

M a r c i n G o k i e l i

Czy życia można nauczyć się z książek?

- *Gdy obserwuję lekko zaróżowioną biel twojej ręki lub czuję pod palcami krnąbrną intymność twego ciała, mam przed sobą coś rzeczywistego, ale nie takie, jak naprawdę jest, ani też takie, jak kiedy sprowadzam to do najmniejszych atomów i wzorów!*
– *Po co więc zadawać sobie tyle trudu, aby sprowadzić wszystko do czegoś, co jest obrzydliwe?*

Robert Musil, *Człowiek bez właściwości*

Słowa kluczowe: *analityczność, analiza, Chalmers, empiryzm, Fodor, naturalizm, Musil, pragmatyzm, synonimiczność, Quine*

David Chalmers stawia przed nami pewną wizję. Otóż nauka wyjaśniła szereg złożonych zagadek świata: naturę ruchu ciał, istotę światła, tajemnicę budowy materii. Zakres poznawanych naukowo zagadnień nieustannie się poszerza i można mieć nadzieję, że wkrótce do skarbnicy wiedzy naukowej dołączą kolejne informacje o strukturze cząstek elementarnych czy biochemii genu. Stawia proste pytanie: czy możemy mieć nadzieję, że wedle tejże metodologii uda nam się poznać naturę subiektywności? Odpowiedź, jakiej udziela, jest mimo różnorakich zastrzeżeń twierdząca. Uważa też, że jego praca kładzie podwaliny pod naukowe badanie świadomości.

W niniejszej pracy nie zamierzam analizować propozycji Chalmersa dotyczących natury świadomości. Nie będę pisał o modalnościach, superweniencji, statusie światów epistemicznie możliwych ani sile argumentów z zombich. Zajmę się natomiast pytaniem, czym miałyby być naukowa teoria świadomości, jakie są widoki na jej stworzenie i czego moglibyśmy się dowiedzieć z książki, która by ją wyłożyła.

*

Punktem wyjścia tych rozważań będzie ustalenie, co nauka może powiedzieć nam o psychologii. Chalmers proponuje refleksję nad możliwością rozwinięcia

zasięgu zdobyczy filozofii umysłu końca XX wieku na tematykę subiektywności. Dyscyplina ta przyjęła jako swój obowiązujący paradygmat metodologię *naturalistyczną*, która każe uważać tezy filozoficzne za element wiedzy naukowej.

Perspektywa naturalistyczna pojawiła się w drugiej połowie XX wieku jako sprzeciw wobec metodologii scjentystycznej i filozofii analitycznej. Ta ostatnia opierała się na *analizie pojęć*. Zakładano, że nauki empiryczne – takie jak fizyka, biologia czy chemia – mają gromadzić prawdziwe twierdzenia na temat odpowiednich klas obiektów, filozofia natomiast ma za zadanie badać ich treść. Narzędziem badania ma zaś być analiza pojęciowa.

Jakkolwiek poszczególni autorzy (jak Russell, Ayer, Ajdukiewicz, Moore, wczesny Wittgenstein) rozmaicie interpretowali narzędzia i metody owej analizy, to dzielali ogólny obraz tego rodzaju badania. Celem było zbudowanie „semantycznej gramatyki” języka, która ujawni zależności znaczeniowe pomiędzy poszczególnymi jego formułami. Program ten opierał się na formułowanych mniej czy bardziej otwarcie przesłankach empirystycznych: zakładano, że wszelkie wyrażenia języka będą ostatecznie sprowadzać się do deskrypcji bliskich doświadczeniu zmysłowemu.

Naturalizm zakwestionował całokształt tego programu filozoficznego. Jego adepci głoszą, że filozofia nie jest czymś oddzielnym od nauki, lecz stanowi jej rozwinięcie. Różnica pomiędzy filozoficznym badaniem zasad indukcji a konstruowaniem teorii zachowania cząstek ma polegać bardziej na stopniu ogólności niż kategorialnej odmienności przedmiotu zainteresowania. Prąd ten odniósł wielki sukces w filozofii języka i umysłu. W drugiej połowie XX wieku udało się stworzyć naukę o poznaniu, która zapewniała interesujące filozoficznie wnioski, a przy tym funkcjonowała w kontekście bieżących badań naukowych. Dzięki pracom Chomsky’ego, Fodora, Marra, Dennetta czy Montague doszło do faktycznego zespolenia perspektywy naukowej i filozoficznej. Możemy wskazać tu trzy czynniki strukturalne, które zadecydowały o tym sukcesie.

