

JOHN J. HALDANE

FILOZOFIA ANALITYCZNA I NATURA UMYŚLU:
CZAS NA PONOWNE ODRODZENIE?*

I

Jednym z najbardziej znaczących aspektów powojennej filozofii analitycznej, „szkoły”, która rozwinęła się w Wielkiej Brytanii, a następnie rozprzestrzeniła w świecie anglojęzycznym (i poza nim), był renesans *filozofii umysłu*. Odrodzenie to zawdzięczało bardzo wiele intelektualnej inspiracji Gilberta Ryle'a (w Oksfordzie)¹ i Ludwiga Wittgensteina (w Cambridge)². Na swój własny sposób obaj filozofowie bronili tego, co można byłoby określić mianem „personalizmu humanistycznego”. Obaj zmierzali do pokazania, że podmiotami stanów psychicznych i działań intencjonalnych są po prostu żyjące, aktywne byty ludzkie, funkcjonujące na ogół w kontekstach społecznych oraz w zgodzie z powszechnie zrozumiałymi zasadami rozumowania i zachowania.

Prof. JOHN J. HALDANE – University of St Andrews, UK.

* *Analytical Philosophy and the Nature of Mind: Time for Another Rebirth?*, w: *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*, eds. R. Warner, T. Szubka, Oxford: Blackwell 1994, s. 195-203. Artykuł ten opiera się częściowo na eseju *Incarnational Anthropology*, który znajduje się w zbiorze: *Human Beings*, ed. D. Cockburn, Cambridge: CUP 1991, s. 191-211.

¹ G. R y l e, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson 1949, i następne wydania broszurowe publikowane przez Penguin Books. [Czym jest umysł?, przeł. W. Marciszewski, Warszawa: PWN 1970].

² L. W i t t g e n s t e i n, *Philosophical Investigations*, przeł. na angielski G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1953, i dalsze przedruki [*Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1972].

Zważywszy na te personalistyczne początki, na ironię zakrawa to, że *obecnie* analityczna filozofia umysłu najbardziej faworyzuje naukowe i kartezjańskie modele umysłu – to znaczy takie, które traktują umysły jako organiczne maszyny obliczeniowe lub jako tajemnicze podmioty znajdujące się w zwykłych ciałach materialnych i sprawujące nad nimi kontrolę. Niewątpliwie ci, którzy w podejściu Wittgensteina dostrzegają głębię i *prawdę*, nie będą życzliwie nastawieni do sporej części współczesnej psychologii filozoficznej, uważając, że nie wyprowadziła ona odpowiednich wniosków z poprzednich krytyk kartezjanizmu i że tkwi w więzach naukowego poglądu na świat. Stanowiąc mniejszość, mogą oni szukać oparcia gdzie indziej, mając nadzieję wykazać, że opozycja w stosunku do naukowych i kartezjańskich sposobów myślenia nie jest żadną miarą czymś filozoficznie ekscentrycznym. Być może wyjaśnia to częściowo, dlaczego w Wielkiej Brytanii i Ameryce Północnej wzrasta zainteresowanie myślą „kontynentalną”, szczególnie tą, która ma związek z naturą bytów ludzkich. Wystarczy wspomnieć o zainteresowaniu, jakim cieszą się obecnie w tym rejonie Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty i Sartre⁵.

Innym powodem, który może skłaniać do wyjścia poza obecną ortodoksję, są daleko idące ograniczenia wprowadzane przez jej założenia doktrynalne. Prawdę powiedziawszy, każdy, kto jest dobrze odczytany we współczesnej analitycznej filozofii umysłu oraz zastanawia się nad tym, z czym się zapoznaje, będzie prawdopodobnie narażony na intelektualną klaustrofobię. Chociaż bowiem jest to obszar bardzo szerokich i intensywnych badań, to jednak osiągnęte wyniki są zastanawiająco ubogie. Uważa się, że granice tego, co jest tu możliwe, nie są od siebie zbyt oddalone, a wobec tego do dyspozycji ma się niewiele stanowisk, które zresztą – według mnie – nie są atrakcyjne. Sprowadzają się one w zasadzie do takiej lub innej postaci *fizyka- lizmu* oraz do takiej lub innej postaci *dualizmu*.

