

Rafał Tryścień

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi

 <https://orcid.org/0009-0003-4238-9392>e-mail: rafal.tryscien@ahc.email

Znaczenie naturalizmu biologicznego Johna Searle'a

https://doi.org/10.25312/kiw.28_ratr

Streszczenie: Artykuł przedstawia koncepcję relacji umysł–ciało Johna Searle'a, określaną przez niego mianem naturalizmu biologicznego, która ma wyjaśniać, w jaki sposób mózg generuje umysł. Autor pokazuje, że zasadniczą przeszkodą jest dualistyczny język i związane z nim błędy poznawcze. Porzucenie tego słownika prowadzi do czterech kluczowych założeń: (1) Umysł ma nieredukowalną, pierwszoosobową ontologię i realnie istnieje w świecie fizycznym – sprowadzenie świadomości do mózgu usuwałoby subiektywną perspektywę i czyniłoby ją złudzeniem. (2) Stany świadome są wyłącznie efektem procesów neurobiologicznych niższego poziomu, a umysł nie stanowi odrębnej substancji. (3) Ich geneza jest ściśle skorelowana z mózgiem jako medium, więc świadomość stanowi własność ośrodkowego układu nerwowego. (4) Stany świadomości oddziałują przyczynowo na świat fizyczny. Naturalizm biologiczny nie wybiera między monizmem a dualizmem, lecz proponuje wyjście poza ten podział w zgodzie z ustaleniami neuronauk.

Słowa kluczowe: problem umysł–ciało, naturalizm biologiczny, świadomość, procesy neurobiologiczne, John Searle

Nota autorska

Rafał Tryścień – dziekan kierunku Kognitywistyka oraz wykładowca w Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi. Uzyskał stopień naukowy doktora w dziedzinie filozofii na podstawie obronionej rozprawy doktorskiej *Współczesne dyskusje wokół tożsamości osobowej*. Jego badania skupiają się na zagadnieniu tożsamości osobowej (warunków trwania osób w czasie), współczesnych koncepcji dotyczących relacji między umysłem a ciałem w ramach analitycznej filozofii umysłu oraz podejmowanych w obrębie nauk kognitywnych. Autor uczestniczył w licznych konferencjach naukowych, prezentując wyniki swoich badań. Dotychczasowe publikacje autora obejmują prace publikowane w „Scientia et Fides”, „Studia Theologica Pentecostalia” oraz licznych monografiach pokonferencyjnych.

W ciągu ostatnich kilku dekad można wyróżnić trzy kluczowe teorie świadomości wypracowane w filozofii umysłu. Pierwsza pochodzi od D. Chalmersa, druga od D. Dennetta, a trzecia od J. Searle'a. Wszystkie konkurują ze sobą o miano najbardziej wartościowej koncepcji świadomości¹. W niniejszym artykule skoncentruję się jednak na teorii J. Searle'a, czyli naturalizmie biologicznym, ponieważ wydaje się ona dobrze sytuować świadomość pomiędzy ramami dualistycznymi i materialistycznymi. Naturalizm biologiczny zakłada, że nie będzie próbował pogodzić dualizmu ze swoim podejściem ani tłumaczyć monizmu materialistycznego z własnej perspektywy. Zaczyna się od założenia, że dyskusja na temat relacji umysł–ciało opiera się na błędnym przypuszczeniu istnienia dualizmu w ogóle. Ponadto, kluczowe dla naturalizmu biologicznego są cztery fundamentalne twierdzenia (szerzej omówione w tekście).

W niniejszym artykule zamierzam przyjrzeć się naturalizmowi biologicznemu oraz zaprezentować cztery twierdzenia dotyczące tej teorii. Nie aspiruję do tego, aby artykuł miał przełomowy charakter – będzie on interpretacją teorii J. Searle'a z podkreśleniem najważniejszych aspektów naturalizmu biologicznego oraz jego odpowiedzi na dualistyczny obraz świata. Ze względów ilościowych wiele uwag pod adresem tego amerykańskiego filozofa nie zostało zawartych, a liczba przywołanych eksperymentów w neuronaukach mogłaby być znaczniejsza, podobnie jak analiza koncepcji przeciwnych do przedstawionych w tekście twierdzeń. Artykuł ten może stanowić głos w dyskusji z innymi stanowiskami, zwłaszcza w kontekście wewnętrznej struktury naturalizmu biologicznego oraz wyeksponowania jego najbardziej fundamentalnego aspektu. Dla autora kluczowe jest przedstawienie esencji teorii J. Searle'a wraz z jej adekwatną interpretacją oraz umiejscowieniem w świecie nauki. Innymi słowy, artykuł ma na celu wskazanie istotnych aspektów tej teorii oraz zespolenie jej ze światem nauki, choć w ograniczony sposób ze względu na objętość tekstu. Autor jest świadomy, że głębsze studium efektów neuronauk oraz ich zestawienie z teorią J. Searle'a będzie jeszcze podejmowane.

Wprowadzenie

Relacja między umysłem a ciałem stanowi jedno z najważniejszych, najbardziej fundamentalnych oraz fenomenalnych zagadnień, przede wszystkim w ramach filozofii umysłu, a także w innych dziedzinach filozofii i nauk kognitywnych. Problem ten dotyczy nie tylko teoretycznych rozważań, ale również praktycznych implikacji, które

¹ „Wartościową koncepcję” rozumiem jako zgodną z wynikami nauk szczegółowych. Inne zagadnienie dotyczy tego, która koncepcja jest prawdziwa, czyli zgodna z rzeczywistością. Kolejna kwestia musiałaby przede wszystkim wiązać się z odpowiedzią na pytanie o zgodność nauk szczegółowych z prawdą, a to wszystko wykracza poza skromne ramy tego artykułu.

wpływają na współczesne badania nad naturą świadomości, procesami poznawczymi oraz funkcjonowaniem ludzkiego organizmu.

W tej trwającej już bardzo długo dyskusji szczególnie wyraźnie wyłaniają się dwa podstawowe stanowiska – dualizm oraz monizm. Ten pierwszy, w swojej klasycznej postaci, akcentuje istnienie dwóch kategorycznie odmiennych substancji – umysłu i ciała – z których każda posiada własne, niezależne właściwości i sposób istnienia. Najbardziej znaną odmianą dualizmu jest dualizm substancji (obok dualizmu własności). Z kolei monizm, który uznaje się za stanowisko przeciwstawne, zakłada istnienie tylko jednej substancji, przy czym monizm materialistyczny sprowadza wszystko do materii i zjawisk fizycznych, a monizm idealistyczny stwierdza, że to, co konstytuuje świat, ma charakter umysłowy, mentalny (w dalszej części artykułu nie będę kontynuować odniesień do monizmu idealistycznego, ponieważ projekt ten wydaje się daleki od rzeczywistości; zakładając, że bardziej prawdopodobny jest dualizm, nie będę komentował dualizmu własności).