Po pierwsze, filozofia psychologii uzyskała potężne narzędzie w postaci komputerowych modeli umysłu. Opracowanie koncepcji oraz skonstruowanie maszyn liczących i przetwarzających informacje dostarczyło modelu procesów psychicznych, które zachowują własności semantyczne (jak wartość logiczna czy referencja). Przed pojawieniem się obliczeniowych modeli procesów mentalnych uznawano, że muszą się one opierać na jakiegoś rodzaju asocjacji. Przy takim podejściu trudno zrozumieć, w jaki sposób miałyby one realizować procesy poznawcze, takie jak wnioskowanie.

Po drugie, odrzucono podział na zdania analityczne i syntetyczne, a w każdym razie przyjęto, że nie ma on mocy wystarczającej, by wyjaśniać ważne zjawiska epistemologiczne, takie jak aprioryczność prawd logiki i matematyki, jak chciał tego klasyczny empiryzm. Oznaczało to przy tym rezygnację z aspi-

racji do apriorycznego charakteru filozofii. Jakkolwiek za hasłem „odrzuć podział zdań na analityczne i syntetyczne” różni autorzy rozumieją niekiedy znacząco odmienne treści, to akces do tego stanowiska wiąże się z odrzuceniem tradycyjnego, empirystycznego podejścia do metodologii. Wiązało się to też ze zmianą koncepcji znaczenia. Porzucono empirystyczną wizję „piramidy semantycznej” ze słowami odnoszącymi się do bytów postrzegalnych u podstawy i terminami abstrakcyjnymi u szczytu. Popularność zyskała natomiast wizja holistyczna, w której znaczenia poszczególnych słów czy zdań tworzą sieć wzajemnie warunkujących się elementów.

Trzecim źródłem sukcesu naturalizmu było odrzucenie apriorycznego dekreowania zakresu nauki. Nie wszystkie odmiany naturalizmu przyjmowały to podejście. Wczesny naturalizm Quine’a był w tym zakresie dogmatyczny: za źródło treści poznawczo rzetelnych uznawał jedynie matematykę i fizykę – pozostałe nauki przyrodnicze miały treść o tyle, o ile ich twierdzenia były przekładalne na język twierdzeń o podstawowych elementach materii. Wszelkie teorie operujące treściami intencjonalnymi – w szczególności oparta na pojęciu przekonania psychologia – miały być ostatecznie wyrugowane z dziedziny nauki¹. Znaczącą zmianę przyniosło podejście J. Fodora, który w klasycznej pracy *Language of Thought* odrzucił ograniczoną postać fizykalizmu i proponował pluralistyczny model, w którym relewantność poznawcza ma charakter wtórny wobec kryteriów sukcesu praktyki naukowej, obowiązujących w poszczególnych dziedzinach. Nałożyła się na to ta szczęśliwa okoliczność, że równolegle dochodziło do rewolucji w pokrewnych filozofii dziedzinach, jak psychologia czy nauka o przetwarzaniu informacji. Postulat naturalistycznego traktowania filozofii psychologii trafił więc na grunt o tyle podatny, że problemy metodologiczne o silnym zabarwieniu filozoficznym stały się faktycznie udziałem dynamicznie rozwijającej się dziedziny wiedzy. Filozofia „drugiego naturalizmu” ma nie tyle wartościować poznanie, ile raczej badać założenia poszczególnych dyscyplin. W istocie trudno inaczej wyobrazić sobie podejście naturalistyczne: niewiele pozostaje z postulatu wtórności filozofii wobec nauki, jeśli to ta ostatnia ma jednak dekretować, co tak naprawdę jest nauką.

