explanation. *Journal of Consciousness Studies*, 8: 61-98. Zobacz także Humpreys, P. W. 1996. Aspects of Emergence. *Philosophical Topics*, 24: 53-70 i Humpreys, P. W. 1997. Emergence, Not Supervenience. *Philosophy of Science*, 64: 337-345.

Te stany mają z kolei bezpośrednio, obiektywne fizjologiczne dopełnienia w zmiennym rytmie serca, poziomie adrenaliny, poziomie hormonów, temperaturze skóry i tak dalej

A zatem, zgodnie z odpowiednio starannymi metodami pierwszoosobowymi, a także z właściwie skoordynowanymi metodami trzecioosobowymi, mój umysł jest *umysłem ucieleśnionym*³². W rzeczy samej, jako świadomy indywidualny człowiek uważam siebie za dosłownie identycznego z moim żyjącym i przeżywanym ciałem. Mój ból [*my being in pain*] jest po prostu bólem mojego *Leib* [*my Leib's being in pain*].

Ten sposób myślenia zgrabnie wyjaśnia szeroko podzielaną filozoficzną intuicję, iż nieprzebrany, liczny naród (standardowym przykładem są tu Chiny) nie mógłby posiadać żadnych z moich subiektywnie świadomych stanów, nawet jeśli realizowałyby wszystkie obliczeniowo-funkcjonalne role moich stanów mentalnych³³: naród sam nie jest ożywionym ciałem. Wyjaśnia to również zgrabnie późniejsze intuicje Wittgensteina, że żyjące ludzkie ciało w swoim codziennym środowisku dosłownie *manifestuje* świadomość i inne stany mentalne³⁴. Opierając się zatem na fenomenologii ludzkiego ucieleśnienia, niepojmowalne jest, by jakiegokolwiek stworzenie mogłoby być subiektywnie świadome i nie posiadać ożywionego ciała, oraz tak samo, jak nie da się pojąć, by jakiegokolwiek stworzenie mogło mieć ożywione ciało czy też *Lieb* i być pozbawione świadomości.

Nasza koncepcja ciała ożywionego posiada jednak szerszy pierwiastek funkcjonalny: wszystko, co odgrywa te same podstawowe, przyczynowe role i posiada wszystkie te same podstawowe moce przyczynowe, które posiada moje ożywione ciało, jest moim ożywionym ciałem. Stąd moje *Leib* jest wielorako realizowalne i kompozycyjnie plastyczne, co oznacza, że jest możliwe, by różne obiektywne materialne rzeczy – różne ciała w znaczeniu *Körper* – realizowały wysoce złożoną konfigurację wzorców przyczynowych i dyspozycji, czyli moje *Leib*.

³² Zobacz Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press. Zobacz także: Damasio, A. R. 2000. Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość. Przeł. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.

³³ Zobacz Block, N. 1980. Troubles with Functionalism: 276-278. Red. Block, N. *Readings in Philosophy of Psychology Vol. 1*: 268-305. Cambridge: Harvard University Press. Jest to oczywiście również znane jako "argument z nieobecnych qualiów".

³⁴ Wittgenstein, L. 2000. *Dociekania filozoficzne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN: 215-216. Wierzmy, że ta animalistyczna interpretacja intuicji Wittgensteina jest podstawową wskazówką prowadzącą do rozwiązania problemu innych umysłów. Istnienie i charakter umysłów innych zwierząt jest silnie metafizycznie implikowane [implied] przez ich właściwości behawioralne, które z drugiej strony są realizowane przez ich podstawowe fizyczne właściwości; jednakże ich umysłów nie można poznać jedynie za pomocą analitycznej inferencji z tych behawioralnych właściwości.

Możliwe jest również, by moje Leib było złożone z różnego rodzaju materiału fizycznego. Lecz jednocześnie prawdą pozostaje to, że każda realizacja mojego ożywionego ciała będzie miała wewnętrzne własności mentalne i fundamentalne właściwości fizyczne, które będą się wzajemnie pociągały z nieanalityczną koniecznością. Lub też innymi słowy: każda realizacja mojego Leib będzie miała dwa aspekty: mentalny i fizyczny.