Nawet ta charakterystyka sugeruje szerszy zakres możliwości niż ten, który jest rzeczywiście uwzględniany. Większość uczestników współczesnych dyskusji przyjmuje jedną z wersji *dualizmu* własności. Wersje te różnią się między sobą przede wszystkim sposobem traktowania odpowiednich własności

⁵ Zob. np. następujące prace: D. C o o p e r, *Existentialism*, Oxford: Blackwell 1990; H. D r e y f u s, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1991; Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, eds. H. Dreyfus, H. Hall. Cambridge, Mass.: MIT Press 1982; S. M u l h a l l, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, London: Routledge 1990; P. C a w s, *Sartre*, London: Routledge & Kegan Paul 1979.

(czy nawet wszystkich). Chodzi o to, czy są one stwarzane czy też odkrywane, czy są redukowalne czy też *sui generis* itd. Niektórzy autorzy, np. John Searle, uważają, że własności mentalne są realne i że są fizycznymi własnościami mózgu⁴. Inni, jak Richard Swinburne⁵, również uważają je za realne, lecz dowodzą, iż są one całkowicie różne od czegokolwiek materialnego. Trzecia grupa autorów przyznaje, że *jeśli* istniałyby nieredukowalne cechy mentalne, *to* nie mogłyby one być fizyczne, ale woląc utrzymać integralność nauk fizykalnych, godzą się na tezę o nieistnieniu specyficznych właściwości psychicznych. W konsekwencji próbują pokazać, że to, co psychiczne, jest redukowalne do tego, co fizyczne, lub dowodzą, że jeśli redukcjonizm byłby skazany na niepowodzenie, to tym gorzej dla naszych potocznych sposobów myślenia o nas samych jako o podmiotach mających umysły.

Całkiem niedawno – i raczej wbrew tendencjom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych – ożyły realistyczne wersje dualizmu, chociaż ich skromne, kruche i niepewne wyniki nie stanowią tu odzwierciedlenia trwałych wytworów koncepcji platońskich, augustyńskich i kartezjańskich. Bardziej znaczący trend (zgodny z ogólnym nominalistycznym nastawieniem powojennej filozofii) wiąże się natomiast z różnymi postaciami *antyrealizmu*. Szczególnie wyróżniają się dzisiaj dwa takie stanowiska w filozofii umysłu, które odpowiadają podobnym tradycjom w metaetyce, a mianowicie *relatywizm* i *teoria błędu* (pogląd, że chociaż nasze przekonania o jakiejś dziedzinie mogłyby być obiektywnie prawdziwe, to jednak faktycznie takie nie są). Rozpowszechnioną wersją tego pierwszego stanowiska, którą znowu łatwo jest opisać za pomocą paralelnego poglądu w etyce, jest projektywizm. Według projektywizmu, skłonni jesteśmy z jakiegoś powodu przypisywać bytom ludzkim i niektórym innym obiektom (włączywszy w to zwierzęta i być może maszyny) liczne własności, które w *rzeczywistości* im nie przysługują. Można byłoby powiedzieć, parafrazując Hume'a⁶:

Weźmy jakieś zachowanie cielesne, co do którego panuje zgoda, iż jest wypowiedzią. Zbadajcie go i jego przyczyny we wszelkim możliwym oświetleniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny czy też takie istnienie realne, które byście nazywali *znaczeniem*. Jakkolwiek rzecz ujmiecie, to znajdziecie tylko poruszenia cielesne. Nie ma żadnego innego stanu faktycznego

⁴ J. S e a r l e, *Minds, Brains and Science*, London: Penguin Books 1989 [*Umysł, mózg i nauka*, przeł. J. Bobryk, Warszawa: PWN 1995].

⁵ R. S w i n b u r n e, *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press 1986.

⁶ Parafraza ta opiera się na: D. H u m e, *Treatise of Human Nature*, ks. III. cz. I [*Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Ł. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963, s. 258-259].

w tym wypadku. Znaczenie całkowicie wymyka się wam z rąk, póki rozważacie samo to działanie. Nie możecie go znaleźć, póki nie zwróćcie waszej refleksji ku własnemu swemu wnętrzu i nie znajdziecie reakcji, która budzi się w was w stosunku do tego zachowania.