Korzenie tych stanowisk (dualizmu substancji oraz monizmu materialistycznego) można odnaleźć już w starożytności. W przypadku monizmu materialistycznego jednym z pierwszych jego przedstawicieli był Demokryt, który rozwijał teorię atomizmu, wyjaśniając rzeczywistość jako zbiór materialnych elementów. Dualizm z kolei, jako odrębny sposób myślenia, kojarzony jest przede wszystkim z Platonem, który w swoich dialogach przeciwstawiał świat materialny światu idei, traktując je jako dwa odrębne porządki rzeczywistości (podobnie postępował Arystoteles, ale nie to jest tematem tego artykułu, toteż nie będę kontynuował wątku).

Aby jeszcze lepiej zrozumieć początki zarówno dualizmu, jak i monizmu materialistycznego, konieczne jest cofnięcie się do samego początku filozofii. Jako nowa forma poznania wyrosła ona w opozycji do mitologii czasów homerskich. Koncepcje te, choć przedstawiały rzeczywistość w sposób symboliczny i pełen bogów, w pewnym sensie zawierały w sobie załączki dualistycznego myślenia, dzieląc świat na sferę boską i ludzką. Wraz z narodzinami filozofii rozpoczęła się próba naukowego i systematycznego wyjaśnienia świata, początkowo o charakterze materialistycznym, co znalazło wyraz w szkołach przedsokratejskich, które poszukiwały materialnych podstaw materialnego świata bez analogii do tradycyjnych wierzeń.

Na gruncie samej filozofii dualizm i monizm materialistyczny zaczęły przybierać bardziej wyrafinowaną formę, jaką znamy dziś w kontekście współczesnych rozważań nad relacją między umysłem a ciałem. Dualizm znalazł swój najpełniejszy wyraz w postaci Kartezjusza, który uchodzi za „ojca” tego poglądu w nowożytnym znaczeniu. Jego dzieła, takie jak *Rozprawa o metodzie*, *Medytacje o filozofii pierwszej* oraz traktat *Namiętności duszy*, stanowią fundament dualistycznego pojmowania relacji między ciałem a umysłem. Według filozofa umysł i ciało to dwie całkowicie odrębne substancje, które istnieją w różny sposób: ciało jako substancja materialna, podlegająca prawom fizycznym, której istotą jest rozciągłość, umysł zaś jako substancja niematerialna, niezależna od fizycznego świata, której istotą jest myślenie.

Co ważne, dla Kartezjusza ciało „nie-istnieje” w taki sam sposób, jak istnieje umysł, a umysł „nie-istnieje” w taki sam sposób, jak ciało (pisząc „nie-istnieje”, pragnę jedynie podkreślić diametralną różnicę ontologiczną w sposobie istnienia między ciałem a umysłem). Jest to kluczowy punkt, który pozwala pojąć trudności w pełnym zrozumieniu relacji między tymi dwoma substancjami. Przyjęcie założenia, że rzeczywistość zawiera zarówno ciało, jak i umysł, prowadzi do wielu pytań, na które niełatwo znaleźć jednoznaczną odpowiedź (przykładem trudności pojawiającej się w związku z założeniami przyjętymi przez Kartezjusza jest problem interakcji ciała z umysłem; został on rozwinęty w *Namiętnościach duszy* [org. *Les Passions de l'âme*], artykuł 31).

Z kolei koncepcje materialistyczne, przynajmniej w teorii, wydają się napotykać mniej przeszkód na drodze do sformułowania kompleksowej, spójnej wizji rzeczywistości. Po pierwsze, materialistyczna teoria rzeczywistości jawi się jako intuicyjna, zgodna ze zdrowym rozsądkiem. Po drugie, materializm zgadza się z naukami doświadczalnymi oraz tezą dotyczącą fizycznej domkniętości świata, co jednoznacznie pozwala poszukiwać neuronalnych korelatów świadomości. Innymi słowy, materializm próbuje odnieść procesy umysłowe do fizycznego substratu, jakim jest mózg (w tym miejscu ważne jest założenie dotyczące identyczności stanów fizycznych ze stanami umysłowymi). Pomimo postępów w neurobiologii i kognitywistyce zadanie to wciąż pozostaje niedokończone, co może wynikać z kilku powodów. Jednym z nich jest brak takiej mapowalności w ogóle, co oznaczałoby, że umysł nie daje się sprowadzić do fizycznych procesów (a teoria identyczności jest błędna). Według innej możliwości mapowalność istnieje, lecz jej odkrycie wymaga dalszych badań na poziomie bardziej fundamentalnym, być może zbliżonym do poziomu kwantowego (bardzo prawdopodobne, że nauka jeszcze nie doświadczyła rzeczywistych odkryć na płaszczyźnie badania mózgu²). Po trzecie, ze względu na dynamizm jednostki oraz świata prawdopodobnie „nic nie dzieje się dwa razy dokładnie tak samo”. Teza to trywialna, chociaż wydaje się możliwe, że na mikropoziomie nigdy żadne zdarzenie nie odbywa się dokładnie tak samo, więc nie da się zaobserwować dokładnej powtarzalności, która by potwierdzała teorie o identyczności stanów mózgu ze stanami umysłu.

Pomimo pozornej prostoty materializmu problemy te ukazują, jak trudne jest zbudowanie czysto materialistycznej koncepcji rzeczywistości. Nawet w ramach materializmu niekiedy się twierdzi, że umysł nie jest tożsamy z ciałem i nie istnieje w dokładnie taki sam sposób jak fizyczny substrat. W rezultacie okazuje się, że pewna forma dualizmu zostaje utrzymana, a on sam, mimo swoich wad, powraca jako domniemane założenie we współczesnych koncepcjach materialistycznych.

² Prawdopodobnie wartość eksplanacyjna tej uwagi jest dość wątpliwa, chociaż taki wniosek nasuwa się w związku z wybuchem zainteresowania neuronaukami w ciągu ostatnich kilku lat, które dopiero teraz stały się możliwe ze względu na wysoce zaawansowane rozwiązania techniczne. Należy zarazem przyjąć, że nasza wiedza może ewoluować do nieznanych nam dziś form i teorii.

W powyższy sposób, jak zostało to zaznaczone, można rozumieć typowy problem relacji między umysłem a ciałem – zagadnienie, które od wieków budzi intensywne zainteresowanie filozofów i naukowców. W ramach tej debaty J. Searle zaproponował koncepcję, której celem jest *zasypanie* przepaści dzielącej umysł i ciało. Ta teoria, określona przez filozofa mianem „naturalizmu biologicznego”, jawi się jako swego rodzaju trzecia droga, będąca alternatywą dla klasycznego dualizmu i materializmu.