Ta szeroka funkcjonalna koncepcja ciała ożywionego gładko dopasowuje się do fascynującej fenomenologii amputacji i protez, jak również odpowiadających im równie fascynujących fizycznych faktów neuronalnej plastyczności³⁵. Przykładowo, w przypadku kończyny fantomowej – iluzji fizycznie nieobecnej kończyny, która *fenomenalnie nie chce odejść* – u niektórych może się, nawet w bezpośredniej sprzeczności z własnymi przekonaniem, utrzymywać wyraźne poczucie intymnego zjednoczenia z pewną częścią ich *Leib*, której faktycznie brakuje. Dzieje się tak właśnie dlatego, że ich mózg automatycznie powoduje zapełnienie przyczynowej luki i odgrywa – lub przynajmniej neuronalnie symuluje – rolę przyczynową tej kończyny. W przypadku protezy ktoś może dodać jakiś element, jak gumowa ręka czy mechaniczna noga, do swojego *Leib* – dosłownie *wcielając* ten element – właśnie dlatego, że dodanie go rozszerza lub przywraca jakieś określone role przyczynowe wewnątrz całego zintegrowanego repertuaru takich ról odgrywanych przez jego ożywione ciało.

Monizm anomalny kontra animalizm

Porównajmy teraz nasze stanowisko animalistyczne ze stanowiskiem znanym jako „monizm anomalny” bronionym przez Donalda Davidsona³⁶. Davidson argumentuje, że zdarzenia mentalne są identyczne ze zdarzeniami fizycznymi („fizykalizm egzemplaryczny”). Zaprzeczając istnieniu ściśle deterministycznych praw psychofizycznych, odrzuca tożsamość własności mentalnych i fizycznych („fizykalizm typiczny”). Przyjmuje on również superweniencję własności mentalnych na fizycznych, tak jak przyczynową skuteczność tego, co mentalne. Podstawowym metafizycznym problemem z ujęciem

³⁵ Zobacz Merleau-Ponty M. 2001. *Fenomenologia percepcji*: 83-90 tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia. i Ramachandran, V.S. i S. Blakeslee. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow, rozdziały: 2-3. Wiele tu również zawdzięczamy nieopublikowanej pracy Susan Hurley i Alvy Noë o świadomości i plastyczności neuronalnej.

³⁶ Zobacz Davidson, D. 1992. *Zdarzenia mentalne*. D. Davidson. *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Przeł. Tadeusz Baszniak. Warszawa: PWN.

Davidsona, jak wskazało wielu komentatorów, jest widoczna niespójność idei nieopisywanej prawami superwencji własności mentalnych na fizycznych, która pociąga za sobą epifenomenalizm, a w efekcie – przyczynową nieskuteczność tego, co mentalne³⁷.

W świetle naszego animalistycznego rozwiązania problemu umysł-ciało-ciało, jakkolwiek problemy wiążące się ze stanowiskiem Davidsona to jego monizm materialistyczny i utożsamienie stanów mentalnych z pełnowymiarowymi stanami językowych postaw sądzeniowych. Po pierwsze, animalizm podwójnego aspektu nie jest wersją fizykalizmu egzemplarycznego. Powiedzieć, że pojedyncza rzecz jest zarówno nośnikiem własności mentalnych, jak i materialnych – a tym samym miejscem zdarzeń zarówno materialnych, jak i mentalnych – to nie to samo, co powiedzieć, że mentalne partykularia czy zdarzenia są identyczne z materialnymi partykulariami czy zdarzeniami. Jeśli konia boli, to wydaje się błędem mówienie, że boli pewien średnich rozmiarów obiekt materialny – tak jak byłoby błędem powiedzenie, że jego mózg czy system nerwowy jest w bólu, chociaż na pewno jego mózg i system nerwowy są przyczynowo włączone w jego ból. Tylko koń, [jako] całe zwierzę, jest w bólu. Po drugie, jeśli Davidson ma rację, to stworzenia, które nie potrafią mówić, nie tylko nie potrafią myśleć, ale po prostu nie mają umysłów. Ta teza stoi jednak w bezpośredniej i rażącej sprzeczności ze świadectwami etologii kognitywej pokazującymi, że „bezzjęzykowe” zwierzęta posiadają intencjonalne i doświadczeniowe mentalne zdolności oraz stany (nie wspominając o pozostawaniu w sprzeczności z codziennym, empatycznym doświadczeniem właścicieli zwierząt domowych, treserów zwierząt i opiekunów w zoo). Kartezjusz przyjmował, że nie-mówiące zwierzęta są niczym więcej jak automatami; Davidson wyraźnie przyjmuje równie nieprawdopodobną tezę, że niemówiące zwierzęta są niczym innym jak tylko grubymi kawałkami czasoprzestrzeni.