Wielu ludzi opowiadających się za takim poglądem, jak Daniel Dennett, to projektywiści tylko w odniesieniu do pewnych klas zjawisk⁷. Są oni rzecznikami realizmu, jeśli chodzi o konstytutywne cechy fundamentu, na którym nabudowywane są własności uzależnione od reakcji. Prawdę mówiąc, sama metafora *projekcji* wymaga realizmu na jakimś poziomie; nie wydaje się bowiem możliwe, byśmy obracali się po prostu w sferze warstwowo ułożonych projekcji, w sferze samych tylko wyobrażeń. Z drugiej strony są tacy – należy do nich Hilary Putnam – którzy sądzą, że w takim połączeniu projektywizmu i realizmu, w odniesieniu do, powiedzmy, psychologii i fizjologii, nie dostrzega się wszystkich implikacji przynajmniej niektórych argumentów, które z początku mogły skłaniać ku projektywizmowi⁸. Często przyjmuje się na przykład, że niemożliwa jest spójna wykładnia koncepcji, iż przedmiotom przysługują własności niezależnie od naszego ich doświadczania lub ujmowania pojęciowego, czy też – co jest do tego zbliżone – że nie ma żadnego sensu myślenie o świecie pojętym w oderwaniu od określonych teorii lub praktyk, w obrębie których mówi się o rzeczach i ich cechach charakterystycznych. A zatem niektórzy utrzymują, że każde *filozoficzne* rozróżnienie między tym, co rzeczywiste, a tym, co stanowi projekcję, jest czymś błędnym. Dla obecnych celów wystarczy (choć nie jest to niekontrowersyjne) określić takie poglądy jako przykłady totalnego *relatywizmu pojęciowego*. Przy takim postawieniu sprawy nie ma potrzeby przypisywać pierwszeństwa jakiejś dziedzinie (choć niekoniecznie jest to zakazane). Nietrudno więc dostrzec, dlaczego dla tych, którzy poważnie traktują codzienną psychologię, lecz odpycha ich dualizm ontologiczny, pociągająca jest któraś z wersji tego poglądu.

W przeciwieństwie do ujęć, które traktują dziedzinę codziennej psychologii jako częściowo (lub całkowicie) ukonstytuowaną przez nasze reakcje emocjonalne i zainteresowania praktyczne, zwolennicy *teorii błędu* uważają pojęcia psychologiczne za wytwory błędnych hipotez wyjaśniających i podkreślają, że po prostu nie istnieją zjawiska, do których stosowałyby się te hipotezy: nie ma żadnych intencjonalnych stanów czy procesów. W świetle tej konkluzji

⁷ D. D e n n e t t. *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1987.

⁸ H. P u t n a m. *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1988.

można przyjmować, jak to czyni np. Paul Churchland, że *eliminatywizm* jest jedyną rozsądną opcją⁹. Niemniej jednak można też przyjąć, że niezależnie od owej pustki codziennej psychologii (i znacznej części także psychologii teoretycznej), nie możemy, lub nie powinniśmy, odrzucać naszych błędnych założeń. Ten pogląd ma w sobie coś z tragedii greckiej, gdyż przyjmuje, że znajdujemy się w stanie nieuleczalnego złudzenia. Z rozmaitych powodów, które szeroko wyłożyłem gdzie indziej i których nie będę obecnie powtarzać, uważam eliminatywizm i teorię błędu za całkowicie błędne i ostatecznie niezrozumiałe stanowiska¹⁰. Z ich rzecznikami jestem jednak do pewnego stopnia w zgodzie: gdyby projektywizm lub totalny relatywizm pojęciowy był najlepszą drogą do zachowania naszego potocznego widzenia nas samych jako osób, to wówczas lepiej byłoby powiedzieć, że mimo wszystko nasze pojmowanie samych siebie jest złudzeniem, chociaż być może złudzeniem, którego nie da się uniknąć.

