

## MIEJSCE PANPSYCHIZMU WE WSPÓŁCZESNYCH DEBATACH NAD UMYŚLEM<sup>1</sup>

– Jacek Jarocki –

**Abstrakt.** Celem artykułu jest zaprezentowanie współczesnych odmian panpsychizmu, czyli stanowiska metafizycznego, zgodnie z którym przynajmniej część fundamentalnych własności świata ma charakter umysłowy. Mimo swojej popularności w historii filozofii, w dominującej obecnie tradycji analitycznej pogląd ten uważany jest za nienaukowy. Jednakże w obliczu nierozwiązywalnych jak dotąd trudności z wyjaśnieniem umysłu, panpsychizm coraz częściej traktuje się jako poważnego kandydata na poprawną teorię metafizyczną. W swoim artykule proponuję możliwie szeroką definicję panpsychizmu, a następnie wskazuję, w jakich punktach mogą się różnić jego odmiany. W dalszej części wyróżniam dwie motywacje do przyjęcia panpsychizmu: akceptację prawa ciągłości albo uznanie istnienia własności wewnętrznych. W przedostatnim paragrafie wymieniam problemy panpsychizmu, z których głównym jest tzw. problem kombinacji. W zakończeniu sugeruję, że mimo trudności panpsychizm staje się coraz popularniejszą koncepcją, która ma swoje miejsce we współczesnych debatach nad umysłem.

**Słowa kluczowe:** metafizyka świadomości, panpsychizm, problem umysł/ciało, antyredukcjonizm, monizm fundamentalny, David Chalmers, William James.

Published online: 19 December 2018

Panpsychizm to pogląd metafizyczny, zgodnie z którym przynajmniej niektóre fundamentalne własności świata mają charakter umysłowy. Choć stanowisko to przez wieki cieszyło się mniejszą lub większą popularnością, tradycja analityczna na ogół odnosiła się do niego krytycznie. Zaskakiwać może zatem fakt, że w ostatnich dwudziestu latach obserwuje się rosnące zainteresowanie tą koncepcją, zwłaszcza w kontekście debat toczonych w filozofii umysłu. Celem tego artykułu jest odpowiedź na pytanie, jakie są tego przyczyny oraz czy panpsychizm ma szansę stać się szerzej uznawaną opcją we współczesnych debatach nad metafizyką umysłu.

---

Jacek Jarocki  
Wydział Filozofii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Al. Raławickie 14  
20-950 Lublin  
e-mail: jacekjarocki@kul.pl

<sup>1</sup> Publikację zrealizowano w ramach grantu Preludium nr 2015/17/N/HS1/02178 (Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona) przyznanego przez Narodowe Centrum Nauki. Pragnę podziękować prof. dr. hab. Piotrowi Gutowskiemu oraz dr. Marcinowi Iwanickiemu za cenne sugestie zgłoszone do wcześniejszych wersji tego artykułu.

Aby osiągnąć ten cel, zamierzam dokonać przeglądu współczesnych odmian panpsychizmu<sup>2</sup>. Zaczę od zaproponowania najbardziej ogólnej jego definicji, by na tym tle przedstawić przyjmowane dziś odmiany tego stanowiska (par. 1). Następnie wskażę dwa główne motywy skłaniające do akceptacji panpsychizmu, czyli argument z prawa ciągłości oraz argument z własności wewnętrznych (par. 2). W dalszej części omówię problemy tego stanowiska, z których najistotniejszy jest tzw. problem kombinacji (par. 3). W zakończeniu postaram się zasugerować, dlaczego – pomimo zarzutów niezgodności z wiedzą naukową oraz intuicją – panpsychizm ciągle cieszy się popularnością (par. 4).

## 1. Panpsychizm czy panpsychizmy?

Minione sto lat to w filozofii umysłu okres rozkwitu teorii, z których zdecydowana większość redukuje zjawiska umysłowe do zjawisk materialnych, takich jak zachowania lub procesy mózgowy. Jednak ostatnie trzy dekady znamionuje stopniowe odchodzenie od stanowisk redukcjonistycznych. Dzieje się tak głównie za sprawą argumentów antymaterialistycznych – Franka Jacksona argumentu z luki epistemicznej, Josepha Levine’a argumentu z luki eksplanacyjnej czy różnych odmian argumentu z pojmovalności, wysuwanych najpierw przez Saula Kripkego, a później przez Davida Chalmersa. W obliczu trudności z wyjaśnieniem świadomości, zwłaszcza tzw. świadomości fenomenalnej i jej przedmiotów, czyli *qualiów*, zasugerowano wiele stanowisk bardziej umiarkowanych, takich jak nieredukcyjny fizykalizm, dualizm własności czy różne teorie oparte na relacji emergencji. Wszystkie te ujęcia łączy jednak to, że przyczyny własności umysłowych upatrują one w czymś, co nie jest potencjalnie lub aktualnie umysłowe.

Na przeciwległym krańcu znajduje się klasyczny kartezjański dualizm, który zakłada istnienie substancjalnych umysłów, oddziałujących przyczynowo ze światem fizycznym. Jego przyjęcie pozwala wprawdzie uniknąć wyprowadzania własności mentalnych z czegoś nieumysłowego, ale zarazem popada w ostry konflikt z naukowym obrazem świata, postuluje bowiem kategorię bytów niematerialnych, których oddziaływanie na fizyczne uniwersum wprost neguje powszechnie respektowane założenie przyczynowego domknięcia dziedziny fizycznej, czyli tezę, zgodnie z którą każdy element przyczynowego łańcucha fizycznych skutków oraz przyczyn może mieć wyłącznie charakter fizyczny<sup>3</sup>.

Nic dziwnego, że w obliczu braku zadowalających teorii filozofowie poszukują stanowisk umiarkowanych, łączących zalety obu ujęć, a zarazem unikających ich problemów. Za takie stanowisko uważa się niekiedy panpsychizm, który postuluje wprawdzie, że własności umysłowe mają charakter fundamentalny, ale zarazem traktuje je jako naturalny składnik świata, będący członem fizycznych relacji przyczynowych. To właśnie ów nieredukcyjny charakter przy jednoczesnej możliwości pogodzenia z naturalistycznym obrazem świata ma kluczowy wpływ na rosnącą popularność panpsychizmu we współczesnych debatach nad umysłem.

---

<sup>2</sup> Pomijam tu panpsychizm, który pojawia się u zdeklarowanych procesualistów (Alfreda Whiteheada, Charlesa Hartshorne’a). Choć niektórzy panpsychiści (np. Galen Strawson) skłaniają się ku procesualizmowi, to w większości są substancjalistami, co pozwala na omówienie ich myśli bez konieczności referowania technicznych zagadnień filozofii procesu.

<sup>3</sup> Zob. Kim (2008): 92.

Panpsychizm jest wszelako stanowiskiem o długiej tradycji filozoficznej<sup>4</sup>. Pogląd do niego zbliżony znaleźć można już u jońskich filozofów przyrody, którym przypisuje się hylozoizm, czyli przekonanie, że materia obdarzona jest cechą życia (również psychicznego). Po niemal całkowitym zaniku w średniowieczu, swoisty powrót przeżywał on w epoce nowożytnej, kiedy najpierw zainteresowali się nim niektórzy uczeni Renesansu (np. Tommaso Campanella), a następnie wprost opowiedział się za nim m.in. Gottfried Leibniz<sup>5</sup>. W XX wieku przetrwał za sprawą pojedynczych, ale wpływowych filozofów, takich jak William James czy Thomas Nagel, a także procesualistów – Alfreda Northa Whiteheada i Charlesa Harstshorne’a. W ciągu ostatnich dwudziestu lat zaobserwować można jego zwiększoną popularność. Zaczęła się ona wraz z wydaniem książki Galena Strawsona *Mental Reality*<sup>6</sup>, zaś swoje apogeum osiągnęła, kiedy we wpływowej książce *Świadomy umysł* jako jedno z możliwych rozwiązań zaakceptował je David Chalmers<sup>7</sup>. Obecnie jest to stanowisko intensywnie rozwijane i szeroko komentowane, pojawia się również w rozmaitych odmianach, które różnią się zarówno pod względem motywacji, jak i konsekwencji.