Naturalistyczny dualizm kontra animalizm

Animalizm może także być z pożytkiem porównany z „dualizmem naturalistycznym” Davida Chalmersa. Zgodnie z Chalmersem fakty mentalne nie superwenują logicznie na faktach fizycznych (które zawierają nasze aktualne prawa przyrody), lecz superwenują naturalnie na faktach fizycznych zgodnie z emergentnymi prawami psychofizycznymi³⁸.

³⁷ Zobacz Heil, J. I Mele, A. Red. 1993. *Mental Causation*. Oxford: Oxford University Press.

³⁸ Zobacz Chalmers, D. 2010. *Świadomy umysł*. Rozdział 3-4. Przeł. M. Miłkowski. Warszawa: PWN.

Główny metafizyczny problem wiążący się z tym ujęciem polega na tym, że zarówno umysł, jak i psychofizyczne prawa metafizycznie wyłaniają się z przyczynowo i nomicznie domkniętych systemów fizycznych. Lecz ta teza pociąga za sobą epifenomenalizm, a także wydaje się multiplikować nowe prawa bez uzasadnienia.

Jednakże w świetle animalistycznego rozwiązania problemu umysł-ciało-ciało główny problem związany z ujęciem Chalmersa to powszechnie znany argument z zombie. Zgodnie z Chalmersem zombie są pojmowalne oraz logicznie i metafizycznie możliwe. Dla kontrastu, zgodnie z tezą dwuaspektowego animalizmu (mówiącą, że mentalne własności, które konstytuują subiektywny umysł, i fundamentalne fizyczne własności, które konstytuują obiektywne, materialne ciało, są niczym innym jak podwójnym aspektem zwierzęcia), zombie zdecydowanie wydają się niemożliwe metafizycznie. Z kolei zgodnie z zasadą zwierzęcego ucieleśnienia (koniecznie, dla każdego stworzenia X, X ma świadomość i subiektywne doświadczenia wtedy i tylko wtedy, gdy X ma ożywione ciało), zombie są także niepojmowalne i logicznie niemożliwe.

Nasze obawy dotyczące argumentu z zombie nie pochodzą jednak od „*a posteriori* fizykalistycznych”³⁹ obaw dotyczących wnioskowania z pojmowalności do możliwości, ani od semantycznych czy epistemicznych obaw dotyczących implikacji dwuwymiarowej semantyki modalnej, którą Chalmers stosuje w swoim argumencie, ani też od kognitywistycznych obaw dotyczących naturalnych ograniczeń pojmowalności. Zamiast tego wierzymy, że argument z zombie opiera się na „iluzji kontyngencji”: iluzorycznej intuicji pojęciowej polegającej na tym, że pewne ciało ze świata rzeczywistego świadomego podmiotu może posiadać faktyczny fizyczny odpowiednik, który nie jest subiektywnie świadomy. Tę iluzję kontyngencji można zauważyć w dwóch cechach argumentu z zombie. Pierwsza dotyczy tego, co uznajemy za błędny krok w argumencie, mianowicie inferencyjne przejście od aktualnego ciała świadomego podmiotu do jego fizycznego odpowiednika w każdym innym możliwym świecie. Drugą jest związane z tym niepowodzenie w prześledzeniu tego co wymaga scenariusz zombie, to znaczy, że fizyczny odpowiednik danego ciała świadomego podmiotu ze świata rzeczywistego mógłby mieć życie cielesne nieodróżnialne od życia cielesnego świadomego podmiotu pod każdym względem, za wyjątkiem posiadania jakiegokolwiek subiektywnego doświadczenia jego własnego ciała.

³⁹ Zobacz Stoljar, D. 2000. Physicalism and the Necessary A Posteriori. *Journal of Philosophy*, 97: 33-54.