Powodem podejrzliwości wobec tych form antyrealizmu może być to, że zawiera się w nich ogólna doktryna *kompatybilizmu*, który narażony jest na te same słabości, co jej bardziej szczegółowe wersje wprowadzone w związku z kwestią wolności i determinizmu. W wersjach tych twierdzi się, że koncepcja działania nieuwarunkowanego przez uprzednie przyczyny jest złudzeniem, lecz również utrzymuje się, że możemy uważać siebie za podmioty działania, nawet jeśli to, co robimy, jest rezultatem wcześniejszych zdarzeń, nad którymi nie mieliśmy żadnej kontroli. Założywszy np. metafizykę projektywistyczną, zachęca się nas do przekonania, że chociaż zdarzenie może być całkowicie zdeterminowane pod względem swych przyczyn, to jednak można go pojmować w sposób zezwalający na to, by było ono wolnym działaniem. Z pewnością możliwe jest przekonanie, że o tym, co zdeterminowane, można *pomyśleć* jako o czymś wolnym, lecz samo myślenie nie czyni tego wolnym, a więc w tych okolicznościach przekonanie to będzie fałszywe. Oczywiście, projektywista może odpowiedzieć, że według jego poglądu, samo to, że uwa-

⁹ P. Churchland, *Matter and Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1984, oraz *Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, suppl. vol. 62(1988), s. 209-221.

¹⁰ J. Haldane, *Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour: Understanding Folk*, tamże, s. 223-254 (odpowiedź Churchlandowi). Ten artykuł i artykuł Churchlanda są przedrukowane w: *Folk Psychology and the Philosophy of Mind*, eds. S. M. Christensen, D. R. Turner, Hillsdale, N.J.: Erlbaum 1993. Nasz spór był dalej kontynuowany. Zob. P. Churchland, *Theory, Taxonomy and Methodology: A Reply to Haldane's „Understanding Folk”*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 93(1993), s. 313-319, oraz J. Haldane, *Theory, Realism and Common Sense: A Reply to Paul Churchland*, tamże, s. 321-327.

żamy, iż coś ma charakter psychiczny, może wystarczać do tego, aby tak było, gdyż – według tego poglądu – reakcje *konstytuują* zjawiska. Wówczas jednak – jak sądzę – lepiej byłoby ujmować rzeczy tak, jak się rzeczywiście mają, powiadając, że jeśli chodzi o to, co *zaszło*, to było to coś zdeterminowanego, aczkolwiek możemy patrzeć na to tak, by nie brać tego pod uwagę.

Uwzględnwszy te krytyki *relatywizmu* i *teorii błędu*, można byłoby się spodziewać, że entuzjazm wywołają obecne wersje *realistycznego* dualizmu własności. Niemniej jednak znowu nie mogę zrozumieć, jak te wersje mogłyby być spójne, nie mówiąc już o tym, by były przekonujące. Niewątpliwie dostrzegają one realność tam, gdzie inne poglądy widziały złudzenia, lecz nie podają żadnego zrozumiałego wyjaśnienia, jak własności mentalne są powiązane z fizycznymi, a mówiąc dokładniej, jak dokonuje się *integracja* tych dwóch zbiorów własności. Niektórzy autorzy przyjmują pogląd, że nie da się tego powiązać z takimi powszechnymi założeniami, jak np. to, że myśl może oddziaływać przyczynowo, i szukają ratunku w jakiejś postaci *epifenomenalizmu*, w koncepcji głoszącej, że zdarzenia mentalne są biernymi produktami ubocznymi działalności neurofizjologicznej. Trudno nie uważać, że stanowisko takie poniosło klęskę, jeśli ma ono być próbą opisu nas samych, zgodnego ze świadectwem doświadczenia i refleksji. Jeśli istnienie zjawisk psychicznych nie wpływa w żaden sposób na bieg zdarzeń, to znajdujemy się już bliżej, niż dalej, stanowiska teoretyka błędu. Ta konkluzja jednak, podobnie jak wniosek nieograniczonej teorii błędu, tak bardzo nie zgadza się z danymi, które stanowią motywację dla filozofii umysłu, że trudno ją traktować jako odpowiedź na pytanie: jaka jest nasza natura jako podmiotów myślących i działających?