Pomimo wewnętrznego zróżnicowania tej koncepcji, najszersza możliwa definicja panpsychizmu mogłaby brzmieć następująco:

Panpsychizm to pogląd metafizyczny, zgodnie z którym co najmniej część własności, które konstytuują świat na poziomie fundamentalnym, ma przynajmniej potencjalnie charakter psychiczny.

Ta definicja pozwala wyodrębnić cztery główne pytania, różnicujące poszczególne odmiany panpsychizmu. W pierwszej kolejności można pytać, czy własności psychiczne występują na poziomie fundamentalnym powszechnie, czy ich występowanie jest ograniczone<sup>8</sup>. Ponieważ powyższa definicja dopuszcza obie te interpretacje, pojawia się wątpliwość, czy nie jest zbyt szeroka. Przedrostek *pan-* zdaje się stawiać wymóg, by własności psychiczne były w ścisłym sensie powszechne. Argumentować jednak można – co wydają się implicite zakładać autorzy niektórych definicji panpsychizmu – iż najważniejszą częścią tego poglądu jest uznanie własności psychicznej za fundamentalną<sup>9</sup>. Zatem naczelną tezę panpsychisty brzmi, iż owa własność psychiczna nie jest cechą czy własnością logicznie superwenującą lub mocno emergentną na odpo-

---

<sup>4</sup> Jego historyczny przegląd proponuje Skrbina (2005).

<sup>5</sup> Niekiedy panpsychizm przypisuje się Baruchowi Spinozie, ale w tej sprawie nie ma jasności. Przeciwnie stanowiska odnośnie do tej kwestii zajmują Della Roca (2006): 194 oraz Gut (2011): 178.

<sup>6</sup> Zob. Strawson (1994). W latach 80. panpsychizmu bronił Timothy Sprigge, ale wpływ jego prac był stosunkowo niewielki.

<sup>7</sup> Zob. Chalmers (2010): 480–493.

<sup>8</sup> Niezwiązane bezpośrednio z panpsychizmem jest pytanie, co stanowi poziom fundamentalny. Większość panpsychistów uznaje stanowisko, które Sam Coleman nazywa koncepcją mikropozio-  
mową (*smallism*) i której celem jest „wynioskowanie natury najmniejszych komponentów świata, założywszy, że to, jaki ów świat jest, wraz ze wszystkim, co istnieje, jest określone przez własności i ustrukturyzowanie tych komponentów” – Coleman (2009): 84. Przeciwnego zdania jest jednak Philip Goff (2017), dla którego fundamentalnym bytem jest Wszechświat – stanowisko to nazywa kosmopsychizmem. Por. też par. 3 tego artykułu.

<sup>9</sup> Zob. Seager, Allen-Hermanson (2010), którzy piszą: „niektóre wersje tej doktryny [panpsychizmu] traktują umysł jako relatywnie rzadkie i wyjątkowe zjawisko we Wszechświecie” (tłumaczenie – J.J.). Por. też Chalmers (2015): 246.

wiednio ustrukturyzowanym substracie materialnym<sup>10</sup>. Wprost przeciwnie: występuje ona już na poziomie fundamentalnym – i choć nie musi być powszechna, to jako taka ma charakter nieredukowalny. Ścisłej rzecz biorąc, w języku współczesnych debat nad fizykalizmem superweniencyjnym można powiedzieć, że panpsychizmem będzie każdy pogląd (za wyjątkiem dualizmu kartezjańskiego), w którym własności psychiczne nie będą a priori lub a posteriori wynikać z własności niepsychicznych.

Pytanie powiązane z powyższą kwestią dotyczy relacji własności umysłowych do własności materialnych. Wskazać można co najmniej trzy takie relacje. W pierwszym wypadku można przyjąć, że istnieją fundamentalne własności czysto materialne, ale oprócz nich występują również fundamentalne własności czysto umysłowe. Pogląd taki byłby odmianą dualizmu własności, co przy założeniu pochodzenia własności z substancji o takim samym charakterze, prowadzi do dualizmu substancji. Dobłą egemplifikacją takiego stanowiska jest opracowana przez Karla Poppera i Johna Ecclesa teoria psychonów<sup>11</sup>. Drugi pogląd głosiłby, że każdy egzemplarz własności fundamentalnej ma charakter zarazem fizyczny i umysłowy. Takie ujęcie (o ile różnicę w owym charakterze rozumie się ontologicznie) można nazwać teorią podwójnego aspektu, której dziś broni Thomas Nagel<sup>12</sup>. Wreszcie ostatnia odpowiedź brzmiałaby, że własnościom psychicznym nie towarzyszą żadne inne własności fundamentalne. Stanowisko takie tożsame jest z immaterializmem. W historii akceptował je m.in. Leibniz, w ostatnich dekadach bronili go Timothy Sprigge i John Foster, dziś zaś nie wyklucza go Chalmers<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Pojęcia superweniencji logicznej oraz mocnej emergencji wymagają uściślenia. Pierwsze można wyjaśnić, odwołując się do kryteriów metafizycznych lub epistemicznych. Zgodnie z kryterium metafizycznym, fakty wyższego poziomu B superwenują logicznie na faktach niższego poziomu A, kiedy pojawienie się faktów A pociąga na mocy konieczności logicznej pojawienie się faktów B. Natomiast zgodnie z kryterium epistemicznym fakty B superwenują logicznie na faktach A, kiedy pełna wiedza o faktach A pozwala wyprowadzić a priori pełną wiedzę na temat faktów B. Oba warunki są względnie niezależne, tzn. można odrzucać warunek epistemiczny, ale przyjmować warunek metafizyczny. Natomiast przez mocną emergencję rozumie pogląd metafizyczny, zgodnie z którym fakty B, będące faktami emergentnymi na faktach A, stanowią prawdziwą nowość pod kątem cech lub własności; ponadto zachodzenia owej nowości nie można wyjaśnić, lecz jedynie zaakceptować „z naturalną pobożnością”, jak ujmuje to Samuel Alexander (1920): 62. Tak rozumiana emergencja przeciwstawiana jest słabej emergencji, gdzie własności czy cechy faktów B emergentnych na faktach A są zaskakujące lub niespodziewane, przy czym te poznawcze wnioski nie udaremniają bynajmniej możliwości wyjaśnienia, w jaki sposób wynikają one z faktów A. Pojęcie superweniencji logicznej klarownie objaśnia Chalmers (2010): 76–78, zaś omówienie podziału na emergencję słabą i mocną można znaleźć w Chalmers (2006) (podobny podział proponuje również Strawson (2006)).