Dualizm, jak już wspomniano, zakłada istnienie dwóch odrębnych substancji – umysłu i ciała – które charakteryzują się fundamentalnie różnymi właściwościami. Z kolei monizm, w szczególności w swojej materialistycznej wersji, uznaje istnienie jednej substancji, której wszelkie zjawiska, w tym umysłowe, są manifestacjami. Dualizm boryka się z problemem wyjaśnienia interakcji pomiędzy pierwiastkiem fizycznym a umysłowym, z kolei monizm materialistyczny napotyka trudności w pełnym wyjaśnieniu zjawisk umysłowych w kategoriach fizycznych (jak to się dzieje, że powstaje umysł; jak „coś” fizycznego generuje „coś”, co nie jest tak samo fizyczne, a należy „to” rozumieć w sposób fizyczny). W obliczu tych dwóch skrajnych stanowisk J. Searle proponuje swoje rozwiązanie, które ma na celu przezwycięzenie istniejących aporii.

Fundamentalna przesłanka

Zanim przejdziemy do omówienia szczegółów naturalizmu biologicznego, kluczowe jest zwrócenie uwagi na jedną z elementarnych przesłanek, od której J. Searle rozpoczyna prezentację swojej koncepcji. Dotyczy ona krytyki czterech błędnych założeń, które, według myśliciela, przyczyniają się do nieporozumień i problemów w rozumieniu relacji między umysłem a ciałem.

John Searle pisze:

W pierwszym rzędzie chciałbym zaproponować, abyśmy w trakcie dalszych rozważań unikali bezkrytycznej akceptacji przyjętej terminologii i skojarzonych z nią założeń. Wyrażenia z rodzaju: ‘umysł’ i ‘ciało’, ‘mentalne’ i ‘materialne’ tudzież ‘fizyczne’, wreszcie ‘redukcja’, ‘przyczynowość’ i ‘identyczność’, rozumiane w takim sensie, w jakim pojawiają się w dyskusjach na temat problemu umysł–ciało, same przez się w większym stopniu stanowią źródło trudności niż narzędzia służące jego rozwiązaniu³.

Podstawową przyczyną nieporozumień dotyczących relacji między ciałem a umysłem jest nieadekwatna terminologia, czyli język, którym się posługujemy. Filozof twierdzi, że samo pojęcie „umysłu” jest błędnie rozumiane i niewłaściwie przeciwstawiane fizycznemu ciału. W rzeczywistości – jak podkreśla – nie istnieje żadna przesłanka wspierająca dualistyczny podział na umysł i ciało. Nauka empiryczna nie dostarcza dowodów na istnienie czegoś takiego jak niematerialny „umysł” (można wręcz powiedzieć, że nauka empiryczna upewnia nas, że jest odwrotnie). Koncepcja

³ J.R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2010, s. 112.

umysłu jako bytu odrębnego od ciała nie poddaje się naukowej weryfikacji i jest wynikiem błędów poznawczych.

John Searle argumentuje, że umysł nie może być traktowany jako substancja przeciwstawna ciału, ponieważ żadna taka substancja w rzeczywistości nie istnieje. Tym, co faktycznie istnieje, jest fizyczny substrat, który poddaje się naukowemu badaniu. Umysł z powodu luki eksplanacyjnej w naszym rozumieniu samego siebie (jeśli tak można powiedzieć, a sformułowania tego rodzaju używam świadomie) stworzył koncepcję swojej własnej odmienności od ciała. Jest to konsekwencja epistemologicznej zawłości – umysł, nie mogąc znaleźć sensownego wyjaśnienia swojej natury, przyjął założenie o swojej substancjalnej odrębności.

Chociaż umysłu nie można zobaczyć ani dotknąć, przypisuje mu się – nawet w języku – status bytu analogicznego do ciała. Konstrukcja gramatyczna, w której umysł występuje jako podmiot zdania, niejako wymusza traktowanie go jako substancji, co jest błędem poznawczym i implikuje dalsze błędy.

John Searle podkreśla, że ta błędna koncepcja umysłu jako substancji przeciwstawnej ciału rozciąga się na inne pojęcia, takie jak „redukcja”, „przyczynowość” czy „identyczność”. Wymienione terminy, nawet jeśli stosowane są w sposób bardziej lub mniej świadomy, posiadają swoje definicyjne korzenie w dualistycznym obrazie świata. Pojęcie redukcji, które myśliciel omawia w rozdziale IV książki *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tradycyjnie odnosi się do związku ontologicznego między dwiema kategoriami, gdzie klasa pochodna sprowadzana jest do klasy bardziej fundamentalnej. Jednak w dualistycznym paradygmacie takie wyjaśnienia są z góry obciążone błędami epistemologicznymi.

Kluczowe w koncepcji naturalizmu biologicznego J. Searle’a jest dostrzeżenie, że trudności związane ze zrozumieniem relacji między umysłem a ciałem wynikają z błędów językowych oraz błędnych definicji podstawowych pojęć. Te fundamentalne błędy, ugruntowane przez tradycję filozoficzną, zwłaszcza kartezjańską, sprawiają, że nasza percepcja rzeczywistości zostaje zdominowana przez dualistyczny sposób myślenia.

W tym kontekście J. Searle przedstawia swoją koncepcję naturalizmu biologicznego, opartą na czterech fundamentalnych tezach. Jego podejście zakłada konieczność przezwyciężenia błędów językowych i epistemologicznych, które utrudniają stworzenie spójnego wyjaśnienia relacji między umysłem a ciałem, i umożliwiają lepsze zrozumienie tej problematyki w ramach współczesnej nauki.

W następnych częściach artykułu zostanie zaprezentowany naturalizm biologiczny, bazujący na czterech tezach oraz pozostałych klaryfikujących wyjaśnieniach podejmowanych przez J. Searle’a. Niemniej jednak skupię się tylko na wspomnianych czterech tezach z tego powodu, że można je uznać za fundamentalne dla naturalizmu biologicznego filozofa, a ich wyjaśnienie i tak będzie zawierać opis tez pochodzących z pozostałych części tekstu J. Searle’a⁴.

⁴ Jeżeli czytelnik będzie dalej w stanie nieodpartego pragnienia zgłębienia naturalizmu biologicznego, proponuję przyjrzenie się artykułowi autorstwa J. Searle’a. Tekst ten odpowiada na nie-

Naturalizm biologiczny – cztery tezy

Pierwsza teza: Pierwszoosobowa perspektywa

Stany świadomości wraz z ich subiektywną, pierwszoosobową ontologią są realnymi fenomenami osadzonymi w realnym świecie. Nie da się przeprowadzić eliminacyjnej redukcji świadomości, która dowiodłaby, że świadomość jako taka jest złudzeniem. Nie da się też zredukować świadomości do jej neurobiologicznego fundamentu, ponieważ taka trzecioosobowa redukcja zawsze gubi gdzieś pierwszoosobową ontologię świadomości⁵.