Ponadto współczesne wersje dualizmu własności mają zwyczaj wiązać go z fizykalistycznym monizmem substancjalnym. Skłania to do położenia dodatkowego nacisku na słówko „nasza” w powyższym pytaniu, gdyż refleksja sugeruje, że istnieje ciągły psychofizyczny podmiot myślenia i działania. Neodualista skłonny jest wymienić ludzkie ciało lub jakąś jego część, np. mózg, jako coś, z czym związany jest ów podmiot, lecz te sugestie obfitują w trudności pojęciowe i epistemologiczne, i wcale nas to nie przybliży do zrozumienia, jak subiektywność mogłaby być własnością bytu, któremu tożsamość substancjalną nadaje jego natura fizyczna.

II

Dotychczas podałem katalog błędów. Nasuwa się w związku z tym pytanie: jak wobec tego filozofia analityczna powinna zmierzać do zrozumienia umysłu i jego relacji do materii? Podkreśliłbym tu wartość uwzględnienia innych nurtów w tradycji filozofii zachodniej. Wymieniłem wcześniej autorów „kontynentalnych”, którzy w taki czy inny sposób nawiązują do bardzo nowatorskich badań austriackiego filozofa, Franza Brentana. To właśnie on zapoczątkował koncepcję, że specyficzna dla tego, co mentalne, jest *intencjonalność*: wszystkie fenomeny mentalne mają treść lub są „o” czymś (nawet jeśli to, do czego się odnoszą, nie istnieje poza świadomością myślącego)¹¹. Aż do niedawna badania aktów intencjonalnych były prowadzone w dużej mierze jedynie przez tych, którzy kontynuowali Husserlowski program *fenomenologii*. Obecnie jednak intencjonalność znajduje się w centrum analitycznej filozofii umysłu i ta zmiana zaowocowała nowymi i płodnymi sposobami myślenia o naturze tego, co psychiczne.

Chciałbym jednak, aby dalszym krokiem było wykorzystanie tradycji dociekań filozoficznych, która sięga poza Husserla i Brentana. „Wprowadzenie” intencjonalności przez Brentana było w rzeczywistości ponownym przywołaniem koncepcji, która odgrywała centralną rolę w neoarystotelesowskiej, scholastycznej psychologii (którą Brentano znał, jako wychowanek seminarium duchownego). Rozwijając uwagi Arystotelesa z *De anima*, Tomasz z Akwinu i inni autorzy mówili o myślach, które mają byt intencjonalny (*esse intentionale*), oraz wiązali możliwość tego sposobu istnienia z naturą intelektu jako czynną władzą żyjących bytów ludzkich. Sugeruje to sposób rozumienia umysłu wiążący się z ogólnym ujęciem naszej natury jako pewnego rodzaju istot żywych oraz otwierający perspektywy dla dalekosiężnej antropologii filozoficznej, która nie jest ani mechanistyczna, ani eteryczna, lecz ma coś wspólnego z personalistycznymi punktami widzenia Wittgensteina i Husserla¹².

Dokonując przeglądu faworyzowanych obecnie opcji w filozofii umysłu, zauważyłem, że większość projektywistów i (realistycznych) dualistów własności to moniści, jeśli chodzi o podłoże lub nośnik atrybutów psychicznych. Monizm ten jest materialistyczny w sensie, jaki przypisuje się dzisiaj termino-

¹¹ F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, ed. by L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul 1973.

¹² Zob. dalszą dyskusję w: J. Haldane. *Understanding Folk. Psychoanalysis. Cognitive Psychology and Self-Consciousness*. w: *Mind. Psychoanalysis and Science*, eds. P. Clark. C. Wright. Oxford: Blackwell 1988, s. 113-139; t e n ż e: *Incarnational Anthropology*.

wi „fizykalizm”. Kiedy czyta się dzieła tych filozofów – a prawdę mówiąc, przeważającej części autorów z tej dziedziny – trudno się oprzeć ironicznej myśli, że w takim lub w innym stopniu, pozostają oni pod wpływem zniekształconych wersji dwóch arystotelesowskich idei. Pierwszą z nich jest dystynkcja *substancja-atrybut*, a drugą rozróżnienie *forma-materia*.