(1) Twierdzimy, że niczego nie będzie można uznać za faktyczny odpowiednik ciała jakiegoś świadomego podmiotu, o ile poza wszelkimi innymi własnościami fizycznymi nie będzie to czyjeś (jej, jego, twoje lub moje) ciało. Innymi słowy: to, co sprawia, że ciało fizyczne, o którym mowa nadaje się na argument relacji *bycia odpowiednikiem to istotnie okazjonalny* [essentially indexical] element, który musi być zachowany w różnych światach możliwych. Zgodnie z przyjmowaną powszechnie semantyką autorstwa Davida Kaplana, znaczeniem wyrażen istotnie okazjonalnych, czyli słów takich jak: “jej”, “jego”, “twoje” i “moje”, są częściowe funkcje (określane mianem “zmiennych charakterów” [variable characters] przyporządkowujące faktycznym kontekstom wypowiedzi “treści”, które same są totalnymi funkcjami odwzorowującymi światy możliwe na ekstensje.⁴⁰ Wyrażenie istotnie okazjonalne nie mogą być zastąpione bez zmiany znaczenia przez nazwy opisowe, nawet jeśli te są sztywnymi desygnatorami. Dlatego też nazywa się je istotnie okazjonalnymi.⁴¹ Otóż jej (jego, moje) ciało jest żyjącym i przeżywanym ciałem – *Lieb*. Zatem każdy faktyczny odpowiednik tego ciała musi być też ciałem żyjącym i przeżywanym – ciałem posiadającym życie wewnętrzne oraz punkt widzenia. A zatem każdy faktyczny odpowiednik tego ciała musi być subiektywnie świadomy. Jednakże zgodnie z rozumieniem Chalmersa, w jego Argumencie Zombie odpowiednik ciała może być całkowicie pozbawiony wewnętrznego życia oraz punktu widzenia, całkowicie pozbawiony “świadomości fenomenalnej”.

Aby otrzymać taki wynik, Chalmers przechodzi od użycia nazwy zawierającej komponent istotnie okazjonalny (takiej jak “jej ciało”, “jego ciało”, “moje ciało) do użycia nieokazjonalnego (lub przynajmniej nie istotnie okazjonalnego) sztywnego desygnatora (takiego jak “ciało Davida Chalmersa”), w którego wypadku elementem wyznaczającym odniesienie [*reference determining*] jest totalna funkcja przyporządkowująca światom ekstensje w zgodzie z intensją wtórną (lub aposterioryczną intensją fizykalistyczną).

⁴⁰ Zobacz Kaplan, D. 1989. *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*. Themes from Kaplan. J. Almog, J. Perry i H. Wettstein, red. New York: Oxford University Press: 481-563.

⁴¹ Zobacz John Perry. 1979. *The Problem of the Essential Indexical*. *Nous* 13 (1979): 3-21.

Znaczy to, że Chalmers gwarantuje sobie odniesienie do pewnego ciała ze świata rzeczywistego używając nazwy, której semantyka zawiera w sobie nieredukowalnie okazjonalny element, a zatem na gruncie jego podejścia nie superwenujący logicznie na faktach fizycznych⁴², aby następnie milcząco przejść do użycia nazwy, która nie zawiera takiego komponentu semantycznego, a zatem której semantyka jest logicznie wtórna wobec faktów fizycznych. Lub, ujmując sprawy w jeszcze inny sposób, Chalmers milcząco przechodzi od traktowania rzeczywistego ciała, o które chodzi jako Lieb, do traktowania go jako *Körper*.

(2) Zgodnie z argumentem zombie, fizyczny odpowiednik danego aktualnego ciała świadomego podmiotu mógłby mieć życie cielesne nieodróżnialne od tegoż u świadomego podmiotu pod każdym względem – za wyjątkiem posiadania jakiegokolwiek subiektywnego doświadczenia własnego ciała. Przykładowo: przyjmijmy hipotetycznie, że twój zombie bliźniak byłby fizycznie, a w związku z tym biologicznie, identyczny z tobą: jest kompletnym materialnym duplikatem biologicznego organizmu, którym jesteś. Jest on zatem żywy dokładnie tak jak ty, aż po najmniejszy strukturalny i behawioralny szczegół, a dodatkowo – jak mamy sobie wyobrazić – w najmniejszym stopniu nie czuje, że żyje; nie odczuwa. Innymi słowy, miałby być identyczny z tobą jako *Körper*, lecz nie jako *Leib*. Ten scenariusz jest jednak niespójny. Wiele ze zmysłowo-percepcyjnych zdolności ciała w znaczeniu *Körper* (na przykład fundamentalne fizyczne realizacje pewnych zdefiniowanych funkcjonalnie stanów reprezentacyjnych) zależy od ciała w znaczeniu *Leib*, to znaczy od podmiotu będącego w stanie doświadczać swojego własnego ciała subiektywnie. Upraszczając, bez kinestetycznego i propriocepcyjnego doświadczenia wiele rodzajów percepcji zmysłowej byłoby niemożliwych. Z tego względu nie ma dobrego powodu, by wierzyć, że mógłby istnieć twój duplikat-zombie, to znaczy duplikat twojego *Körper*, który nie byłby jednocześnie był duplikatem twojego *Leib*.

