

Stanisław Judycki
Wydział Filozofii KUL
Katedra Teorii Poznania

Istnienie i natura duszy ludzkiej *

1. Filozoficzne aspekty problemu duszy ludzkiej, 2. Argumenty i ograniczenia, 3. Argument modalny, 4. Argument z nieograniczonej plastyczności umysłu, 5. Argument z niemożliwości mechanistycznej interpretacji treści mentalnych, 6. Argument z istnienia wiedzy koniecznej, 7. Argument z jedności świadomości, 8. Argument z niemożliwości redukcji własności mentalnych, 9. Argumentacja na podstawie doświadczenia wewnętrznego - agnostycyzm, 10. Argumentacja na podstawie doświadczenia wewnętrznego - odpowiedź na agnostycyzm, 11. Dualizm hylemorficzny i kartezjański, 12. Rozwiązanie niektórych trudności, 13. Zagadnienia eschatologiczne

1. FILOZOFICZNE ASPEKTY PROBLEMU DUSZY LUDZKIEJ

Termin 'dusza' nie jest z pewnością uprzywilejowany w obrębie filozofii współczesnej, jego miejsce zostało zastąpione przez takie słowa jak 'umysł', 'świadomość', 'psychika', 'jaźń', 'subiektywność', 'osoba'. Podobne zjawisko spotkamy w ramach języka potocznego. Tutaj 'dusza' pojawia się głównie w kontekście treści religijnych, ludzie religijni często jednak wydają się znajdować w pewnym zakłopotaniu, gdy zostają zapytani o to, co oznacza to słowo. Czym miałby się różnić ten swoisty byt od człowieka po prostu? Jaka jest jego relacja do mózgu, do świadomości, do ludzkiego umysłu jako całości? Pewnym wyjściem z tego zakłopotania bywa stwierdzenie, że 'dusza' oznacza 'moralną istotę' każdego człowieka, którą Bóg może zdecydować się przeznaczyć do życia wiecznego. Trudność, wynikająca z odwołania się do pojęcia 'moralnej istoty', polega jednak na tym, że tego rodzaju 'istota' nie wydaje się być żadnym osobnym, specyficznym przedmiotem, a stąd taki ruch myślowy musi być raczej uznany za unik niż za odpowiedź na pytanie, czym jest dusza: czymkolwiek byłaby ta 'moralna istota', to należy przecież zakładać, że musi być własnością pewnego przedmiotu (bytu) o określonej charakterystyce.

Głównym powodem powolnej eliminacji pojęcia duszy z obszaru filozofii współczesnej były postępy wiedzy przyrodniczej w wiekach XIX i XX. Chociaż wpływ ciała na funkcjonowanie umysłu znany był od niepamiętnych czasów, to jednak dopiero pojawienie się systematycznych badań z zakresu fizjologii, neurofizjologii i psychologii istotnie przyczyniło się do upowszechnienia się przekonania, że funkcjonowanie świadomego umysłu

* Tekst poniższy, oprócz nowych treści, zawiera także zmodyfikowane fragmenty moich wcześniejszych publikacji na ten temat: *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004, *Dusza i doświadczenie wewnętrzne. Fragment analizy*, „Znak”, (2) 2006, s. 81-94, *Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego*, w: B. Wójcik (red.), *Umysł i religia*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej: Biblos 2006, s. 51-99 (w druku).