Powiada się niekiedy, np. w związku z rozważaniami nad doktryną transsubstancjacji, że scholastycy średniowieczni traktowali własności jako metafizyczną „skórę” okrywającą przedmioty, którym one przysługują. Z historycznego punktu widzenia jest to całkowicie nietrafne i bardzo mocno zniekształca stanowisko scholastyczne, wypracowane na podstawie lektury Arystotelesa. Wszelako od czasów Locke’a, szczególnie wśród filozofów anglojęzycznych, narastała tendencja do tego, aby myśleć o substancjach i własnościach, wzorując się na modelu przedmiotu i jego powłoki.

Przyjąwszy założenie materialistyczne, można być bardziej skłonny do upodabniania owej rzekomej relacji do tej, jaka zachodzi między przedmiotem a powłoką lub okryciem, które leży na powierzchni tego przedmiotu. Tak jak można dodawać dalsze warstwy, dzięki czemu charakter powierzchni ulega różnorodnym zmianom, zależnym częściowo od natury poprzedniej powierzchni, tak też – przy tym sposobie myślenia – własności są układane (przez Naturę) jedne na drugich na podstawowym nośniku, a charakter danej warstwy jest częściowo zdeterminowany przez to, co leży poniżej. Ten prosty obraz najlepiej ujmuje sens znacznej części współczesnych rozważań nad *superweniencją*, szczególnie w związku z psychicznymi aspektami bytów ludzkich. Zgodnie z tym obrazem jest tak, że w warstwie chemicznej znajduje się *coś*, co wpływa na warstwę zwierzęcą (lecz w stopniu, który nie pozwala mówić o ścisłej determinacji), a warstwa zwierzęca oddziałuje z kolei na osadzoną na niej warstwę psychiczną. Mówiąc inaczej, lecz w sposób, który nie jest bynajmniej bardziej zadowalający, to, co psychiczne, jest „superwenientne” w stosunku do tego, co biologiczne, a to z kolei jest „superwenientne” w stosunku do tego, co chemiczne. (Etymologia sugeruje tu, że termin ten dokładnie odpowiada relacji, na której określenie jest on obecnie używany, a mianowicie charakteryzującej się tym, że jedna warstwa „nakłada się” na drugą).

Nie będę się zatrzymywał na wadach tego obrazu ani na tym, jak wykorzystuje się dzisiaj ideę superweniencji. Warto jednak zauważyć, że gdyby Arystotelesowi i Tomaszowi z Akwinu udało się ją pojąć, byłiby najprawdopodobniej zaskoczeni. Na pewno nie chodziło im o taki sposób rozumienia relacji substancja-atrybut. Według nich być substancją to być rzeczą, której pewne własności są dla niej (metafizycznie) konstytutywne, a inne, np. położenie i określona szybkość ruchu, mogą jej przysługiwać w danym momencie,

lecz nie w innym. Jest czymś oczywistym, że w tradycji arystotelesowskiej, wyjąwszy szczególne przypadki, nie ma sensu myśleć (nawet metaforycznie), że własności, istotne lub przypadłościowe, układają się w „warstwy” na powierzchni rzeczy, którym one przysługują.

Kolejnym znakiem różnicy między wyrafinowanym neoarystotelizmem, jaki prezentuje Tomasz z Akwinu, a wieloma współczesnymi autorami jest sposób pojmowania *materii*. Niewykluczone, że przedstawiciele obu tradycji mogliby powiedzieć, iż byt ludzki ma kompozycję materialną, lecz w ich ustach znaczyłoby to coś całkowicie odmiennego. Powiedziałem wcześniej, że w obecnym użyciu rozróżnienie substancja–atrybut sugeruje, że jeśli można byłoby odsłonić podstawowy nośnik warstw psychicznej, biologicznej i chemicznej, które składają się na byt ludzki, to pozostałoby jeszcze „coś”. Pytanie „co?” spotkałoby się obecnie prawdopodobnie z odpowiedzią: „bryła lub inna jakość materii”. Taki sposób mówienia pokazuje, że pierwotne *filozoficzne* pojęcie materii, skorelowane z pojęciem formy czy natury, uległo zmianie, ustępując miejsca pojęciu *empirycznemu* (lub, co jest bardziej mylące, za pojęciem filozoficznym zaczęło się kryć pojęcie empiryczne). Tymczasem Tomasz z Akwinu uważał, że materię najlepiej pojmować (gdą rozwiązuje się zagadnienia filozoficzne) nie jako rodzaj doświadczalnie dostępnego materiału, lecz jako metafizyczny aspekt substancji, bez względu na to, czy będą to policzalne rzeczy, czy jakieś mierzalne ilości. Dla Tomasza z Akwinu twierdzenie, że byt ludzki ma konstytucję materialną, jest bezspornie prawdziwe tylko w tym sensie, że jest to substancja, czyli jednostkowa, rzeczywista, żyjąca natura, różnorodnie działająca, która stoi w opozycji do tego, co jest zwykłą możliwością życia, daną nam wtedy, kiedy rozważamy naturę ludzką jako taką.