W ciągu ostatniego półwiecza doszło do prawdziwej rewolucji kognitywistycznej. Z jednej strony po okresie dominacji behawioryzmu przyznano stanom mentalnym status realnych elementów świata, zgodzono się, iż mogą one oddziaływać przyczynowo, z drugiej zaś – dyscyplina ta przestała być domeną rozważań o charakterze czysto spekulatywnym. Dominującym nurtem naukowej psychologii stał się paradygmat kognitywistyki obliczeniowej, zdefiniowany przez lingwistykę Chomsky’ego, filozoficzne koncepcje umysłu Fodora oraz psychologię percepcji Marra. W obrębie tego nurtu możliwe okazało się

¹ Zob. Quine 1999, rozdz. VII: „Ucieczka od Intensji”.

wypracowanie interesujących rezultatów dotyczących mechanizmów poznania i ich rozwoju. Dysponuje on zarówno silnymi podstawami teoretycznymi, jak i potencjałem do przeprowadzania rzetelnych badań eksperymentalnych. Co więcej, filozofowie aktywnie współuczestniczą w pracach nad empirycznymi badaniami aparatu poznawczego. Choć nadal istnieją kontrowersje co do natury znaczenia i reprezentacji w umyśle, możemy śmiało stwierdzić, że od lat 70. mamy do czynienia z kumulatywnym wzrostem wiedzy na temat tych zjawisk. Spór o to, czy znaczenie należy interpretować intensjonalnie czy ekstensjonalnie, nie został porzucony. Jego echa można nadal odnaleźć w dyskusjach na temat wąskiej i szerokiej treści czy dopuszczalności semantyki informacyjnej. Dzięki osadzeniu w kontekście psychologii przekonaniowej dysponujemy jednak kryterium, które winna spełniać poprawna teoria znaczenia: musi ona tak interpretować treść stanów przekonaniowych, by móc zdawać sprawę z faktycznie przeprowadzanych i badanych przez psychologów procesów poznawczych. Jeśli chcemy stwierdzić, że treść wszystkich wyrażen odnoszących się do wody jest identyczna, to musimy na przykład wyjaśnić, dlaczego istnieją ludzie, którzy są skłonni uznać, że woda nadaje się do picia, ale nie potwierdzą, by H_2O nadawało się do picia (bądź wyjaśnić, dlaczego w istocie tak nie jest). Nadal możliwy jest szereg różnorodnych sposobów wyjaśniania zawłości semantyki, ale dzięki bezpośredniemu kontaktowi z żywą tkanką twierdzeń nauki nie obowiązuje zupełna dowolność.

Chalmersa i wielu myślących podobnie autorów niepokoi wyraźnie fakt, że choć faktycznie mamy do czynienia z postęпом w dziedzinie psychologicznej nauki o znaczeniu, to nauka nie jest w stanie zgłębić „trudnego problemu świadomości”. Nie potrafi wyjaśnić, jaki jest charakter indywidualnych przeżyć każdego z nas, ani opisać, „jak to jest być nietoperzem”. Autor ten przyznaje, że jak na razie teoria świadomości nie jest nam dostępna, że nie ustalono nawet podstawowych kwestii, które pozwoliłyby prowadzić interesujące badania na jej temat². Nie opuszcza go jednak wiara, że możliwe będzie przedstawienie naukowo inspirującej koncepcji jej natury, która pozwoli rozpocząć prace nad bardziej szczegółowymi zagadnieniami.

Nie zamierzam obalać tego poglądu ani polemizować ze stanowiskiem zawartym w pracach Chalmersa. Chcę jednak przedstawić alternatywną analizę motywacji za nim stojących oraz możliwości tworzenia filozoficznych tekstów o świadomości. Ambicja Chalmersa wydaje się jednoznaczna. Nauka bez teorii fenomenologicznej jest niepełna, gdyż nie obejmuje ważnego fragmentu rzeczywistego świata – tak jak niepełna byłaby, gdyby nie mówiła nic na temat roślin. Dzięki serii eksperymentów myślowych czy odważnych spekulacji mo-

² „W wypadku świadomości nie ma mowy nawet o znajomości praw podstawowych” (Chalmers 2010: 14).

zemy dostrzec naturę przedmiotu i stworzyć ogólny zarys teorii tej dziedziny. Autor ufa, że czegoś takiego dokonuje właśnie w *Świadomym umyśle* i wielu innych pracach, jakie opublikował na ten temat.