<sup>11</sup> Popper, Eccles (1977). W tym miejscu powrót może zarzut, że definicja panpsychizmu, która obejmuje również dualizm substancji, nie jest definicją panpsychizmu. Uważam jednak, że ta konkluzja jest niesłuszna, bowiem taka odmiana dualizmu nie ma prawie nic wspólnego ze stanowiskiem kartezjańskim. Ponadto taki dualizm nabierze o wiele bardziej panpsychistycznej formy, kiedy zdamy sobie sprawę, jak powszechne są przeżycia psychiczne. Jeżeli każdemu dendrytowi w mózgu odpowiadałby jeden psychon (jak chce Eccles (1992): 7321–7322), otrzymalibyśmy ogromną liczbę psychonów w jednym ludzkim mózgu, nie mówiąc już o mózgach innych ludzi, ssaków i zwierząt w ogóle. Tak rozumiany dualizm jest o wiele bardziej panpsychistyczny niż mogłoby się pierwotnie wydawać, co potwierdza fakt, iż – inaczej niż stanowisko Kartezjusza – musi on stawić czoła problemowi kombinacji. Podobną obronę przed tego typu zarzutem proponuje Adams (2013): 734.

<sup>12</sup> Nagel (1997a): 221–236.

<sup>13</sup> Zob. Sprigge (1983), Foster (2008), Chalmers (2015): 265. Część filozofów nie rozstrzyga tej kwestii ze względu na ograniczenia poznawcze co do fundamentalnej natury świata.

Następnie należy rozstrzygnąć, czy fundamentalne własności są psychiczne wyłącznie aktualnie, czy również potencjalnie. Rzecz jasna, autorzy przyjmujący stanowisko aktualistyczne nie są zobowiązani, by utrzymywać, że cząstki elementarne, np. elektron, obdarzone są takim samym życiem psychicznym jak złożone organizmy ludzkie czy zwierzęce. Fakt ten podkreślał już Leibniz, który przypisywał monadom różny stopień percepcji i tylko niektóre traktował jako obdarzone samoświadomością<sup>14</sup>. Są jednak filozofowie, dla których również tak osłabiony wniosek jest zbyt mocny. Należy do nich Chalmers, który uznaje pogląd, nazywany przez niego panprotopsychizmem – przyjmuje on, że rozwinięte własności psychiczne są ugruntowane we własnościach o charakterze protopsychicznym, które dopiero za sprawą odpowiedniego ustrukturyzowania, a więc na właściwym stopniu złożoności, stają się pełnoprawnymi stanami psychicznymi<sup>15</sup>. Koncepcja ta pod wieloma względami przypomina monizm neutralny, zwłaszcza jeżeli przyjmie się – jak dopuszcza Chalmers – że własność protomentalna nie jest ani mentalna, ani fizyczna<sup>16</sup>. Jednak nie wszyscy panpsychiści zgodzą się na taki pogląd. Galen Strawson argumentuje na przykład, że tego typu podejście zakłada możliwość mocnej emergencji, która jego zdaniem nie pozwala adekwatnie wyjaśnić świadomości<sup>17</sup>. W takim wypadku panprotopsychizm, w którym własność podstawowa pozbawiona jest cech psychicznych, ma charakter redukcyjny, nie jest zatem formą panpsychizmu.

Ostatnia wreszcie kwestia dotyczy tego, jak rozumie się własności psychiczne. W najnowszej literaturze najczęściej definiuje się je jako *qualia*, czyli jakościowe stany świadome, charakteryzowane przez to, jak to jest je mieć<sup>18</sup>. Odmianę panpsychizmu, która postuluje, iż bytami wszechobecnymi są *qualia*, nazywa się paneksperymentalizmem (*panexperientialism*). Na ogół pogląd ten uważa się dziś za najbardziej źródłową formę panpsychizmu, przez co oba te terminy najczęściej traktuje się synonimicznie<sup>19</sup>. W założeniu ma on podkreślać, że tym, co istnieje powszechnie nie są całe umysły ze wszystkimi zdolnościami poznawczymi, lecz jedynie stany fenomenalne<sup>20</sup>.

Stanowisko to jest jednak problematyczne. Otóż wydaje się, że doświadczenia zawsze mają posiadacza, czyli są czyjeś. Tym samym paneksperyentaliści zdają się być zobowiązani do przyjęcia, że powszechne jest również istnienie podmiotów doświadczenia, czyli pierwszoosobowych punktów widzenia, które są w stanie doznawać. Ponieważ podmioty te są proste, muszą być one metafizycznie pierwotne. Niektórzy filozofowie istotnie uznają taki warunek za zasadny – pogląd, który stwierdza, że własnościami umysłowymi są właśnie te punkty widzenia nazywa się niekiedy pansubiektywizmem

<sup>14</sup> Leibniz (1969): 299. Rodzi to jednak pytanie, jakie doświadczenia mają niższe organizmy czy przedmioty mikropoziomu – w tej kwestii panpsychiści (np. Chalmers (2015): 252) zazwyczaj przyznają się do niewiedzy.

<sup>15</sup> Ibidem: 259–261.

<sup>16</sup> Ibidem: 260, 264.

<sup>17</sup> Strawson (2006): 23.

<sup>18</sup> Skrótową, ale instruktywną charakterystykę świadomości fenomenalnej we współczesnej literaturze filozoficznej proponuje Dąbrowski (2013): 35–39.

<sup>19</sup> Jak zauważa Skrbina (2007), „tylko paneksperyentalizm zasługuje, aby uznać go za prawdziwy panpsychizm” (tłumaczenie – J.J.). Pojęcia te traktują synonimicznie m.in. Strawson (2015): 201 oraz Chalmers (2015): 247.

<sup>20</sup> Z taką intencją terminu tego używa Rosenberg (2004): 91, a wcześniej Griffin (1998): 78.

(*pansubjectivism*). Zasadne wydaje się przypisanie go Leibnizowi oraz Nagelowi, zaś jego obronę na gruncie fizyki kwantowej przeprowadził Michael Lockwood<sup>21</sup>.

Przeciwnego zdania jest grupa filozofów twierdzących, że teza pansubiektywistów stwarza problemy i jest narażona na ataki, przez co w miarę możliwości powinno się unikać postulowania wielości podmiotów doświadczenia<sup>22</sup>. Z tego też względu zajmują oni bardziej procesualistyczne podejście i uznają, że wprawdzie jest konieczne, aby doświadczenie miało podmiot, ale nie wynika z tego logicznie, że musi być on prosty<sup>23</sup>. Oznacza to, że podmiot może być sumą doświadczeń, które – przyporządkowane do niego – stają się uświadomione. Wynika stąd, że niezależnie od podmiotu istnieć mogą nieuświadomione jakości (*qualities*), różne od doświadczanych własności fenomenalnych (*phenomenal properties*). Pogląd taki określa się jako koncepcję powszechnego istnienia jakości (*panqualityism*). Wydaje się, że takie stanowisko miał na myśli James mówiąc o doświadczeniu istniejącym niezależnie od strumienia świadomości oraz Russell, gdy pisał o wrażeniach konstytuujących perspektywę i biografię. Dziś tezy tej broni przede wszystkim Coleman, przychyła się do niej również Chalmers<sup>24</sup>.

Przedstawione wyżej podziały wskazują, iż panpsychizm to stanowisko wewnętrznie zróżnicowane i podatne na różne interpretacje. Ponownie jednak warto podkreślić, że jego najważniejszą myśl można streścić w krótkim dictum: stany świadomości stanowią własność fundamentalną. Powyższe analizy nie ujawniły jednak najistotniejszego faktu: dlaczego niektórzy z tak dużym zaangażowaniem bronią tego twierdzenia.

## 2. Dlaczego panpsychizm?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto wprowadzić podział panpsychizmów ze względu na motywację, która prowadzi do uznania tej koncepcji. Przy zastosowaniu tego kryterium wyróżnić można panpsychizm motywowany jakąś formą prawa ciągłości oraz panpsychizm, do uznania którego prowadzi tzw. monizm fundamentalny<sup>25</sup>.