Pierwsza teza J. Searle'a wskazuje na szczególną cechę własności umysłowych, którą określa on mianem „pierwszoosobowej ontologii”. Aby w pełni zrozumieć ten koncept, warto sięgnąć do refleksji Davida Hume'a, zawartych w jego *Traktacie o naturze ludzkiej*. Autor ten stwierdza, że ilekroć dokonuje samoobserwacji, nigdy nie natrafia na coś takiego jak idea „Ja” (*self*)⁶. Pierwszoosobowa perspektywa to jednak coś więcej niż introspekcja – to unikalne, nieduplikowalne spojrzenie na świat z konkretnego punktu widzenia podmiotu poznającego, który wyróżnia osobę jako jedynostkę w całym wszechświecie. Tylko moje-ja zajmuje swoje miejsce w przestrzeni i czasie; żaden inny byt nie może tego miejsca zająć. Co więcej, moje doświadczenie rzeczywistości – sposób, w jaki postrzegam i przeżywam świat – jest absolutnie unikalne i niemożliwe do odtworzenia przez jakikolwiek inny podmiot.

Doświadczenia te, takie jak smak czekolady, ciepło promieni słonecznych czy chłód zimowego wiatru, są wyłącznie moje. Mogę je opisać w sposób intersubiektywny, jednak żadne opisy nie oddadzą w pełni ich subiektywnego charakteru. Innymi słowy, nikt nie może „doświadczyć” świata dokładnie w taki sam sposób, jak ja to robię. W literaturze filozoficznej pierwszoosobowa perspektywa bywa wyjaśniania wraz z pojęciem *quale* (D. Chalmers) lub „subiektywnym doświadczeniem”, jak u Thomasa Nagela w słynnym esej *Jak to jest być nietoperzem?* czy u Franka Jacksona, gdy analizował przypadek Mary – uczoney, która poznaje nowe fakty o świecie, widząc po raz pierwszy barwy.

które potencjalne uwagi, które mogą zostać podniesione względem naturalizmu biologicznego: J.R. Searle, *Naturalizm biologiczny*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28(1/I), s. 299–311.

⁵ J.R. Searle, *Umysł...*, dz. cyt., s. 117.

⁶ „Co do mnie, to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam moim ja, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję. (...) Jeżeli ktoś zastanowiwszy się poważnie i bez uprzedzeń myśli, iż ma inne pojęcie swego ja, to muszę wyznaczyć, nie mogę dłużej z nim rozumować. Wszystko, co mu mogę przyznać, to to, że on może mieć słuszność równie dobrze, jak ja i że różnimy się w sposób zasadniczy w tej sprawie. Być może, jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa swoim ja, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy”. Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. I, Księga I „O rozumie”, cz. IV, roz. VI, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.

John Searle argumentuje, że „pierwszoosobowa ontologia” nie jest czymś transcendentnym ani metafizycznie oderwanym od świata, lecz przeciwnie – jest „osadzona w realnym świecie”. To oznacza, że owo „Ja” jest nierozzerwalnie zakorzenione w fizycznej rzeczywistości. Nie ma innego „świata” poza fizycznym, w którym mogłoby istnieć. Perspektywa ta nie powinna budzić kontrowersji co do swojego znaczenia, lecz może wywoływać spory w kwestii jej natury. John Searle zaznacza, że choć „pierwszoosobowa ontologia” wyrasta z faktów fizycznych, to nie można jej zredukować do trzecioosobowych kategorii tradycyjnego materializmu, ponieważ taka redukcja pomija kluczowe cechy właściwe dla umysłu.

By lepiej zrozumieć tę myśl, należy odwołać się do wcześniejszych tez J. Searle’a o błędach językowych i wadliwych definicjach, które rzutują na nasze rozumienie relacji między tym, co fizyczne, a tym, co umysłowe. Pierwszoosobowa perspektywa, mimo swojego fizycznego zakorzenienia, zachowuje cechy specyficzne dla umysłu, które *giną*, gdy próbujemy je zredukować do kategorii czysto fizycznych. Jak zauważa J. Searle, fakty umysłowe wynikają z faktów fizycznych, ale posiadają jakości, których fakty fizyczne same w sobie nie mają. Próba redukcji umysłowości do fizyczności prowadzi do utraty tego, co charakterystyczne dla doświadczeń subiektywnych.

W szerszym kontekście J. Searle zwraca uwagę na fenomen pierwszoosobowej perspektywy jako fundamentalnej cechy umysłowości. Historycznie podobną rolę przypisywano pojęciu „duszy”⁷. Na przykład w metafizyce Tomasza z Akwinu dusza była zasadą jednostkowania materii i esencją pamięci, zdolną przetrwać śmierć ciała⁸. Współcześnie, w duchu naturalizmu naukowego, pojęcie duszy zostało zastąpione bardziej neutralnym terminem „pierwszoosobowej perspektywy”. Jest to określenie, które unika religijnych konotacji, zachowując jednocześnie swoją eksplanacyjną przydatność⁹.

⁷ Dla J. Searle’a zasadą świadomości jest pierwszoosobowa perspektywa, natomiast świadomość Tomasz z Akwinu łączył wolą jako władzę pożądania umysłowego. Zob. *Summa theologiae*, I–II, q. 6, a. 1 (t. 9, s. 148). Choć nie będę kontynuował tego wątku w tym miejscu, to jednak pragnę zaznaczyć, że Tomasz z Akwinu nie mógł rozumieć umysłu w kategorii, w jakiej dziś jest on rozumiany. Metafizyka tego Świętego jest metafizyką Arystotelesa, toteż współczesna interpretacja tak odległych koncepcji musi być dokonana w szerszym kontekście teorii, które były wypracowane. Istnieją przesłanki, aby świadomość jako zdolność dokonywania wyboru u Tomasza z Akwinu wiązać z pierwszoosobową perspektywą, do której odnosi się J. Searle. W jednym i drugim przypadku mowa o zdawaniu sobie sprawy z tego, *co się dzieje*, jaka jest rzeczywistość, czy to w aspekcie przeżywania wrażeń, czy w aspekcie podejmowania decyzji. Co ważne, przeżywanie wrażeń również może prowadzić do podejmowania świadomych decyzji (!).

⁸ W kwestii pamięci Tomasz z Akwinu wymieniał pamięć wśród zmysłów wewnętrznych obok zmysłu wspólnego, wyobraźni oraz władzy osądu. Zob. M. Zembrzusi, *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2015; H. Majkrzak, *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2022, R. 11, <https://doi.org/10.5281/zenodo.7539189>

⁹ Na temat powodów usunięcia pojęcia duszy z nauki powstało bardzo wiele różnych prac, więc uznane zostało to za zbędne, aby wskazać na konkretną.

Na tej płaszczyźnie warto wspomnieć również o pracach L. Rudder Baker, która w kontekście identyczności osobowej zaproponowała tzw. *not-so-simple simple view*¹⁰. Zdaniem Baker pierwszoosobowa perspektywa jest kluczowa dla zrozumienia trwania osób w czasie. W dyskusji¹¹ między koncepcjami *Complex View*¹² i *Simple View*¹³, L. Baker wskazuje, że to właśnie subiektywne „Ja” pełni rozstrzygającą rolę w określeniu, kto jest kim w różnych momentach czasowych, bez potrzeby wprowadzania skomplikowanych metafizycznych modeli, takich jak czterowymiarowa ontologia rzeczywistości¹⁴.