Nie jest jednak w ogóle jasne, czy „trudna” świadomość istnieje w sensie, w jakim istnieją przedmioty teorii naukowych. Chalmers wspomina, że jesteśmy pewni istnienia stanów świadomych bardziej niż czegokolwiek innego (Chalmers 2010: 15). Nijak nie ma się to jednak do aposteriorycznego kryterium istnienia filozofii naturalistycznej, w której istnieć to być przedmiotem postulowanym przez prawdziwe teorie świata. W myśl tej metodologii istnienie jest nierozzerwalnie związane z funkcjonowaniem teorii naukowych. Naturalizm chce, by filozofia była wtórna wobec nauki. Można ten postulat rozszerzać: ja postuluję w niniejszym tekście, by uwzględniała też inne wymiary praktyki. Niemniej wtórność wobec „oczywistości ontologicznych” wydaje się zasadniczym nieporozumieniem.

Należy tu zwrócić uwagę na społeczną sytuację filozofii oraz osób zawodowo parających się tą dyscypliną. Wraz ze stopniową autonomizacją kognitywistyki jej związek z centralnymi problemami filozoficznymi staje się coraz luźniejszy. Problemy znaczenia i reprezentacji uzyskują coraz bardziej techniczną, operacyjną otoczkę i nie mogą już jako takie dać odpowiedzi na głębokie pytania o stosunek obrazu do rzeczywistości i naturę prawdy. Tego typu proces miał miejsce w czasach nowożytnych w przypadku problemów metafizyki. Kwestia początku czasu fascynowała Augustyna, w filozofii XIX i XX wieku ma znaczenie marginalne. Stało się tak dlatego, że charakter tego pytania stawał się coraz mniej filozoficzny, tracąc tym samym związek z podstawowymi pytaniami o naszą naturę, granicę jednostki ludzkiej czy motywacje działań.

Uzyskanie przez semantykę autonomii dokonało się jednakowoż w sytuacji, w której istnieje liczna grupa wykształconych, kompetentnych badaczy i badaczek, dysponujących zaawansowaną metodologią oraz instytucjonalnymi narzędziami prowadzenia sporów filozoficznych (wydziały uniwersyteckie, pisma, organizacje naukowe, konferencje...). Struktura ta potrzebuje przedmiotu, do którego mogłaby zacząć stosować owe narzędzia. Jako że badanie semantyki przechodzi coraz bardziej w sferę zainteresowań technicznych, konieczne stało się znalezienie innej tematyki. Rolę tę odgrywać może „trudny problem świadomości”.

Alasdair MacIntyre w swoim *Dziedziectwie cnoty* przedstawił praktyki społeczne, definiowane przez właściwe im, „wewnętrzne” cele, które da się osiągnąć jedynie dzięki uczestnictwu w danej praktyce. Dla gry w szachy takim dobrem byłaby umiejętność rozgrywania partii taką czy inną taktyką, zdolność reagowania na akcje przeciwnika i tym podobne. Przeciwstawia im cele zewnętrzne, z praktykami związane w sposób jedynie przygodny – jak sława czy sukces finansowy – dla których fakt, iż osiągamy je za pośrednictwem poszczególnej

praktyki, ma charakter przygodny. Uważa on, że proces degeneracji praktyk społecznych polega na przechodzeniu od realizacji wartości wewnętrznych do wartości zewnętrznych, w trakcie którego dochodzi do zapoznania tego, czemu istotnie służyła dana praktyka, i czynników, jakie ją konstytuowały, a w efekcie – do używania żywych niegdyś obyczajów jako pustych narzędzi do realizacji przypadkowych celów.

Można podejrzewać, że proces stopniowego zyskiwania na znaczeniu problematyki fenomenologicznej w kręgach filozofii skupionej na analizie intencjonalności da się przedstawić w analogicznych kategoriach. Nie mamy tu w istocie możliwości budowania sensownej, naturalistycznej teorii, gdyż brak w tej dziedzinie zaplecza, jakiego teorii znaczenia i procesów poznawczych dostarczał model maszyny Turinga. Dzięki pracom Turinga, von Neumanna i licznych zespołów inżynierów okazało się, że można wydajnie modelować proste relacje logiczne za pośrednictwem maszyn. Fakt, że przy badaniu świadomości nie ma tego typu narzędzi, nie zniechęca Chalmersa i podobnych autorów do odwoływania się w debatach do narzędzi racjonalnego rozstrzygania sporów zaczerpniętych z innej dziedziny, sporów, na których rozwiązanie nie ma w istniejącej sytuacji metodologicznej żadnej nadziei.