Panpsychizm motywowany prawem ciągłości został najjaśniej wyrażony przez Leibniza i brał się z dwóch silnych przekonań, wciąż bronionych przez współczesnych zwolenników tego podejścia. Zgodnie z pierwszym przekonaniem, świadomość (rozumiana jako zdolność postrzegania) jest nieredukowalnym faktem występującym w świecie<sup>26</sup>. Oznacza to, że obdarzone percepcją byty – zwane przez Leibniza monadami – muszą znajdować się na fundamentalnym poziomie rzeczywistości. Drugie przekonanie zostało sformułowane jako tzw. prawo ciągłości, które głosi, że w przyrodzie nie

---

<sup>21</sup> Zob. Leibniz (1969): 300; Nagel (1997b): 39 oraz Lockwood (1989): 177, gdzie stwierdza on, iż świat jest „sumą perspektyw”.

<sup>22</sup> Zob. Coleman (2012): 149. Racją za tą tezę jest potencjalny zarzut, który brzmiałby, że w obliczu problemów z wyjaśnieniem świadomości, hipostazuje się ją na cały Wszechświat.

<sup>23</sup> W tym miejscu jednak pojawiają się problemy pojęciowe pomiędzy procesualistami a tymi, którzy inspirowani są procesualizmem. Zasadne wydaje się bowiem nazwanie Whiteheada pansubiektywistą (zob. Wiehl (1993): 17), podczas gdy zainspirowani jego stanowiskiem filozofowie zajmują pozycję całkowicie odwrotną, która podmiot doświadczenia sprowadza do poznawczej fikcji.

<sup>24</sup> Zob. Coleman (2012), Chalmers (2015): 271–272.

<sup>25</sup> Podobny podział proponuje Sprigge (1998): 195–196.

<sup>26</sup> Leibniz (1969): 301.

ma żadnych gwałtownych cięć. Istnieje zatem łańcuch świadomych monad, postępujący od monady najjaśniejszej postrzegającej (Boga) do monad prawie całkowicie pozbawionych świadomości, w stanie podobnym do drzemki czy śpiączki.

Oba przekonania były podzielane przez niektórych późniejszych filozofów. William James, jeden z najważniejszych obrońców subiektywności, który stanowczo negował wszelkie próby jej redukcji, pisał:

Systematyczne odrzucenie przez naukę osoby jako warunku zdarzeń, owo bezwzględne przekonanie, że w samym rdzeniu i istotnej naturze nasz świat jest całkowicie bezosobowy, może okazać się za jakiś czas największym błędem, wywołującym zdziwienie naszych potomków [...]<sup>27</sup>.

Nie mniej jednoznacznie opowiada się on za prawem lub – jak James woli go nazywać – postulatem ciągłości, którego obronę przypisuje również znanym uczonym swoich czasów, Johnowi Tyndalowi i Herbertowi Spencerowi (nota bene bardziej niż Leibnizem zainspirowanych odkryciami Charlesa Darwina)<sup>28</sup>. Sam zaś wyraża ten pogląd wprost, kiedy pisze: „Jeśli ewolucja ma działać gładko, to świadomość w jakiejś postaci musiała być obecna od samego początku rzeczy. Widzimy, że co bystrzejsi filozofowie ewolucyjni tam ją właśnie umiejscawiają”<sup>29</sup>. Panpsychizm Jamesa, zwany teorią pyłu umysłowego, pod wieloma względami przypomina teorię podwójnego aspektu.

Każdemu atomowi [...] musi towarzyszyć połączony z nim pierwotny atom świadomości. I tak jak atomy materii poprzez łączenie kształtują ciała i mózgi, tak mentalne atomy, za sprawą analogicznego procesu nagromadzania, przechodzą w większe świadomości, przejawiające się w nas czy w zwierzętach. [...] Zgodnie z tym poglądem, istnieć musi nieskończona liczba świadomości, wyznaczana przez stopnie skomplikowania struktur, tworzonych przez pierwotny pył umysłowy (*mind-dust*)<sup>30</sup>.

Choć zatem inspirowany naukowym empiryzmem i teorią ewolucji pogląd Jamesa jest krańcowo różny od metafizycznych spekulacji Leibniza, obaj filozofowie dochodzą do tych samych wniosków, dotyczących zarówno natury rzeczywistości, jak i ciągłości jej porządku<sup>31</sup>.

W latach 80. XX wieku pogląd ten ponownie wrócił do łask za sprawą Thomasa Nagela, który również broni teorii podwójnego aspektu<sup>32</sup>. Punkt wyjścia stanowi dla niego fakt istnienia pierwszoosobowego punktu widzenia, który – oporny na próby

---

<sup>27</sup> James (1896): 888. Cyt. za: Gutowski (2011): 84.

<sup>28</sup> James (1890): 148. Prócz tego warto wymienić również Williama Clifforda: zob. Seager, Allen-Hermanson (2010). Empiryczne aplikacje prawa ciągłości można też rozumieć jako przykłady rozumowania przez analogię: por. Feigl (1960): 32.

<sup>29</sup> Ibidem: 149 (wyróżnienie Jamesa). Cyt. za Gutowski (2011): 166.

<sup>30</sup> James (1890): 149–150, tłumaczenie – J.J.

<sup>31</sup> Jestem zdania, że James był również panpsychistą w swej późnej filozofii radykalnego empiryzmu, teza ta wymaga jednak głębszej analizy, której nie mogę w tym miejscu przeprowadzić.

<sup>32</sup> Nagel (1997b): 39.

redukcji – każe orzec, iż „rzeczywistość nie jest tylko rzeczywistością obiektywną, a każda obiektywna koncepcja rzeczywistości musi przyznawać się do swej niezupełności”<sup>33</sup>. Zatem wbrew dominującym tendencjom w filozofii analitycznej, nie sposób zredukować pierwiastka subiektywnego do obiektywnych teorii na temat materii. Z drugiej jednak strony, nie oznacza to przyjęcia antynaturalizmu, nawet bowiem „jeżeli sądzimy, że prawdziwa koncepcja świata umysłu musi uznawać nieredukowalnie subiektywny charakter umysłu, to musimy jednak znaleźć dla umysłu miejsce w świecie, którego częścią jest również świat fizyczny”<sup>34</sup>. Dlatego też, podobnie jak James, Nagel przyjmuje, że świadomość jest obecna już na poziomie atomowym, na którym nie ma charakteru rozwiniętego, lecz jedynie protomentalny; w wersji rozwiniętej występuje ona dopiero na etapie organizmów żywych<sup>35</sup>.

Dopełnienie tego typu argumentacji, opartej na prawie ciągłości, możemy znaleźć w *Świadomym umyśle* Chalmersa, w którym autor stwierdza, że świadomość pojawia się tam, gdzie najprostsza informacja (rozumiana zerojedynkowo). Aby „ten pogląd wydawał się mniej ekscentryczny”<sup>36</sup>, proponuje on następujący argument. Wiemy, że jesteśmy świadomi, podobnie jak psy i myszy. Podobną fenomenologię powinniśmy również zapewne przypisać rybom i ślimakom. Tu jednak można zapytać: „gdy schodzimy na skali do ryb i ślimaków przez proste sieci neuronowe, aż do termostatów, w którym momencie świadomość powinna zaniknąć?”. Chalmers odpowiada: „zanim fenomenologia całkowicie zaniknie, przypuszczalnie stanie się jakąś maksymalnie prostą fenomenologią”<sup>37</sup>. To zaś oznacza, że świadomość przebiega przez wszystkie poziomy organizacji materii.