Można dostrzec zgodność między J. Searle'm a L. Baker, że pierwszoosobowa perspektywa jest nieredukowalna do kategorii fizycznych, choć jednocześnie pozostaje od nich zależna. Wyrasta ponad fizyczność, ale jej istnienie nierozzerwalnie się z nią wiąże. Niemniej nie skutkuje nowym bytem substancjalnym, oddzielonym od fizycznej substancji, jaką jest naturalne ciało.

Powyższa analiza pokazuje, że pojęcie pierwszoosobowej perspektywy ma znaczenie nie tylko w debacie na temat relacji umysł-ciało, lecz również w kontekście tożsamości osobowej. Choć koncepcja Baker zmaga się z pewnymi wyzwaniami, jej intrafilozoficzna spójność i użyteczność sugerują, że pierwszoosobowa perspektywa może być jednym z kluczowych elementów w rozwiązywaniu zarówno problemów związanych z umysłem, jak i z identycznością osób, a tym samym, koncept ten posiada walory eksplanacyjne.

Druga teza: Redukcja kauzalna

Druga teza J. Searle'a:

Stany świadomości nie są niczym więcej, jak skutkiem zachodzących w mózgu procesów neurobiologicznych niższego poziomu. Stany świadomości są zatem kauzalnie redukowalne do procesów neurobiologicznych. W żadnym sensie nie można im przyznać własnego życia, niezależnego od neurobiologii. Nie można

¹⁰ Zob. L.R. Baker, *Personal Identity: A Not-So-Simple Simple View*, [w:] G. Gasser, M. Stefan (red.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 179–191; L.R. Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge, Cambridge University Press 2000.

¹¹ Zob. G. Gasser, M. Stefan (red.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

¹² Mianem *Complex View* określa się poglądy, które poszukują metafizycznych kryteriów tożsamości osobowej w ramach substratów natury fizycznej lub też pochodnych. Klasycznym przykładem może być na przykład J. Locke, który upatrywał kryteriów identyczności osób w czasie w kategorii zachowania tej samej pamięci.

¹³ Mianem *Simple View* określa się kategorię poglądów, które upatrują kryterium identyczności osób w czasie w jakimś prostym czynniku, na przykład duszy, która jest warunkiem trwania osób w czasie, zachowania identyczności osobowej w czasie.

¹⁴ Baker nazywa swoją koncepcję *not-so-simple simple view*, aby wskazać na brak jej dopasowania do pozostałych z kategorii *Complex View* lub *Simple View*. Z jednej strony, jej koncepcja szanuje kategorie fizyczne, z których „wyrasta” pierwszoosobowa perspektywa, a z drugiej strony, nie ma ona charakteru osobnej substancji, jak w przypadku koncepcji z kategorii *Simple View*.

też powiedzieć – w sensie kauzalnym – że są czymś „ponadto” względem procesów neurobiologicznych¹⁵.

Druga teza naturalizmu biologicznego głosi, że stany świadomości „nie są niczym więcej niż skutkiem” procesów neurobiologicznych. Ponadto nie istnieją jako coś „ponad” procesami neurobiologicznymi.

Kiedy zestawimy pierwszą tezę z drugą, wyłania się następujący obraz: umysł w swojej istocie charakteryzuje się pierwszoosobową perspektywą, która nie może być zredukowana do stanów fizycznych bez utraty tego, co stanowi istotę stanów umysłowych. Niemniej (zgodnie z drugą tezą) stany świadomości nie są czymś ponad procesami neurobiologicznymi, które je warunkują. Chociaż może się wydawać, że obie te tezy pozostają w napięciu lub wręcz sobie zaprzeczają, w rzeczywistości doskonale odzwierciedlają intencje J. Searle’a. Umysł wyłania się z procesów neurobiologicznych, a wszystko, co dzieje się na ich poziomie, znajduje swoje odzwierciedlenie w stanach umysłowych. Jednakże stany umysłowe, nawet dzięki swojemu unikalnemu pierwszoosobowemu charakterowi, nie stają się czymś transcendentnym względem fizycznej podstawy, z której się wyłaniają.

Druga teza pełni tutaj funkcję ograniczającą – jej zadaniem jest zapobieżenie dualistycznej interpretacji myśli J. Searle’a, która mogłaby sugerować, że pierwszoosobowa perspektywa raz „wygenerowana” zaczyna istnieć „swoim własnym życiem” w oderwaniu od procesów neurobiologicznych. Nawet pierwszoosobowa perspektywa nie funkcjonuje jako byt niezależny od zachodzących w ciele procesów neurobiologicznych.

Warto również zauważyć, że J. Searle w swojej koncepcji posługuje się rozróżnieniem między redukowalnością kauzalną a redukowalnością ontologiczną. Po pierwsze, redukcja ontologiczna zakładałaby, że umysł posiada inny status ontologiczny niż fakty fizyczne, co jest nie do pogodzenia z założeniami biologicznego naturalizmu. Z tego względu J. Searle przyjmuje jedynie redukcjonizm kauzalny, który zdefiniuje w następujący sposób:

Fenomeny typu A są redukowalne kauzalnie do fenomenów typu B wtedy i tylko wtedy, gdy zachowanie fenomenów A można w pełni wyjaśnić przyczynowo przez odwołanie się do zachowania fenomenów B, a fenomeny A nie posiadają żadnych mocy sprawczych innych niż te, które wynikają z fenomenów B. [Natomiast] fenomeny typu A są ontologicznie redukowalne do fenomenów typu B wtedy i tylko wtedy, gdy A nie są niczym innym niż B¹⁶.

Redukcjonizm kauzalny odnosi się do ograniczeń w działaniu jednych fenomenów przez drugie, podczas gdy redukcjonizm ontologiczny dotyczy ograniczenia istnienia jednych fenomenów względem drugich. Redukcja ontologiczna prowadziłaby do zanegowania autonomicznego znaczenia jednych fenomenów na rzecz drugich.

¹⁵ J.R. Searle, *Umysł...*, dz. cyt., s. 117.

¹⁶ Tamże, s. 123.

Z kolei w redukcji kauzalnej fenomeny redukowane zachowują swoje istnienie, choć ich działanie jest ograniczone do ram wyznaczonych przez fenomeny, do których są redukowane.

Takie podejście jest spójne z naturalizmem biologicznym, zgodnie z którym fakty umysłowe są redukowalne kauzalnie – nie posiadają żadnych niematerialnych, duchowych właściwości, których nie miałoby ciało. Fenomeny umysłowe istnieją w granicach świata fizycznego, a ich możliwości sprawcze są ograniczone przez fenomeny fizyczne. Niemniej jednak nawet w tych granicach kluczową cechą fenomenów umysłowych pozostaje ich pierwszoosobowa perspektywa.

Zgodnie z pierwszą tezą J. Searle'a nie można dokonać redukcji fenomenów umysłowych do fizycznych w sensie ontologicznym, zachowując jednocześnie ich pierwszoosobową perspektywę. Redukcja ontologiczna prowadziłaby do utraty faktów pierwszoosobowych, które są nieodłącznym elementem świadomości. Z kolei redukcja kauzalna pozwala na zachowanie tych faktów, które wciąż operują w ramach fizycznych i nie przekraczają ich granic.