ludzkiego nie wymaga odwoływania się do jakichkolwiek czynników pozanaturalnych. Tego rodzaju przekonanie zostało wzmocnione w drugiej połowie XX w. w wyniku pojawienia się komputerów i tzw. analogii komputerowej: ludzki umysł i świadomość są identyczne z mózgiem, z kolei sam mózg posiada strukturę logiczną, jest tzw. maszyną komputacyjną, a świadome procesy umysłowe wytwarzane są albo przez określone struktury mózgu, albo przez mózg jako całość. Od lat 70. XX w. zaczęła także funkcjonować koncepcja multidyscyplinarnych ‘nauk kognitywnych’ (*cognitive science*), których zadaniem ma być wszechstronne zbadanie i przyrodnicze wyjaśnienie wszystkich procesów i zdarzeń mentalnych. Jeśli chodzi o samą filozofię, to początków późniejszego braku ‘zaufania’ do pojęcia duszy należy doszukiwać się w stanowisku I. Kanta, który systematycznie argumentował na rzecz agnostycznej tezy, iż nie da się rozstrzygnąć, czy fundamentem ludzkiego umysłu jest niematerialna dusza, czy raczej czysto materialna struktura mózgu i systemu nerwowego¹.

Główny nurt filozofii ostatnich czasów niezbyt często używa wyrażenia ‘antropologia filozoficzna’ na określenie osobnej dyscypliny, a poglądy i analizy, dotyczące istotnych cech człowieka, jego natury, pochodzenia i przeznaczenia, rozproszone są wśród różnych specjalności filozoficznych. Problemy odnoszące się do natury umysłu ludzkiego jako całości, do natury świadomości, jej stosunku do ciała analizowane są dzisiaj w ramach dyscypliny filozoficznej nazywanej filozofią umysłu (*philosophy of mind*), lecz w obrębie filozofii umysłu zagadnienia dotyczące istnienia i natury duszy nie zajmują z pewnością poczesnego miejsca, choć istnieją autorzy podejmujący tego rodzaju zagadnienia². Problematyka antropolo-

¹ W filozofii i psychologii pierwszej połowy XX w. obiegowe stało się hasło sformułowane przez F.A. Langego w końcu wieku XIX: ‘psychologia bez duszy’ (*Psychologie ohne Seele*). Dzisiejsza psychologia zgadza się z tym ‘zawołaniem’ i trudno jest w niej znaleźć ludzi, którzy podpisaliby się pod koniecznością przyjmowania czegoś takiego jak dusza. ‘Dusza’ dla aktualnej psychologii może być co najwyżej słowem oznaczającym na przykład jedność różnych funkcji psychicznych, jedność władz umysłu lub jednolite powiązanie strumienia przeżyć psychicznych, lecz nie jakiś nie dający się badać byt, odrębny w stosunku do umysłu czy świadomości.

² We współczesnej filozofii chrześcijańskiej stanowiska dualistyczne reprezentują m.in.: A. Platninga, *On Heresy, Mind and Truth*, w: “Faith and Philosophy” 16/2(1999); R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press 1997; R. Swinburne, *Body and Soul*, w: R. Warner, T. Szubka (red.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate*, Oxford and Cambridge, MA: Blackwell 1994, s. 311-316; R. Swinburne, *Dualism Intact*, w: “Faith and Philosophy” 13/1(1996); K. Yandell, *A Defense of Dualism*, w: “Faith and Philosophy” 12/4(1995), s. 548-566; Ch. Taliaferro, *Consciousness and the Mind of God*, Cambridge: Cambridge University Press 1994; G. Habermas, J.P. Moreland, *Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality*, Wheaton, IL: Crossway Books 1998; E. Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism Without Reductionism*, w: “Faith and Philosophy” 12/4(1995), s. 505-531; J. Boyd, *Reclaiming the Soul: The Search for Meaning in a Self-Centered Culture*, Cleveland: Pilgrim Press 1996; J.W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids, Michigan - Cambridge U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company 2000. Krytyka materializmu i obrona dualizmu, lecz bez zaangażowania się w

giczna występuje w bardzo wielu dyscyplinach filozofii współczesnej - bo jakżeż mogłoby być inaczej? Jest ona obecna w filozofii religii (teologii filozoficznej), w filozofii społeczeństwa, państwa, polityki, w ramach etyki, w obszarze metafizycznych rozważań na temat wolności. Jeśli więc dzisiaj chcemy posługiwać się wyrażeniem 'antropologia filozoficzna', to należy przez nie rozumieć raczej syntezę problematyki poruszanej w wielu dyscyplinach filozofii ostatnich czasów. Z drugiej jednak strony, gdy ktoś, powiedzmy, w ramach rozważań dotyczących natury umysłu ludzkiego, a więc obrębie dzisiejszej filozofii umysłu broni mocnej postaci dualizmu antropologicznego, a więc tezy o posiadaniu przez człowieka niematerialnej duszy, to jest to nie tylko sama w sobie doniosła teza antropologiczna, lecz także musi mieć ona konsekwencje w wielu innych obszarach filozofii.