Mimo historycznej popularności, tego typu argumentację trudno uznać za mocną. Najpoważniejszym zarzutem względem niej jest to, że zasada ciągłości ma charakter wysoce spekulatywny, przez co broniony w ten sposób panpsychizm „wydziela mdlący zapach czegoś przyrządzonego w metafizycznym laboratorium”<sup>38</sup>. Co więcej, koncepcję tę łatwo oskarżyć o nienaukowość, wskazując na analogiczne przypadki w historii nauki. Podobnie jak fakt, że nie potrafiliśmy wyjaśnić genezy i rozwoju życia, nie powinien prowadzić do witalizmu, tak fakt, że nie umiemy dociec genezy i rozwoju świadomości, nie powinien sugerować, iż prawdziwy jest panpsychizm. Ostatecznie zatem może okazać się, że panpsychizm wynika z niezrozumienia, jak materia jest w stanie wygenerować stany świadome – tego typu argument poznawczy jest słaby, zwłaszcza w zestawieniu z konkretnymi danymi, których dostarczają nauki szczegółowe<sup>39</sup>.

Bardziej obiecująca jest wersja panpsychizmu oparta na monizmie fundamentalnym – i to właśnie ona jest dziś najbardziej rozpowszechniona<sup>40</sup>. Monizm fundamentalny jest stanowiskiem zaadaptowanym z filozofii Bertranda Russella najpierw przez Grovera

---

<sup>33</sup> Ibidem: 34.

<sup>34</sup> Ibidem: 37.

<sup>35</sup> Ibidem: 62–63.

<sup>36</sup> Chalmers (2010): 482.

<sup>37</sup> Ibidem: 483.

<sup>38</sup> Nagel (1997b): 62.

<sup>39</sup> Taki kontrargument wysuwa Miłkowski (2011): 36. Argument ten zastosować można zresztą wobec większości ujęć nieredukcyjnych.

<sup>40</sup> Zob. Chalmers (2015); Nagel (2008); Strawson (1994), (2015); Coleman (2006), (2009); Goff (2017).



Maxwella, potem przez Simona Blackburna, a następnie przez Galena Strawsona i Davida Chalmersa<sup>41</sup>. Najogólniej rzecz ujmując, monizm fundamentalny odwołuje się do podziału na dwa rodzaje własności: kategoryczne i dyspozycyjne lub – w innej terminologii – wewnętrzne i zewnętrzne<sup>42</sup>. Własności dyspozycyjne (zewnętrzne) odgrywają określone role przyczynowe, zaś własności kategoryczne są bazą dla owych ról. Aby wyjaśnić tę dystynkcję, Blackburn podaje przykład zegara. Jego dyspozycyjną funkcją jest pokazywać właściwą godzinę, ale wykonywana przez niego funkcja jest możliwa dzięki wewnętrznym mechanizmom, stanowiącym kategoryczną bazę dla tejże funkcji<sup>43</sup>. Analogicznie – własności zewnętrzne można charakteryzować przyczynowo (jakie coś jest, jak działa), zaś własności wewnętrzne określają istotę danej rzeczy (czym jest to, co działa).

Zgodnie z argumentacją Russella, podział na własności dyspozycyjne i kategoryczne dotyczy także poznania naukowego<sup>44</sup>. Fizyka na przykład świetnie potrafi charakteryzować cząstki elementarne zewnętrznie, czyli przez to, jak się zachowują lub jakie właściwości przejawiają, nie stwierdza natomiast nic o tym, czym owe cząstki w istocie, a więc wewnętrznie, są. To zaś prowadzi Russella do uznania, iż „fizyka sama w sobie jest niezwykle abstrakcyjna i odsłania jedynie matematyczne charakterystyki przedmiotów, którymi się zajmuje”<sup>45</sup>. Naturalny wydaje się argument, że skoro wyjaśnienie przeżyć świadomych napotyka na problemy, to być może tym, co odgrywa dyspozycyjne role, o których mówi nauka, są kategoryczne własności, które konstytuują nasze doświadczenie. Stąd też nazwa „monizm fundamentalny”: choć ludzkie poznanie odbywa się niejako na dwóch płaszczyznach – dotyczących struktur zewnętrznych i własności wewnętrznych – możliwa jest unifikacja obrazu świata poprzez stwierdzenie, że na poziomie fundamentalnym za obie te płaszczyzny odpowiada jedna i ta sama własność. Russell, jako monista neutralny, przyjmuje, że owa własność nie jest ani fizyczna, ani umysłowa, lecz fakt nieredukowalności doświadczenia jednoznacznie sugeruje, że taką właśnie, doświadczeniową naturę musi ona mieć.

Przyjęcie monizmu fundamentalnego można uzasadnić dwojako. Chalmers, a za nim część współczesnych filozofów dopuszcza go jako wniosek rozumowania do najlepszego wyjaśnienia. W obliczu argumentów antimaterialistycznych i przy niechęci dla dualizmu substancji w stylu kartezjańskim, monizm fundamentalny wydaje się przekonującym stanowiskiem, które łączy naturalizm z nieredukcyjnym potraktowaniem świadomości<sup>46</sup>. Rozwiązanie to jest jednak niedoskonałe, gdyż prowadzi do sporów o to, czy własności fundamentalnej nie można nazwać fizyczną, a całego stanowiska – odmianą fizykalizmu. Jak postulują Daniel Stoljar i Barbara Montero, możliwe, iż obecne

---

<sup>41</sup> Maxwell (1979); Blackburn (1990); Strawson (1994): 43–105; Chalmers (2010): 265–270.

<sup>42</sup> W rzeczywistości podziały te przeprowadzane są bardziej subtelnie, zaś podziałów kategoryczne i dyspozycyjne oraz wewnętrzne i zewnętrzne nie traktuje się jako tożsamy. Prócz tego wprowadza się jeszcze podział na własności strukturalne i niestrukturalne oraz relacyjne i nierelacyjne. Komplikacje te pomijam, gdyż nie są one kluczowe dla toku wywodu.

<sup>43</sup> Zob. Blackburn (1990): 62.

<sup>44</sup> Zob. zwłaszcza Russell (1927), (1939).

<sup>45</sup> Russell (1927): 12, tłumaczenie – J.J.

<sup>46</sup> Chalmers (2015): 252 traktuje panpsychizm jako heglowską syntezę w obliczu sporu pomiędzy dualizmem motywowanym argumentami z pojmovalności a materializmem motywowanym problemem przyczynowania mentalnego.

rozumienie tego, co fizyczne jest niedoskonałe, ale przyszłe odkrycia pozwolą na wypracowanie takiej definicji tego, co fizyczne, które pozwoli wyjaśnić świadomość<sup>47</sup>. Głównym problemem Chalmersa jest zatem odwołanie się do niewiedzy – jeżeli uznamy, że nie mamy poznawczego dostępu do fundamentalnej natury rzeczywistości, to nie możemy twierdzić, że nie jest ona fizyczna w jakimś niestandardowym sensie tego słowa<sup>48</sup>.