Owa nierozwiązywalność prowadzi do tego, że spór filozoficzny staje się spektaklem, w którym poszczególni autorzy przybierają różnorakie maski. I tak Chalmers przebiera się za paradoksalnego dualistę, który potrafi w każdej chwili zaskoczyć niemal mistyczną, a przy tym dowcipną konkluzją: Churchland zaś – za surowego naukowca, który w spokoju prowadzi laboratoryjne badania. Przedstawienie to nie wzbudza szerszego zainteresowania; przyznać jednak trzeba, że dzięki wysokiemu poziomowi wyrafinowania intelektualnego uczestników posiada pewną wartość pedagogiczną.

Sytuacja ta jest objawem znacznie szerszego zjawiska. Otóż można sądzić, że wraz z załamaniem się programu analizy pojęciowej filozofia straciła nadzieję na odnalezienie metodologii udzielania odpowiedzi na właściwe sobie pytania. Przerzucenie ich na stronę nauk empirycznych było naturalnym rozwiązaniem i przyniosło spektakularne efekty w semantyce czy filozofii umysłu. Kłopot polega jednak na tym, że nie wszystkie problemy filozoficzne da się w ten sposób potraktować. Zaliczyć do nich można zarówno problem natury naszych odczuć, kwestie tożsamości osobowej, jak i podstawowe zagadnienia filozofii praktycznej. Jeśli rację ma na przykład Fodor, który w pracy *Concepts* utrzymuje, że pojęcia w ogóle nie mają struktury, to nie ma żadnych szans na rozwiązanie ich drogą analizy. Faktem jest, że stanowisko to nie jest powszechnie akceptowane. Należy jednak przyznać, że jest silnie umotywowane, a – co gorsza – bardziej kompromisowe rozwiązania dają równie niewielkie nadzieje na odnalezienie pozanaturalistycznej metody rozstrzygania problemów filozoficznych.

Czy wobec tego filozofia jest bezradna? Uważam, że tak nie jest, i chcę zaproponować tu dwie alternatywne metody zajęcia się tymi „przeklętymi” zagadnieniami. Pierwsza z nich to eksperyment. Wedle proponowanej tu diagnozy pojęcia *dobra, osoby, czynności* czy *wrażenia* z jednej strony sprawiają nam kłopoty, z drugiej zaś – z przyczyn zasadniczych nie poddają się analizie, wobec czego nie ma szans na wypracowanie ścisłych reguł posługiwania się nimi. W obliczu takiej sytuacji możemy jednak zdecydować się na tworzenie tekstów – tak teoretycznych, jak i narracyjnych, a także łączących obie te tradycje – w których pojęcia te będą doprowadzone do skrajności. Byłby to rodzaj eksperymentu w posługiwaniu się pojęciami. Można na przykład tworzyć narracje dotyczące możliwości przekazywania odczuć, rozpadu osób na kawałki czy poznania zła. Możemy liczyć, że zebrawszy znaczną ilość tego rodzaju materiału, będziemy w stanie zauważyć pewne regularności i zaproponować pewne wnioski.

Tego typu projekt jest w istocie propozycją utożsamienia filozofii z eksperymentem literacko-filozoficznym. Warto zwrócić uwagę, że możemy się tu odwołać do tradycji modernistycznych początku XX wieku. Szczególnie interesujące mogą tu być programy T.S. Eliota i Roberta Musila. Warto przypomnieć fakt, że pierwszy z tych autorów napisał pracę doktorską o Bradleyu, którego myśl inspirowała również w podobnym okresie Bertranda Russella, zaś drugi miał okazję zostać współpracownikiem Meinonga, rozważającego szereg zagadnień, które stanowiły trzon refleksji filozoficznej XX wieku. W istocie filozofia analityczna była próbą połączenia myślenia naukowego i matematycznego z tradycją humanistyki i filozofii. Na twórczość tych dwóch autorów możemy patrzeć jako na próby sformułowania analogicznego programu, opartego na odmiennych założeniach.