Tym samym obie tezy – pierwsza i druga – wzajemnie się uzupełniają, podkreślając, że chociaż stany świadomości mają swoje źródło w procesach neurobiologicznych, to ich natura – w szczególności ta związana z pierwszoosobową perspektywą – nie może zostać sprowadzona wyłącznie do faktów fizycznych bez utraty ich istoty.

Trzecia teza: Ośrodkowy układ nerwowy

Stany świadomości powstają w medium mózgu i trzeba je traktować jako własności ośrodkowego układu nerwowego, przez co istnieją na poziomie wyższym niż neurony i synapsy. Pojedyncze neurony nie są świadome, lecz części ośrodkowego układu nerwowego składającego się z neuronów są świadome¹⁷.

Pierwsza teza dotyczy nieredukowalnej cechy umysłu, jaką jest pierwszoosobowa perspektywa. Druga zajmuje się redukcją kauzalną stanów umysłu do stanów fizycznych. Trzecia teza naturalizmu biologicznego odnosi się zaś do genezy świadomości.

Szczegółowo analizując trzecią tezę, J. Searle podkreśla, że świadome stany umysłu powstają jedynie w częściach ośrodkowego układu nerwowego, a nie w pojedynczych neuronach. Świadome są kompleksowe struktury nerwowe, a nie ich jednostkowe elementy, co znajduje potwierdzenie w wynikach współczesnych badań neuronaukowych. Do tej pory badaczom nie udało się opracować szczegółowej mapy mózgu, która pozwalałaby jednoznacznie powiązać określone rejony z konkretnymi stanami świadomości. O wiele łatwiej jest określić, które części ośrodkowego układu nerwowego są aktualnie aktywne, niż jednoznacznie stwierdzić, które z nich odpowiadają za konkretne świadome doświadczenia¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 117–118.

¹⁸ W tym przypadku powołuję się na wnioski pochodzące z J. Ledoux, E.A. Phelps, *Emotional networks in the brain. Handbook of Emotions*, 2008, s. 159–179 „Working memory may involve interactions among several prefrontal areas, including the anterior cingulate, insular, and orbital

Co więcej, trzecia teza naturalizmu biologicznego koresponduje z ogólnym założeniem naturalizmu biologicznego, według którego świadomość jest własnością ośrodkowego układu nerwowego. Umysł należy traktować jako emergentną cechę tego układu, której charakterystyczną cechą pozostaje pierwszoosobowa perspektywa. W tym sensie teza trzecia jest spójna z pierwszą i drugą oraz z naukowym obrazem świata, w tym z dominującymi obecnie badaniami w dziedzinie neuronauk.

Przykładem mogą być eksperymenty B. Libeta, które badały zależność czasową między świadomym doświadczeniem a aktywnością neuronalną. Wykazał on, że zanim wystąpi świadome doświadczenie w trybie pierwszoosobowym, poprzedzone jest ono aktywnością na poziomie neuronalnym. Wyniki te wspierają twierdzenie J. Searle'a, że stany świadomości powstają w medium mózgu (teza trzecia) i są kauzalnie redukowalne do stanów fizycznych (teza druga). Innymi słowy, wyniki badań B. Libeta zgadzają się z koncepcją J. Searle'a i wzajemnie się uzupełniają¹⁹.

Również teoria globalnego obszaru roboczego (Global Neuronal Workspace) zdaje się zgodna z naturalizmem biologicznym J. Searle'a. Zakłada ona, że świadomość wymaga integracji informacji pochodzących z wielu, relatywnie odległych od siebie

cortical regions, as well as dorsolateral prefrontal cortex (D'Esposito et al., 1995; Gaffan, Murray, & Fabre-Thorpe, 1993; Smith & Jonides, 1999; Muller & Knight, 2006; Ranganath et al., 2003; Rolls, 1999; LeDoux, 2002; Posner & Dehaene, 1994; Pasternak & Greenlee, 2005; Constantinidis & Procyk, 2004; Curtis, 2006)". Dodatkowo podobne wnioski znajdują w: L. Barrett, *Emotions are real*, „Emotion” 2012, vol. 12, no. 3, s. 413–429, <https://doi.org/10.1037/a0027555>. Kognitywistyczna interpretacja tych badań wskazuje, że, biorąc pod uwagę omawiany przykład, emocje to złożone konstrukty, które nie zawsze aktywują te same rejony mózgu. Wątpliwą rzeczą jest mówienie o niepoddającej się wątpliwości regularności. Niemniej jednak samo pojęcie regularności w przypadku mózgu oraz poszukiwania stałych, niezmiennych neuronalnych korelatów emocji może się wydawać dość złożone, ponieważ pytanie podstawowe, jakie są nasuwa, to czy można przeżyć dokładnie taką samą emocję dokładnie tak samo w świecie rzeczywistym, przyjmując istniejącą zmienność świata oraz osób. Tym samym precyzyjna odpowiedź w tej kwestii zawiera się w tezie trzeciej naturalizmu biologicznego, która mówi o częściach ośrodkowego układu nerwowego będącego odpowiedzią na stany emocjonalne.

¹⁹ W tym miejscu konieczne jest dodanie kilku zdań w celu wyjaśnienia, jak rozumiem eksperyment Libeta. Jego celem było określenie, czy przyczyną zachowań ludzi są tylko świadome akty woli, czy też może poprzedzone są w aspekcie czasowym procesami mózgowymi. Wyniki badań doprowadziły do wniosku, że zdarzenie mentalne poprzedzone jest reakcją fizyczną, neuronową organizmu, zanim nastąpi świadome doświadczenie/świadoma decyzja. Jakkolwiek argument ten stanowi przedmiot badań i dyskusji wokół ludzkiej wolnej woli, na który powołują się i jej zwolennicy, i przeciwnicy, aby uzasadnić własne stanowisko, to jednak istotne jest, że 1) w porządku czasowym najpierw występuje reakcja neuronowa, biologiczna; 2) stan świadomy pojawia się po reakcji neuronowej. Wnioski pochodzące z badania Libeta zgodne są z założeniami naturalizmu biologicznego. Nie podejmuję w tym miejscu odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa ten eksperyment dla wolnej woli, ponieważ należy uprzednio określić, czym dokładnie ma być wolna wola, na czym wolność woli polega. W kwestii eksperymentu Libeta: B. Libet, *Neurophysiology of consciousness*, Birkhäuser, Boston, MA 1993, <http://doi.org/10.1007/978-1-4612-0355-1>; B. Libet, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, [w:] *Neurophysiology of consciousness*, Birkhäuser, Boston, MA 1993, s. 269–306, http://doi.org/10.1007/978-1-4612-0355-1_16

obszarów neuronalnych. Taki proces prowadzi do powstania świadomego doświadczenia, co zgadza się z twierdzeniem J. Searle'a, że świadomość jest właściwością części ośrodkowego układu nerwowego, a nie pojedynczych neuronów²⁰.