Warto opracować tę linię argumentu w powiązaniu z fenomenologią percepcji. Jednym z centralnych tematów Husserlowskiej analizy jest to, że każdej percepcji zmysłowej towarzyszy i jest z nią funkcjonalnie połączone odczuwanie własnych ruchów cielesnych (ruchów oka, ruchów głowy i ruchów całego ciała)⁴³. Przykładowo, każdy percepcyjny wygląd, wzrokowy czy dotykowy, nie jest po prostu skorelowany z kinestetycznym doświadczeniem ciała, lecz jest funkcjonalnie powiązany z tym doświadczeniem: kiedy dotykamy klawiatury komputerowej, klawisze dane są w połączeniu z odczuwaniem ruchów palca; kiedy obserwujemy ptaka w locie, jest on dany w połączeniu z odczuwaniem ruchów własnej głowy i oczu.

⁴² Zobacz David Chalmers. *Świadomy umysł*: 173-176.

⁴³ Zobacz Husserl, E. 1997. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Przeł. R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer.

Husserl twierdzi wreszcie, że ciągłość wyglądów w percepcji zależy od połączeń kinestezy i percepcji: jedynie przez ruch i samoodczuwanie się w tym ruchu przedmiot może sam się prezentować jako zunifikowane serie wyglądów. Podstawowa idea stojąca za tym sposobem myślenia jest następująca: aby postrzegać przedmiot z pewnej perspektywy – to znaczy traktować wygląd lub profil prezentujące się z tej perspektywy jako wyglądy przynależące do obiektywnej rzeczy w przestrzeni – każdy musi być doświadczeniowo świadomy (choć jedynie milcząco lub przedrefleksyjne) innych współistniejących, lecz nieobecnych profili przedmiotu. Te nieobecne profile znajdują się w pewnej relacji do obecnego wyglądu: wiele z nich to profile, które można uczynić obecnymi, jeśli wykona się pewne ruchy. Innymi słowy, są one skorelowane z kinestetycznym systemem możliwych cielesnych ruchów i pozycji. Jeżeli wykonamy ruch w jednym kierunku, to któryś aspekt stanie się widoczny, jeżeli w drugim – to inny. W terminologii Husserlowskiej każdy percepcyjny wygląd jest „kinestetycznie motywowany”. Dla uproszczenia: rozważmy przykład nieruchomego przedmiotu. Jeśli doświadczenie kinestetyczne (K_1) pozostaje stałe przez pewien odcinek czasu, wówczas wygląd percepcyjny (A_1) również pozostaje stały. Jeżeli kinestetyczne doświadczenie się zmienia (K_1 staje się K_2), wtedy wygląd percepcyjny również się zmienia (A_1 staje się A_2). Mamy tu zatem funkcjonalną zależność pomiędzy doświadczeniami kinestetycznymi a wyglądami percepcyjnymi: dany wygląd (A_1) nie zawsze jest skorelowany z tym samym doświadczeniem kinestetycznym (np. K_1), lecz musi być skorelowany z jakimś doświadczeniem kinestetycznym. Z tego powodu normalna percepcja jest nierozłącznie powiązana z kinestetycznym doświadczeniem samoporuszania się [*self-movement*].

Rezultatem tego rodzaju analizy fenomenologicznej jest to, że każda normalna percepcja obejmuje przedrefleksyjne, cielesne samoodczuwanie czy samo pobudzenie: milczące doświadczenie siebie samego w spoczynku i w ruchu, milczące doświadczenie siebie samego jako ucieleśnionego sprawcy. Jakże zatem mamy uczynić sensowną historię o zombie, gdzie fizyczny odpowiednik ciała świadomej ludzkiej istoty – której (funkcjonalnie zdefiniowane) umiejętności percepcyjne mają być nieodróżnialne od [analogicznych] umiejętności jej świadomego odpowiednika, jest całkowicie pozbawiony doświadczenia swojego własnego ciała? Koniecznym warunkiem, by historia ta była możliwa do pojęcia, byłaby pojmovalność tego, że istota posiadająca (powiedzmy) twoje umiejętności percepcyjne nie ma żadnych doświadczeń kinestetycznych swojego ciała i nie doświadczała przed-refleksyjnie samej siebie jako ucieleśnionego sprawcy. Lecz jeśli analiza fenomenologiczna jest poprawna, wtedy tego rodzaju propriocepcyjne i kinestetyczne doświadczenia są warunkami możliwości normalnej percepcji zmysłowej i dlatego normalna percepcja pod ich nieobecność nie może mieć miejsca.