Druga motywacja do przyjęcia monizmu fundamentalnego jest znacznie silniejsza, zaś jej podstawą jest radykalny empiryzm, broniony przez samego Russella, a dziś przez Strawsona. Zgodnie z tą koncepcją nasze poznanie ogranicza się wyłącznie do tego, co doświadczane. W takim wypadku nie ma podstaw, by sądzić, iż istnieje cokolwiek fizycznego lub – ściślej – cokolwiek, co nie jest doświadczeniem. Przy tym poglądzie panpsychizm jest jedyną dostępną opcją. Oczywiście ujęcie to nie wyklucza, że istnieje coś, co nie jest doświadczeniem (np. materia), ale ponieważ o tym niedoświadczonym aspekcie świata nie możemy mieć co do zasady żadnej wiedzy, twierdzenie, że można do niego zredukować doświadczenie jest „najdziwniejszą rzeczą, jaka kiedykolwiek pojawiła się nie tylko w filozofii, ale i w całej historii ludzkiej myśli”<sup>49</sup>. Postulat prymatu doświadczenia nad teoretycznymi konstruktami tworzonymi na jego podstawie często łączy się z przekonaniem o tym, iż współczesny spór umysł/ciało jest pseudoproblemem opartym na błędnej alternatywie. Przyjmując bowiem przeciwstawne kategorie ciała i umysłu, generuje się problem relacji między nimi. Tymczasem drugi człon tej relacji to coś, o czym nie można mieć żadnej wiedzy. Jak zauważa Strawson, „nie ma żadnego dobrego powodu, byśmy uważali, że wiemy cokolwiek o tym, co fizyczne, co powodowałoby jakikolwiek problem w utożsamieniu zjawisk umysłowych ze zjawiskami fizycznymi”<sup>50</sup>. Celnie postawiony problem doświadczenia powinien przebiegać między tym, co doświadczane i tym, co niedoświadczane, przy czym – rzecz jasna – o drugiej z tych własności nie da się wiele powiedzieć, przynajmniej bez dodatkowych założeń co do relacji między nimi.

Radykalny empiryzm w ogóle kwestionuje istnienie materii, a tym samym wyklucza fizykalistyczne interpretacje monizmu fundamentalnego. Choć wydawać by się mogło, że jest to pogląd mocny lub cokolwiek egzotyczny w filozofii, poważnie brali go pod uwagę Rudolf Carnap oraz Willard Van Quine<sup>51</sup>. Obaj oni porzucili jednak ten program ze względów czysto praktycznych uznawszy, że język fizykalny okazuje się bardziej wydajny przy opisie świata. Cena takiego podejścia jest jednak wysoka, ozna-

---

<sup>47</sup> Zob. Stoljar (2001); Montero (2010). Chalmers (2015): 256 sugeruje, że rozstrzygnięcie, czy stanowisko to można nazwać fizykalizmem, ma charakter czysto werbalny.

<sup>48</sup> Z podobnym problemem borykał się Russell, który – choć twierdził, że musi istnieć ścisły związek pomiędzy tym, co istnieje, a tym, co dane empirycznie – przyznawał, iż zdarzenia w świecie „mogą być takie, jak zachodzą w nas, ale mogą być również zupełnie inne, całkowicie przekraczając naszą wyobraźnię” (1975): 13 (tłumacze – J.J.). Związana z monizmem fundamentalnym niewiedza nie pozwala konkluzywnie uzasadnić żadnego stanowiska metafizycznego.

<sup>49</sup> Strawson (2008): 6, tłumaczenie – J.J.

<sup>50</sup> Strawson (2015): 178, tłumaczenie – J.J.

<sup>51</sup> Zob. Carnap (2005): 16 oraz Quine (1999): 13–17 dla dopuszczalności języka fenomenalistycznego, a także 267–272 i 298–302 dla (pragmatycznego) uznania prymatu języka fizykalnego na mocy „decyzji ontologicznej”.

cza ono bowiem rezygnację z roszczenia do prawdziwości i prowadzi do antyrealizmu oraz pragmatyzmu. A zatem mimo iż jest ono logicznie dopuszczalne, część filozofów bez wątpienia je odrzuci<sup>52</sup>.

### 3. Krytyka panpsychizmu

Choć panpsychizm krytykuje się ze względu na domniemaną nienaukowość oraz sprzeczność z intuicją, trudno wskazać jednoznaczne argumenty przeciw niemu. W tym rozdziale zaprezentuję trzy problemy, na które panpsychista może, jak się zdaje, przekonująco odpowiedzieć i jeden stanowiący istotną trudność. Przy tej okazji jasne stanie się, do przyjęcia jakich tez istotnie zmusza akceptacja panpsychizmu.

Część argumentów przeciwko panpsychizmowi ma charakter *reductio ad absurdum*. Czasami wskazuje się, że panpsychizm zakłada, iż rzeczy nieożywione, takie jak stoły, kamienie, a nawet elektrony, muszą być obdarzone świadomością podobną do ludzkiej, co jest niedorzeczne. Wprawdzie pogląd ten brzmi absurdalnie, ale panpsychista może na niego prosto odpowiedzieć. Otóż panpsychizm ani nie zakłada, ani nie pociąga takiej tezy. Wprost przeciwnie: większość jego zwolenników będzie zdania, że doświadczenia obecne na poziomie fundamentalnym mają charakter bardzo prosty, przez co różnią się one od przeżyć dostępnych ludziom czy innym organizmom żywym. Panpsychista może zatem niesprzecznie głosić, że żaden przedmiot mikroskali nie jest obdarzony ani pełną subiektywnością (lub w ogóle nie posiada jej jako stały podmiot, jeżeli przyjmie się koncepcję powszechnego istnienia jakości), ani doświadczeniami zbliżonymi do ludzkich. Niestety, taka pozornie zadowalająca strategia generuje dalsze trudności, wymaga bowiem wskazania, czym są owe doświadczenia mikropoziomowe – jeżeli nie przypominają one tych, które występują w bogatej fenomenologii człowieka lub przedstawicieli innych gatunków, rodzi to pytanie, czy spełniają swoją funkcję eksplanacyjną. Odpowiedź na nie wymaga zaś opisu doświadczeń mikropoziomu, którego panpsychiści albo nie proponują, albo przyznają, iż jego podanie jest obecnie niemożliwe.

Zarzut nienaukowości bierze się najczęściej z przekonania, że panpsychizm podważa twierdzenia neurobiologii, chemii czy fizyki. Wydaje się jednak, iż jest to przeświadczenie błędne, zwłaszcza w świetle monizmu fundamentalnego, zgodnie z którym żadna z tych nauk nie stwierdza, czym są badane rzeczy, a jedynie w jakie interakcje wchodzi oraz jak korelują z doświadczeniem. Panpsychiści nie przeczą, że mózgi odpowiadają za świadomość – nie zgadzają się jedynie, że mają one charakter wyłącznie materialny i twierdzą, że muszą być złożone, podobnie jak i cały świat, z budulca, który ma charakter psychiczny. W rzeczy samej panpsychizm zmienia niewiele w naukowym obrazie świata. Jedyna zmiana dotyczyłaby powołania nowego obszaru badawczego zajmującego się powiązaniem opisu struktur i sposobów działania z występującymi u podstaw bytami, które te struktury i działania konstytuują.

Poważniejszy problem stanowi metafizyczny idealizm, nie bez przyczyny ściśle związany z radykalnym empiryzmem. Na ogół uważa się, że teza, iż w świecie występuje

---

<sup>52</sup> Zob. np. Chalmers (2009): 119, który, choć przejawia sympatię dla pewnych form antyrealizmu, stanowisko Carnapa uznaje za zbyt radykalne, a przez to niemożliwe do przyjęcia.

tylko to, co doświadczane, nie tylko podważa prawa nauki dotyczące obiektywnego świata, ale również neguje najbardziej zdroworozsądkowe przekonania. Choć panpsychizm opiera się niekiedy na skrajnym empiryzmie, to jednak niektóre jego wersje (panprotopsychizm oraz teoria podwójnego aspektu) nie zobowiązują do przyjęcia idealizmu. Ponadto jest to stanowisko, którego na różne sposoby starają się uniknąć również aktualistyczni panpsychiści odwołujący się do monizmu fundamentalnego. Russell na przykład twierdził, że dostatecznym dowodem na istnienie niedoświadczeniowej rzeczywistości jest występowanie poza umysłem (ściślej: poza perspektywą) poprzedników przyczynowych, które wywołują dane doświadczenie<sup>53</sup>. Również i dziś celem wielu panpsychistów jest powiązanie ludzkiego doświadczenia z jego źródłem w zewnętrznym świecie<sup>54</sup>. Oczywiście program ten daleki jest od realizacji i można podnosić wątpliwości, czy ma on w ogóle szanse odnieść sukces. Niemniej jednak fakt ten zdaje się dowodzić, iż idealizm jest dla większości panpsychistów niezadowolający, co pozwala przypuszczać, że próby jego uniknięcia będą ważnym elementem teoretycznego dopracowania tej koncepcji.