Od najdawniejszych czasów duszę interpretowano jako *zasadę życia*, a dokładniej, *zasadę życia*, która sprawia, że pewien przedmiot żyje i jako żyjący stanowi jedność różnorodnych funkcji. 'Życie' może oznaczać różne rzeczy: może to być odżywianie się, wzrost, ruch, ale też świadome myślenie. W wypadku człowieka mamy do czynienia z 'życiem' we wszystkich tych sensach, a więc należałoby przyjmować istnienie w nim jednej duszy, lecz wyposażonej w różne władze. Dusza ludzka byłaby niejako 'siłą konfigurującą' lub 'siłą formującą' różne procesy biologiczne i mentalne do postaci jedności organizmu, wyposażonego w zdolność do świadomego myślenia. Arystoteles nazywał duszę formą właśnie w tym znaczeniu siły konfigurującej, a nie - jak błędnie można by myśleć - w sensie kształtu przestrzennego. Według Arystotelesa specyficzna siła konfigurująca występuje w przypadku organizmów roślinnych (dusza wegetatywna), inna natomiast w wypadku organizmów zwierzęcych (dusza zmysłowa). Życie przejawia się w różnych postaciach i pojęcie duszy jako siły konfigurującej (formy) miało być pojęciem wyjaśniającym fenomeny życia.

Wyjaśnianie życia organizmu przez odwołanie się do pojęcia duszy w znaczeniu siły konfigurującej uważa się współcześnie za wyjaśnianie mityczne. Wystarczy, jak dzisiaj skłonni jesteśmy powiedzieć, odwołanie się do praw biochemicznych. Aby zrozumieć sposób funkcjonowania organizmów żywych, nie potrzeba tajemniczego pojęcia duszy. Mimo tego, ogromnie dziś oczywistego, podejścia, należy zwrócić uwagę, że problem 'zasady życia' biologicznego pozostał nadal aktualny, a określa się go jako zagadnienie emergencji pojęć i praw biologicznych. Zagadnienie to pozostanie otwarte na dyskusję dopóki, dopóty nie uzasadni się stanowiska mocnego fizykalizmu, to znaczy poglądu uznającego zupełność eksplanacyjną fizyki. Jeżeli tego rodzaju zupełność nie ma miejsca, to możliwe jest, że prawa biologiczne nie są redukowalne do praw opisujących przyrodę nieorganiczną, że prawa te stanowią istotne *novum*, czyli że możliwe są biologicznie emergentne pojęcia i prawa. Stąd i dzisiaj stoimy przed tym samym

teorię niematerialnej duszy ludzkiej znajduje się w: K.R. Popper, J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin: Springer Verlag 1977; J. Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*, London: Routledge 1991.

zagadnieniem, które za pomocą pojęcia duszy jako zasady życia starał się rozwiązać Arystoteles: czy procesy życia biologicznego dadzą się wyczerpująco opisać w języku fizyki? Arystotelesowski antyredukcjonizm w tej kwestii wyrażał się w uznaniu istnienia ‘zasad życia’ biologicznego (dusza wegetatywna i zmysłowa), które są nieredukowalne do praw czysto fizycznych.