Druga alternatywa polega na odejściu od myślenia o filozofii jako narzędziu opisu rzeczywistości, a potraktowaniu jej jako racjonalnego projektowania różnego rodzaju działań. Tego typu rozumienie bliskie byłoby potocznej koncepcji filozofii jako zbioru ogólnych założeń czy praktyk związanych z daną dziedziną („filozofia architektury”, „filozofia sportu”). Tego typu określenia są przez profesjonalnych filozofów traktowane niechętnie, ale jeśli nadać im odpowiedni poziom i stopień abstrakcji, mogą okazać się intelektualnie płodne, wrażliwe na tradycję filozoficzną i praktycznie użyteczne. W szczególności racjonalna refleksja nad planowaniem praktyki komunikacji może pozwolić nam zastanowić się nad pytaniem, w jaki sposób mamy mówić o własnych doznaniach, wewnętrznych przeżyciach i „trudnych problemach” – nie tylko świadomości. Znakomitym przykładem tego typu refleksji mogą być prace teoretyczne polskiego architekta Oskara Hansena, gdzie analizuje on komunikacyjne i semantyczne wartości projektowania przestrzeni.

Chalmersa niepokoją pytania o najgłębsze mroki duszy. Chce udzielić na nie odpowiedzi w paradygmacie naturalistycznym. Sugeruje, że nie ma nadziei

na skuteczne przeprowadzanie tego zamiaru. Stoimy wobec tego przed alternatywą: albo przestaniemy się martwić mrokami duszy, albo zrezygnujemy z założenia, że naturalistyczna koncepcja filozofii da nam wyczerpujące rezultaty.

Wybór drugiego członu alternatywy wiąże się z przejściem do stanowiska, które można określić mianem „postnaturalizmu”. Pociąga ono za sobą uznanie, że myślenie powinno pozostawać w kontakcie nie tylko z nauką, ale i szeregiem innych praktyk związanych z użyciem istotnych filozoficznie pojęć oraz projektowaniem komunikacji. Twierdziłem wyżej, że wysiłki Chalmersa mają dzięki swemu intelektualnemu wyrafinowaniu pewną wartość pedagogiczną. Z drugiej strony sprzyjają wytworzeniu wrażenia, iż myślenie jest czymś, co redukuje się do zestawu profesjonalnych, technicznych sztuczek, dostępnych odpowiednio wyszkolonym jednostkom.

Nie ma powodu, by się na coś takiego godzić. Nie chcemy powierzać życia emocjonalnego i osobistego w ręce profesjonalistów, i podobnie powinniśmy podchodzić do refleksji nad kluczowymi zagadnieniami. Książki i wiedza naukowa mogą pełnić w życiu ważną rolę, ale nie uzyskamy z nich rozwiązań problemów, które nie zostały tak naprawdę rozwiązane. Nie powinniśmy czekać, aż ekspert od metafizyki przekaże nam książkę z opisem struktury przeżycia, kolejny przedłoży listę powinności moralnych, a jeszcze inny – kryteria satysfakcjonującej estetyki. Nie należy więc bać się ani myślenia, ani eksperymentowania. Pioruny są po naszej stronie.

Bibliografia

- Chalmers, David (2010), *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: PWN.
- Fodor, Jerry (1975), *The Language of Thought*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Fodor, Jerry (1998), *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, The 1996 John Locke Lectures: Oxford University Press.
- Hansen, Oskar (2005), *Ku formie otwartej*, Warszawa–Frankfurt: Muzeum ASP w Warszawie.
- MacIntyre, Alasdair (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: PWN.
- Quine, Willard Van Orman (1999), *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Streszczenie

W tekście autor podejmuje refleksję nad ograniczeniami metodologii naturalistycznej. Pozytywnie ocenia zdobycze naturalizacji teorii znaczenia w psychologii i stawia pytanie, czy można rozszerzyć ją na teorię świadomości. Udziela odpowiedzi negatywnej. Twierdzi, że wprowadzenie elementów naukowych do semantyki było możliwe dzięki wielu ważnym odkryciom, które powiązały ją z rodzącą się informatyką i innymi dyscyplinami. Teoria świadomości nie opiera się na tego rodzaju teorii i nie ma żadnych podstaw sądzić, że obecnie prowadzone rozważania doprowadzą do jej powstania. Co więcej, upadek programu klasycznej analizy filozoficznej powoduje, że brak jakiejkolwiek pozytywnej metodologii rozwiązywania tego i innych problemów (na przykład zagadnienia tożsamości osobowej). Filozofia ma przed sobą dwie drogi. Jedna z nich to eksperyment pojęciowy bliski literaturze. Druga to radykalny pragmatyzm: wypracowywanie i rozważanie nowych pojęć, niezbędnych do twórczego podejmowania wyzwań.