Zasadny wydaje się natomiast tzw. problem kombinacji, niekiedy zwany problemem kompozycji, specyficznie powiązany z panpsychizmem. Można go wyrazić w pytaniu: skoro proste własności umysłowe rozsiane są po całym świecie, w jaki sposób konstytuują one bogate doświadczenie konkretnej osoby? Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem, że nasze doznania są nie tylko subtelne oraz złożone, ale również że każde z nich wchodzi w skład większej psychologicznej jedności. Dzięki tej obserwacji wiemy, że „świadomość nie jest (...) rozsmarowana niczym porcja dżemu na kromce chleba, lecz występuje w postaci dyskretnych jednostek”<sup>55</sup>.

Trudności tej świadomy był już James<sup>56</sup>. Najnowsza literatura zawiera wiele analiz tego problemu, jednak większość zaproponowanych rozwiązań uważa się za niesatysfakcjonujące. David Chalmers w ostatnim czasie poświęcił temu zagadnieniu sporo miejsca i wprowadził wiele subtelnych podziałów konkludując, że problem kombinacji występuje na kilku różnych płaszczyznach, które wymagają niezależnego rozstrzygnięcia<sup>57</sup>. Zgodnie z jego ujęciem można mówić o trzech problemach kombinacji. W pierwszym wypadku problem stanowi sposób konstytuowania spójnego makropodmiotu przez wielość mikropodmiotów, przy czym obowiązuje on dla tych odmian panpsychizmu, które dopuszczają istnienie trwałych podmiotów. W drugim przypadku trudność tkwi w konstytuowaniu przez proste doświadczenia złożonego spectrum prze-

<sup>53</sup> Z drugiej jednak strony trudno uznać propozycję Russella za satysfakcjonującą. Zauważa on bowiem: „byłoby rzeczą możliwą (...) nadać odmienny bieg rozumowaniu, czyniąc materię strukturą złożoną z jednostek psychicznych. Nie jestem zupełnie pewny, że pogląd taki byłby fałszywy” – Russell (1939): 343. Dalej dekretuje on jednak: „jestem organicznie niezdolny do wiary, że słońce nie istnieje w dni, kiedy jest zupełnie zakryte przez chmury” – ibidem: 344. Tego typu deklarację trudno nazwać jednak argumentacją.

<sup>54</sup> Jako przykład można podać najnowsze, niepublikowane jeszcze badania Strawsona mające na celu powiązanie tego, co dane w doświadczeniu, z tym, co stanowi jego podłoże. W taką stronę zmierzały również prace Jamesa przerwane przez jego śmierć – zob. James (2004): 111.

<sup>55</sup> Searle (2010): 153. Występujące tu „dyskretne jednostki” to konwencja tłumacza, który oddał tak frazę „discrete units”, którą można być może lepiej przełożyć jako „odrębne jednostki” (tak definiuje ów termin Coleman (2012): 145).

<sup>56</sup> Zob. James (1890): 160.

<sup>57</sup> Zob. Chalmers (2016).

żyć fenomenalnych, którego doświadczamy; zagadnienie to dotyczy w szczególności panprotopsychizmu, w którym rozwinięte własności fenomenalne są konstytuowane przez różne nie tylko pod kątem stopnia, ale również natury własności protomentalne. Ostatnia odsłona problemu kompozycji dotyczy natomiast różnicy pomiędzy strukturą mikro- i makropoziomową. Zgodnie ze stanowiskiem monizmu fundamentalnego, skoro własności fizyczne i fenomenalne są dwoma sposobami poznania jednej i tej samej własności, to ich mikrostruktura musi być izomorficzna. Tymczasem na makropoziomie struktura ta jest niewspółmierna na tyle, iż generuje praktycznie niemożliwy do przezwyciężenia dualizm. W tej sytuacji pojawia się pytanie – na które panpsychiści nie mają odpowiedzi – skąd bierze się ta różnica<sup>58</sup>. Choć Chalmers wkłada wiele wysiłku zarówno w drobiazgową analizę problemów kombinacji, jak i proponowanych rozwiązań, ostatecznie konkluduje on: „być może ograniczenia, jakie nakłada problem kombinacji są na tyle mocne, że wyzwaniu, jakie ten problem stanowi, nie da się podołać”<sup>59</sup>. Z drugiej strony nie uważa on tego problemu za wykluczający panpsychizm jako dobre rozwiązanie problemu świadomości, lecz jako trudność możliwą do przezwyciężenia<sup>60</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że powstają również takie próby odpowiedzi na problem kombinacji, które angażują szersze teorie metafizyczne. Taką wysoce spekulatywną, ale możliwą do przyjęcia próbą rozwiązania problemu kombinacji jest uznanie, że fundamentalny poziom rzeczywistości stanowią nie cząsteczki mikropoziomu, ale cały wszechświat. Tego rodzaju numeryczny monizm przyjmuje dziś Philip Goff<sup>61</sup>. Zgodnie z jego poglądem, zwanym kosmopsychizmem, „wszechświat to jeden i jedyny byt fundamentalny, który jest świadomym umysłem; wszystkie inne świadome umysły istnieją jako częściowe aspekty kosmosu”<sup>62</sup>. Choć na szczegółowe zreferowanie tej koncepcji nie ma w tej pracy miejsca, jest ona przykładem teoretycznego wysiłku uwiarygodnienia panpsychizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że w ocenie Chalmersa wszelkie próby rozwiązania problemu kombinacji przypominają „zonglowanie siedmioma piłeczkami z obiema rękami związanymi za plecami”<sup>63</sup>.

#### 4. Zakończenie

W powyższym artykule starałem się zaprezentować współczesne oblicza panpsychizmu. W tym celu zaproponowałem definicję tego stanowiska, omówiłem jego warianty, wskazałem motywy jego akceptacji, a wreszcie główne wyzwania, przed którymi stoi.

---

<sup>58</sup> Sytuację komplikuje fakt, że dla każdego z trzech problemów kombinacji można podać również wersję argumentu z pojmovalności, który zdaniem Chalmersa obowiązuje przy dyskusji z materializmem. Oznacza to, że w każdym z powyższych przypadków można pojąć występowanie struktur mikropoziomowych bez zjawisk makropoziomowych, co – idąc tropem oryginalnego argumentu Chalmersa – sugeruje, że relacja między nimi ma charakter przygodny. Tymczasem, aby problem kombinacji istotnie wyeliminować, należałoby wskazać, że powiązania między problematycznymi relacjami mikro i makro mają charakter logicznie konieczny.

<sup>59</sup> Chalmers (2016): 44, tłumaczenie – J.J.

<sup>60</sup> Chalmers (2015): 269.

<sup>61</sup> Zob. Goff (2017).

<sup>62</sup> Ibidem: 186, tłumaczenie – J.J.

<sup>63</sup> Chalmers (2016): 44, tłumaczenie – J.J.