Czy rzeczywiście pojmowalna jest istota, której zachowania percepcyjne są nieodróżnialne od naszych, nawet jeżeli nie ma ona żadnych kinestetycznych i propriocepcyjnych doświadczeń? Historia zombie wydaje opierać na założeniu, iż takie doświadczenie jest przyczynowo czy eksplacyjnie nieistotne lub zbyt cenne dla życia każdego z nas w świecie, nie widzimy jednak dobrego powodu, by wierzyć temu założeniu. Wprost przeciwnie, nawet podstawowa analiza fenomenologiczna pokazuje, że istnieje dobry powód, by *nie* wierzyć temu założeniu. Ostatecznie mówi nam ona, że nie powinniśmy pozwalać filozofom tak po prostu *zakładać*, że scenariusz zombie *wydaje im się pojmowalny*; powinni oni szczegółowo wyjaśnić ten scenariusz tak, by uczynić go zrozumiałym w obliczu oczywistej nierozdzielności – w naszym ujęciu naprawdę silnie metafizycznie koniecznej nierozdzielności – *Körper* świadomego podmiotu i jego *Leib*⁴⁴.

Konkluzja

Nawet jeżeli z powodu problemu ciała nie ma tradycyjnego problemu umysł-ciało, to ciągle pozostaje problem umysł-ciało-ciało, który może powstać poza kartezjańską metafizyką i bez przyjmowania istnienia prawdziwej teorii natury fizycznego świata. Istnieje jednak animalistyczne rozwiązanie problemu umysł-ciało-ciało. Rozwiązanie to jest silnie wspierane przez (a) empiryczne dane z etologii kognitywnej, (b) pierwszoosobowe dane z fenomenologii ludzkiego ucieleśnienia. Jest ono również wspierane przez krytyczne porównanie z monizmem anomalnym Davidsona i dualizmem naturalistycznym Chalmersa. Zgodnie z animalizmem świadome, subiektywne umysły i obiektywne, materialne ciała są niczym innym jak tylko podwójnym aspektem żyjących i przeżywanych ciał lub zwierząt. Inaczej mówiąc: zwierzęta są takimi istotami, które mają metafizycznie komplementarne mentalne i obiektywne materialne własności. Mówiąc jeszcze inaczej: zwierzęta – włączając w to oczywiście wszystkie ludzkie zwierzęta, takie jak my – nie są ani esencjalnie mentalne, ani esencjalnie fizyczne, ale zamiast tego są natomiast zarówno mentalne, jak i fizyczne.

⁴⁴ Bardziej precyzyjnie: *Körper* i *Leib* świadomego podmiotu są silnie metafizycznie i koniecznie nierozłączne, ponieważ (i) świadomy podmiot jest zwierzęciem lub *Leib*, (ii) fundamentalne fizyczne własności zwierzęcia lub *Leib* (które konstytuują jego *Körper*) i jego mentalne własności nawzajem się pociągają z silną metafizyczną koniecznością oraz (iii) zarówno te mentalne, jak i fizyczne fundamentalne własności są wewnętrznymi własnościami zwierzęcia czy *Leib*.