Abstrakcyjnie pojęta materia jest możliwością przyjmowania form, a forma jest zasadą aktualizującą, tym, co sprawia, że coś jest taką właśnie rzeczą. Ani materia, ani forma nie mogą istnieć poza jednostkową substancją, której konkretne istnienie wzajemnie określają. Rozważmy w związku z tym następujący fragment z dociekań Tomasza nad metafizyką stwarzania:

Augustyn bowiem potraktował nieuformowanie materii jako brak wszelkiej formy. Wówczas jednak nie można powiedzieć, że nieuformowana materia była czasowo wcześniejsza czy to w stosunku do jej formowania, czy rozdzielenia. Jeśli chodzi o formowanie, jest to jasne. Jeśli bowiem materia nieuformowana byłaby wcześniejsza pod względem trwania, byłaby już w akcie: to bowiem suponuje trwanie, ponieważ kresem stwarzania jest byt w akcie. Tym zaś, co jest w akcie, jest forma. Powiedzieć więc, że materia poprzedza formę, to powiedzieć, że byt jest w akcie bez aktu: a to jest sprzeczność. Nie można też powiedzieć, że (materia) miała jakąś formę wspólną, a dopiero później doszły do niej rozmaite formy,

które ją różnicują. [...] Stąd należy powiedzieć, że materia pierwsza ani nie była stworzona bez formy, ani pod jedną wspólną formą, lecz (że była stworzona) pod formami różnymi¹³.

W sensie metafizycznym materia jest możliwością przyjmowania form. (Twierdzenie to można porównać z koncepcją, że przestrzeń jest warunkiem istnienia przedmiotów materialnych). Rzecz jasna, nie wynika z tego, że każda jednostkowa substancja, która realizuje tę możliwość, jest materialna w dzisiejszym sensie. Jeśli tak jest, możemy rozważyć ewentualność, że empiryczna materia związana jest tylko z jednym sposobem możliwości, ta sama zaś forma lub zasada determinująca może być zrealizowana na różne (lecz powiązane) sposoby, stosownie do różnych gatunków możliwości. A ponadto ta realizacja może być jednoczesna¹⁴.

Zapuszczam się tu na nieznane obszary, gdzie prawdopodobnie pojawi się wiele problemów filozoficznych. W postępowaniu tym kryje się jednak sugestia, że podejmując wysiłek zrozumienia, jak to jest możliwe, że istnieją myślące, działające podmioty, warto chyba powrócić do idei wcześniejszej tradycji, która mimo wszystkich swych innowacji, jest w dalszym ciągu w dużym stopniu nieznana filozofom analitycznym. Byłoby bardzo dobrze, gdyby ten powrót doprowadził do kolejnego renesansu filozofii umysłu.

Przetłóżył Tadeusz Szubka

Słowa kluczowe: metafizyka, filozofia umysłu, filozofia analityczna, dusza, tomizm

Key words: metaphysics, philosophy of mind, analytic philosophy, soul, thomism

¹³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Ia. q. 66, a. 1. [Przekład cytowanego fragmentu – prof. Piotr Jaroszyński].

¹⁴ Koncepcja ta analizowana jest w J. Haldane, *Brentano's Problem*. „Grazer Philosophische Studien”, 35(1989), s. 1-32; t e n ż e, *Incarnational Anthropology*; t e n ż e. *Mind – World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge*, w: *Reality, Representation, and Projection*, eds. J. Haldane, C. Wright, New York: OUP 1993, s. 15-37.