Mimo technicznych trudności oraz wbrew temu, co sądzą jego przeciwnicy, panpsychizm może być „rzetelnym i eleganckim konkurentem na polu ontologii”<sup>64</sup>. Stanowi on nie tylko jedno z możliwych do przyjęcia rozwiązań problemu świadomości, ale jest wręcz z konieczności pociągany przez empiryzm.

Odpowiedź na tytułowe pytanie o miejsce panpsychizmu we współczesnych debatach nad umysłem brzmi zatem, iż pogląd ten stanowi syntezę naturalistycznych stanowisk redukcyjnych oraz nieredukcyjnego, ale zarazem antynaturalistycznego dualizmu substancji. Choć trudno zaprzeczyć, że generuje problemy – z problemem kombinacji na czele – jego pochojna krytyka wydaje się słabo uzasadniona. Stąd też powyższe rozważania można podsumować słowami Sama Colemana: „Trudności panpsychizmu nie mają charakteru metafizycznego. Są to raczej problemy w zrozumieniu i akceptacji tego stanowiska przez filozofów”<sup>65</sup>.

## Bibliografia

- Adams R.M. (2013), *Consciousness, Physicalism, and Panpsychism*, „Philosophy and Phenomenological Research” 86 (3): 728–735.
- Alexander S. (1920), *Space, Time, and Deity*, t. 2, Macmillan, London.
- Blackburn S. (1990), *Filling in Space*, „Analysis” 50 (2): 62–65.
- Carnap R. (2005), *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, tłum. A. Koterski, IFIS PAN, Warszawa.
- Coleman S. (2006), *Being Realistic – Why Physicalism May Entail Panexperientialism*, „Journal of Consciousness Studies” 13 (10–11): 40–52.
- Coleman S. (2009), *Mind under Matter*, [w:] *Mind That Abides. Panpsychism in the new millennium*, D. Skrbina (red.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia: 83–107.
- Coleman S. (2012), *Mental Chemistry: Combination for Panpsychists*, „Dialectica” 66 (1): 137–166.
- Chalmers D. (2006), *Strong and Weak Emergence*, [w:] *The Re-Emergence of Emergence*, P. Clayton, P. Davies (red.), Oxford University Press, Oxford: 244–256.
- Chalmers D. (2009), *Ontological Anti-Realism*, [w:] *Metametaphysics. New Essays on the Foundation of Ontology*, D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), Clarendon Press, Oxford: 77–129.
- Chalmers D. (2010), *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010.
- Chalmers D. (2015), *Panpsychism and Panprotopsyism*, [w:] *Consciousness in the Physical World*, T. Alter, Y. Nagasawa (red.), Oxford University Press, Oxford: 246–276.
- Chalmers D. (2016), *The Combination Problem for Panpsychism*, [w:] *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, G. Bruntrup, L. Jaskolla (red.), Oxford University Press, Oxford: 19–47.
- Dąbrowski A. (2013), *Podstawowe rodzaje świadomości we współczesnej filozofii naturalistycznej*, „Diametros” 36: 27–46.
- Della Roca M. (2006), *Spinoza's Metaphysical Psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to Spinoza*, D. Garret (red.), Cambridge University Press, Cambridge: 192–266.
- Eccles J. (1992), *Evolution of Consciousness*, „Proceedings of the National Academy of Sciences USA” 89: 7320–7324.

---

<sup>64</sup> Coleman (2009): 83.

<sup>65</sup> Ibidem, tłumaczenie – J.J.

- Feigl H. (1960), *Mind-Body, Not a Pseudoproblem*, [w:] *Dimensions of Mind*, S. Hook (red.), New York University Press, New York: 24–36.
- Foster J. (2008), *A World for Us. The Case of Phenomenalist Idealism*, Oxford University Press, Oxford.
- Goff P. (2017), *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press, Oxford.
- Griffin D. (1998), *Unsnarling the World-Knot*, University of California Press, Berkeley.
- Gut P. (2011), *Spinoza o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Gutowski P. (2011), *Nauka, filozofia, życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- James W. (1890), *The Principles of Psychology*, t. 1, Macmillan and Co., London.
- James W. (1896), *Address of the President before the Society for Psychological Research*, „Science” 77 (3): 881–888.
- James W. (2004), *Z wybranych problemów filozofii: początek wprowadzenia do filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Zielona Sowa, Kraków.
- Kim J. (2008), *Mit nieredukcyjnego materializmu*, tłum. P. Gutowski, T. Szubka, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), IFIS PAN, Warszawa: 76–97.
- Leibniz G.W. (1969), *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, PWN, Warszawa: 295–317.
- Lockwood M. (1989), *Mind, Brain and the Quantum: The Compound “I”*, Blackwell, Oxford.
- Maxwell G. (1979), *Rigid Designators and Mind-Brain Identity*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science” 9 (9): 365–403.
- Miłkowski M. (2011), *Jak udawać dualistę, wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (1): 27–45.
- Montero B. (2010), *A Russellian Response to the Structural Argument Against Physicalism*, „Journal of Consciousness Studies” 17 (3–4): 70–83.
- Nagel T. (1997a), *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa.
- Nagel T. (1997b), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa.
- Nagel T. (2008), *Związek psychofizyczny*, tłum. R. Poczobut, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), IFIS PAN, Warszawa: 394–441.
- Popper K., Eccles J. (1977), *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer Verlag, Berlin.
- Quine W.V. (1999), *Słowo i przedmiot*, tłum. T. Baszniak, Aletheia, Warszawa.
- Rosenberg G. (2004), *A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World*, Oxford University Press, Oxford.
- Russell B. (1927), *The Analysis of Matter*, Kegan Paul, London.
- Russell B. (1939), *Zarys filozofii*, tłum. J. Hosiasson, Wydawnictwo J. Przeworskiego, Warszawa.
- Russell B. (1975), *My Philosophical Development*, George Allen & Unwin, London.
- Seager W., Allen-Hermanson S. (2010), *Panpsychism*. [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, E. Zalta (red.), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/> [dostęp 30.03.2018].
- Searle J. (2010), *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań.
- Skrbina D. (2005), *Panpsychism in the West*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Skrbina D. (2007), *Panpsychism*, [w:] *Internet Encyclopedia of Philosophy*, J. Fieser, B. Dowden (red.), URL = <http://www.iep.utm.edu/panpsych/> [dostęp 30.03.2018].

- Sprigge T.L.S. (1983), *The Vindication of Absolute Idealism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Sprigge T.L.S. (1998), *Panpsychism*, [w:] *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 7, E. Craig (red.), Routledge, London: 195–197.
- Stoljar D. (2001), *Two Conceptions of the Physical*, „*Philosophy and Phenomenological Research*” 62 (2): 253–281.
- Strawson G. (1994), *Mental Reality*, MIT Press, Cambridge (MA).
- Strawson G. (2006), *Realistic Monism – Why Physicalism Entails Panpsychism*, „*Journal of Consciousness Studies*” 13 (10–11): 3–31.
- Strawson G. (2008), *Introduction*, [w:] G. Strawson, *Real Materialism and Other Essays*, Oxford University Press, Oxford: 2008, s. 1–18.
- Strawson G. (2015), *Real Materialism (with new postscript)*, [w:] *Consciousness in the Physical World*, T. Alter, Y. Nagasawa (red.), Oxford University Press, Oxford: 161–208.
- Wiehl R. (1993), *Kant’s Criticism on Panpsychism from the Perspective of Whiteheadian Metaphysics of Subjectivity*, tłum. G. Treash, [w:] *Metaphysics as Foundation. Essays in Honor of Ivor Leclerc*, P. Bogaard, G. Treash (red.), State University of New York Press, Albany: 9–41.