Literatura:

- Allen, C., i M. Bekoff. 1997. *Species of Mind. The philosophy and biology of cognitive ethology.* Cambridge, MA: MIT Press;
- Block, N. 1980. *Troubles with Functionalism.* Red. N. Block. *Readings in Philosophy of Psychology* Vol. 1. Cambridge: Harvard University Press.
- Cassam, Q. 1997. *Self and World.* Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. 1995. *Facing Up to the Problem of Consciousness.* *Journal of Consciousness Studies*, 2(3): 200-219.
- Chalmers, D. 2010. *Świadomy umysł.* Przeł. M. Miłkowski. Warszawa: PWN.
- Chomsky, N. 2000. *New Horizons in the Study of Language and Mind, with a Forward by Neil Smith.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Crane, T. i Mellor, D. H. 1990. *There is no Question of Physicalism.* *Mind*, 99: 185–206.
- Damasio, A. R. 2000. *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość.* Przeł. M. Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Davidson, D. 1992. *Zdarzenia mentalne.* D. Davidson. *Eseje o prawdzie, języku i umyśle: 163-193.* Przeł. T. Baszniak. Warszawa: PWN.
- Eilan, N., McCarthy, R. i Brewer, B. 1999. *Spatial Representation: Problems in Philosophy and Psychology.* Oxford: Oxford University Press.
- Fodor, J. 1990. *A Theory of Content and Other Essays.* Cambridge: MIT Press.
- Griffin, D. R. 1984. *Animal Thinking.* Harvard: Harvard University Press.
- Griffin, D. R. 2003. *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?* Przeł. M. Ślósarska i A. Tabaczyńska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hanna, R. i Thompson, E. 2010. *Spontaniczność świadomości: Analiza neurofenomenologiczna.* Przeł. R. Poczobut. *Avant*, 01/2010: 125-164.
- Heil, J. i Mele, A., red. 1993. *Mental Causation.* Oxford: Oxford University Press.
- Hempel, C. 1980. *Comments on Goodman's ways of worldmaking.* *Synthese*, 45: 193–199.
- Humphreys, P. W. 1996. *Aspects of Emergence.* *Philosophical Topics*, 24: 53-70.
- Humphreys, P. W. 1997. *Emergence, Not Supervenience.* *Philosophy of Science*, 64: 337-345.
- Husserl, E. 1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii tom II.* Przeł. D. Gierulanka. Warszawa: PWN
- Husserl, E. 1997. *Thing and Space: Lectures of 1907.* Przeł. R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer.
- Jackson, F. 1982. *Epiphenomenal Qualia.* *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.

- Jackson, F. 2003. Czego nie wiedziała Maria? Przeł. Tadeusz Ciecierski. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 4(6): 9-14
- Kaplan, D. 1989. *Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals*. Red. J. Almog, J. Perry i H. Wettstein. Themes from Kaplan: 481-563. New York: Oxford University Press.
- Kripke, S. 2001. *Nazwanie i konieczność*. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Aletheia
- Levine, J. 1986. *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-361.
- Merleau-Ponty M. 2001. *Fenomenologia percepcji*. Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Montero, B. 1999. *The Body Problem*. *Noûs*, 33(3):183-201.
- Montero, B. 2001. *Post-Physicalism*. *Journal of Consciousness Studies*, 8(2): 61-80.
- Nagel, T. 1997. *Jak to jest być nietoperzem?* Przeł. Adam Romaniuk. T. Nagel. *Pytania ostateczne*: 203-219. Warszawa: Aletheia.
- Nagel, T. 2008. *Związek psychofizyczny*. Przeł. R. Poczobut. Red. M. Miłkowski i R. Poczobut. *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*: 394-441. Warszawa: IFiS PAN.
- Olson, E. 1997. *The Human Animal*. New York: Oxford University Press.
- Perry, J. 1979. *The Problem of the Essential Indexical*. *Nous*, 13: 3-21.
- Ramachandran, V.S. i Blakeslee, S. 1998. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*. New York: William Morrow.
- Robert, H. 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Robert, H. i Thompson E. (w przygotowaniu). *The Enactive Mind: Theory of Consciousness an Intentional causation*.
- Searle J. R. 1999. *Umysł na nowo odkryty*. Przeł. Tadeusz Baszniak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Silberstein, M. i McGeever, J. 1999. *The Search for Ontological Emergence*. *The philosophical Quarterly*, 49: 182-200.
- Silberstein, M. 2001. *Converging on Emergence: Consciousness, Causation, and Explanation*. *Journal of Consciousness Studies*, 8: 61-98.
- Smith, W.D. 1995. *Mind and Body. The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press: 323-339.
- Stoljar, D. 2000. *Physicalism and the Necessary A Posteriori*. *Journal of Philosophy*, 97: 33-54.

- Thompson, E. 2001. Empathy and consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7): 1-32.
- Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wittgenstein, L. 2000. *Dociekania filozoficzne*. Przeł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: PWN.