Ciekawym potwierdzeniem tej tezy są badania nad bólem fantomowym u pacjentów z amputowanymi kończynami. Doświadczenie bólu w nieistniejącej kończynie nie może wynikać z realnych bodźców fizycznych. Jest ono efektem aktywności ośrodkowego układu nerwowego odpowiedzialnego za świadome przeżycie. Pokazuje to, że świadome doświadczenie może powstawać niezależnie od rzeczywistej stymulacji zewnętrznej i jest generowane wyłącznie przez struktury nerwowe występujące w ośrodkowym układzie nerwowym.

Do tego można dodać wyniki badań przeprowadzane wśród pacjentów w stanach minimalnej świadomości lub śpiączki. Zastosowanie funkcjonalnego rezonansu magnetycznego (fMRI) wykazało, że u niektórych pacjentów, pomimo braku widocznych oznak świadomości, występuje neuronalna aktywność odpowiadająca świadomym reakcjom. Badania te potwierdzają, że świadomość jest wynikiem specyficznych wzorców aktywności mózgu²¹.

Podsumowując, trzecia teza znajduje potwierdzenie w wynikach neuronauk. Świadomość powstaje w częściach ośrodkowego układu nerwowego i jest do niego kauzalnie redukowalna (zgodnie z drugą tezą)²².

²⁰ Na temat teorii globalnego obszaru roboczego: B.J. Baars, *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, New York 1988.

²¹ Źródło: A.M. Owen, M.R. Coleman, M. Boly, M.H. Davis, S. Laureys, J.D. Pickard, *Detecting awareness in the vegetative state*, „Science” 2006, vol. 313, s. 1402..

²² Na poziomie metaanalizy należy mieć na uwadze słowa D. Dennetta dotyczące konsekcji filozoficznych z wynikami badań przeprowadzanych w neuronaukach: „badania empiryczne same w sobie nie rozwiązują problemów filozoficznych, ale rozjaśniają je, a czasami poprawiają i korygują, i potem często ulegają one unieważnieniu, a czasem mogą zostać rozwiązane w drodze dalszej refleksji filozoficznej”, D.C. Dennett, *Philosophy as naive anthropology: Comment on Bennett and Hacker*, [w:] M.R. Bennett, D.C. Dennett, P. Hacker, J.R. Searle (red.), *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, Columbia University Press, New York 2007, s. 73–95. Niemniej pragnę także zaakcentować uwagę pochodzącą od J. Searle'a, który stwierdza, że „Każda teoria filozoficzna musi być zgodna z faktami”, J.R. Searle, *Naturalizm biologiczny*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28 (1/I), s. 299. Powyższe należy rozumieć w taki sposób, że naturalizm biologiczny znajduje swoje uzasadnienie w naukach szczegółowych, tym samym sprawiając, że jego tezy mogą być bardzo prawdopodobne w odniesieniu do wytłumaczenia relacji między umysłem a ciałem. Nie jest jednak intencją autora niniejszego artykułu wskazanie, że naturalizm biologiczny jest koncepcją bezbłędną, i jedyną słuszną, ponieważ dziś znajduje uzasadnienie w neuronaukach. Z przywołanych wypowiedzi D. Dennetta oraz J. Searle'a wynika z jednej strony, że filozofia mimo wszystko nie może być niezależna od faktów ustalanych w naukach. W przeciwnym razie praca filozoficzna byłaby dalece bezużyteczna i skutkowałaby teoriami, które zupełnie nie odpowiadałyby rzeczywistości. Z drugiej strony, na przykładzie Quine'a projektu epistemologii znaturalizowanej należy zachować metodologiczny dystans oraz swoistość filozoficzną. Projekt, którym jest kognitywistyka, w pewnym stopniu przypomina ten, jakim miała być epistemologia znaturalizowana, co bardzo dobrze oddaje metafora łodzi Neuratha.

Czwarta teza: Związek przyczynowo-skutkowy

Ponieważ stany świadomości są realnymi własnościami rzeczywistego świata, wchodzą w skład związków przyczynowo-skutkowych. Moje świadome pragnienie, na przykład, skłania mnie do napicia się wody²³.

Teza czwarta, choć wydaje się wyjątkowo oszczędna, ma kluczowe znaczenie. W odniesieniu do wcześniejszych założeń stwierdzono, że pierwsza dotyczy nieredukowalnej cechy umysłu, druga – kauzalnej redukcji stanów umysłu, a trzecia – genezy świadomości. Czwarta teza odnosi się do realności stanów świadomości i ich udziału w związkach przyczynowo-skutkowych. Innymi słowy, świadomość jest realną własnością, która wchodzi w określone interakcje z rzeczywistością oraz wywołuje obserwowalne zmiany w świecie rzeczywistym.

Zdaniem J. Searle'a świadome przeżycia mają wymiar przyczynowy, gdyż ich istnienie prowadzi do określonych działań, które można empirycznie zaobserwować. Przykładem jest zaspokajanie pragnienia: zaburzenie równowagi solnej w organizmie wiedzie do świadomego doświadczenia pragnienia, które następnie angażuje odpowiednie działanie, np. sięgnięcie po szklankę wody. Akt ten jest obserwowalnym efektem świadomego pragnienia, co potwierdza, że świadomość uczestniczy w związkach przyczynowo-skutkowych.

Czwarta teza J. Searle'a uwydatnia także, że świadomość, choć opiera się na aktywności neuronalnej, nie jest jedynie epifenomenem. W odróżnieniu od stanowisk, które traktują ją jako skutek uboczny procesów fizycznych pozbawiony własnej sprawczości, J. Searle przypisuje jej realny wpływ na rzeczywistość. Świadome doświadczenia są zatem nie tylko wynikiem procesów biologicznych, ale także ich istotnym elementem, który oddziałuje na dalszy ciąg zdarzeń.

Przykładem potwierdzającym realność stanów świadomości są badania nad intencjonalnością działań. Eksperymenty wykazały, że aktywność mózgu związana z planowaniem działania jest skorelowana ze świadomym zamiarem. To pokazuje, że procesy neuronalne, które poprzedzają fizyczne wykonanie czynności, są nierozdzielnie związane z przeżyciem świadomym.

Badania nad neuroplastycznością mózgu również dostarczają argumentów na rzecz czwartej tezy. Na przykład w procesach nauki nowe połączenia synaptyczne powstają pod wpływem świadomego zaangażowania w określoną czynność. Pokazuje to, że stany świadomości są zdolne do wywoływania trwałych zmian w strukturze mózgu, co potwierdza ich rolę w związkach przyczynowo-skutkowych.

Co więcej, analiza przypadków osób z uszkodzeniami mózgu wskazuje, że zaburzenia świadomości prowadzą do zmian w zdolności podejmowania działań. Przykładowo osoby cierpiące na zespół zamknięcia (*locked-in syndrome*) są w stanie generować świadome intencje, mimo że ich zdolność działania fizycznego jest ograniczona.

²³ J.R. Searle, *Umysł...*, dz. cyt., s. 118.

W takich przypadkach obserwuje się, że świadomość, choć uwięziona w nieaktywnym ciele, pozostaje realnym elementem systemu przyczynowego.

Podsumowując, teza czwarta naturalizmu biologicznego J. Searle'a dowodzi, że świadomość jest realną własnością świata, zdolną do wywoływania określonych zmian w rzeczywistości. Jej skutki są zarówno obserwowalne, jak i mierzalne, co czyni ją integralnym elementem mechanizmów przyczynowych w świecie fizycznym.

Podsumowanie

Prawdopodobnie koncepcja J. Searle'a stanowi wartościową propozycję dotyczącą próby zrozumienia natury umysłu, jego pochodzenia oraz zgodności koncepcji świadomości z wynikami badań neuronauk. Może uwidaczniać pewne słabości, np. dotyczące definitywnego wytłumaczenia relacji kauzalnej między umysłem a mózgiem lub też jej metafizycznych założeń odnoszących się do związków z dualizmem czy też jej materialistycznego charakteru. Niemniej jednak powyżej założona krytyka powinna być z natury skazana na niepowodzenie z tego powodu, że będzie wynikała z założenia jakiejś metafizycznej teorii, którą J. Searle dyskwalifikuje na samym początku, kiedy wprowadza nowe rozwiązanie dotyczące wytłumaczenia relacji między umysłem a świadomością.

Z punktu widzenia naturalizmu biologicznego teorie dualistyczne, a także powstałe w opozycji koncepcje monistyczne dążyły do uporządkowania świata, który cały czas odnosił się mniej lub bardziej świadomie do światopoglądu dualistycznego.

Prezentowana koncepcja J. Searle'a może być interpretowana jako błędna, bezwartościowa poznawczo, zawierająca luki eksplanacyjne, o ile nie przyjmie się na wstępie, że różnica między ciałem a umysłem nie polega na tym, że są to dwie od siebie niezależne substancje. Świadomość jest generowana przez zespoły neuronów ośrodkowego układu nerwowego w dokładnie takim samym sposób, jak wydzielana jest żółć w organizmie służąca do trawienia. Z umysłem jest identycznie, jest to cecha zespołu ośrodkowego układu nerwowego o nieco bardziej wyszukanych funkcjach niż żółć lub jakiś inny składnik organiczny produkowany przez organizm biologiczny.

Istnieje logiczna możliwość, że teoria naturalizmu biologicznego w pewnym sensie ociera się o dogmatyzm, przyjmując w punkcie wyjścia rozwiązanie problemu i jedynie tłumaczy problem relacji świadomości na podstawie przesłanek, które nie zostały dostatecznie udowodnione. Potencjalną słabością tej koncepcji może być założenie dotyczące natury rzeczywistości, która pozbawiona jest jakiegokolwiek pierwiastka dualistycznego, czego J. Searle zwyczajnie nie wyjaśnia. Można przyjąć, że są to pewniki naturalizmu biologicznego, które wymagałyby uzasadnienia, o ile jest to w ogóle możliwe.

Niemniej jednak rozwiązanie prezentowane przez filozofa ma być zdroworozsądkowe, proste. Może jednak tak właśnie to wygląda, że rozwiązanie natury umysłu dokładnie jest tak proste, że aż zbyt proste, żeby je przyjąć.

Bibliografia

- Baars B.J., *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, New York 1988.
- Baker L.R., *Personal Identity: A Not-So-Simple Simple View*, [w:] G. Gasser, M. Stefan (red.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 179–191.
- Baker L.R., *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Barrett L., *Emotions are real*, „Emotion” 2012, vol. 12, no. 3, s. 413–429, <https://doi.org/10.1037/a0027555>
- Descartes R., *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Biblioteka Kłasyków Psychologii, Warszawa 1986.
- Dennett D.C., *Philosophy as naive anthropology: Comment on Bennett and Hacker*, [w:] M.R. Bennett, D.C. Dennett, P. Hacker, J.R. Searle (red.), *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, Columbia University Press, New York 2007, s. 73–95.
- Gasser G., Stefan M. (red.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge University Press, Cambridge 2012
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. I, Księga I „O rozumie”, cz. IV, roz. VI, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963.
- Ledoux J., Phelps E.A., *Emotional networks in the brain*, „Handbook of Emotions” 2008, s. 159–179.
- Libet B., *Neurophysiology of consciousness*, Birkhäuser: Boston, MA 1993, <http://doi.org/10.1007/978-1-4612-0355-1>
- Libet B., *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, [w:] *Neurophysiology of consciousness*, Birkhäuser, Boston, MA 1993, s. 269–306, http://doi.org/10.1007/978-1-4612-0355-1_16
- Majkrzak H., *Władze duszy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 2022, R. 11, s. 65–88, <https://doi.org/10.5281/zenodo.7539189>
- Owen A.M., Coleman M.R., Boly M., Davis M.H., Laureys S., Pickard J.D., *Detecting awareness in the vegetative state*, „Science” 2006, vol. 313, s. 1402.
- Searle J.R., *Naturalizm biologiczny*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28 (1/I), s. 299–311.
- Searle J.R., *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2010.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 6, a. 1, t. 9, s. 148.
- Zembrzuski M., *Od zmysłu wspólnego do pamięci i przypominania. Koncepcja zmysłów wewnętrznych w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2015.

The significance of John Searle's biological naturalism

Abstract: This article presents John Searle's concept of the mind-body relation, which he calls biological naturalism, aiming to explain how the brain generates the mind. The author argues that the main obstacle is the dualistic language we use, along with its built-in cognitive errors. Abandoning this vocabulary leads to four core conclusions: (1) The mind has an irreducible first-person ontology and exists as a real feature of the physical world-reducing consciousness to brain processes would eliminate subjective perspective and treat it as an illusion. (2) Conscious states are nothing more than effects of lower-level neurobiological processes; the mind is not a separate substance with an independent existence. (3) Their origin is strictly correlated with the brain as a medium, and conscious states are properties of the central nervous system. (4) Conscious states, in all their richness, enter causal relations with the physical world.

Biological naturalism does not choose between monism and dualism, but seeks to move beyond this opposition, offering a perspective consistent with contemporary neuroscience.

Keywords: mind-body problem, biological naturalism, consciousness, neurobiological process, John Searle

About the Author

Rafał Tryścień – Dean of the Cognitive Science faculty and Lecturer at the Academy of Humanities and Economics in Łódź. He obtained his doctoral degree in philosophy based on his defended dissertation titled "Contemporary Discussions on Personal Identity". His research focuses on the issue of personal identity (conditions for the persistence of persons over time), contemporary concepts regarding the relationship between the mind and body within the framework of analytical philosophy of mind, and those undertaken within cognitive sciences. The author has participated in numerous scientific conferences, presenting the results of his research. The author's publications include works published in "Scientia et Fides", "Studia Theologica Pentecostalia", and various post-conference monographs.