Arystotelesowska koncepcja duszy jako formy żywego organizmu dopuszcza jednak całkowicie materialistyczną interpretację, a mianowicie ‘duszę’, w przypadku duszy wegetatywnej i zmysłowej, można rozumieć jako ‘jedność funkcjonalną’, którą jest organizm ze względu na rządzące materią prawidłowości. Gdy żywy organizm ulega degeneracji, wtedy też i jego ‘dusza’ przestaje istnieć. Dotyczy to nawet tej sytuacji, gdy występuje emergencja prawidłowości biologicznych w stosunku do prawidłowości fizycznych, ponieważ własności emergentne przestają istnieć wtedy, gdy przestaje istnieć ich podłoże fizyczne. W wypadku jednak duszy ludzkiej sytuacja taka nie jest konieczna. Arystoteles sugerował bowiem, że najwyższa władza ludzkiej duszy, którą jest rozum (*nous*), jest czymś niematerialnym i może istnieć nawet po rozpadzie ciała³. W tym zbieżny był z poglądami swojego nauczyciela Platona, który uważał, że dusza, tak jak idea, jest czymś prostym i stąd nie może podlegać jakimkolwiek rozpadowi. Dualizm został przez Platona wyraźnie sformułowany, natomiast Arystoteles swój dualizm wypowiedział z pewnym wahaniem.

Dla ludzi żyjących w kręgu kultury Zachodu problematyka filozoficzna, teologiczna i religijna dotycząca duszy łączy się z kwestią istnienia i natury Boga. Filozoficzne pytania, czy ludzie są złożeni z ciała i z niematerialnej duszy, czy istnieje pozafizyczny ‘rdzeń’ umysłu ludzkiego można rozważać niezależnie od pytań o istnienie i naturę Boga. Jednakże z drugiej strony, gdyby środkami analizy filozoficznej można było wykazać istnienie duszy ludzkiej, to z pewnością stanowiłoby to jakiś rodzaj szerokiego wsparcia dla filozoficznego teizmu, oba te stanowiska przyjmują bowiem, że świat materialny nie jest wszystkim, co istnieje. Mimo to trzeba zauważyć, że czysto filozoficznie ugruntowane przekonanie o istnieniu duszy, zdolnej do przetrwania rozpadu ciała, nie jest wiele mówiącym poglądem, gdyż pośmiertne istnienie takiego bytu jest zagadkowe: na czym może polegać tego rodzaju istnienie i jaki może być jego cel? Dopiero teza stwierdzająca istnienie wszechmocnego Boga, który działa w świecie, Boga, który jest osobą, który pozostaje w relacjach do innych osób (dusz), może stanowić element istotnie uzupełniający filozoficzne ‘dowody’ istnienia niematerialnej duszy. Należy wziąć pod uwagę również stanowisko, że jeśli akceptujemy istnienie wszechmocnego Boga, to niepotrzebne jest przyjmo-

³ „Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznego [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej.” (*O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa: PWN 1972, 413 b)

wanie duszy różnej od ciała: Bóg w każdej chwili może ponownie powołać do istnienia osoby ludzkie, nawet wtedy, gdy są one bytami czysto materialnymi. Można to ująć tak: bez osobowego Boga, istnienie niematerialnych dusz ludzkich jest w najwyższym stopniu zagadkowe, natomiast przyjęcie Jego istnienia może uczynić zbędną argumentację na rzecz istnienia niematerialnej duszy. Odnośnie do tego drugiego wypadku niektórzy twierdzą, że chrześcijański teizm nie musi przyjmować (greckiego) dualizmu duszy i ciała, gdyż ostatecznym celem ludzi jest zmartwychwstanie ciał i życie wieczne.

Zagadnienie istnienia duszy jest najczęściej kojarzone z problemem przetrwania śmierci. Patrząc na tę kwestię z punktu widzenia personalistycznego teizmu (tzw. klasycznego teizmu), należy odróżnić przetrwanie śmierci od życia wiecznego. Tradycyjna eschatologia chrześcijańska nie tylko przyjmuje istnienie niematerialnej duszy, która, ze względu na to, że jest bytem prostym, nie podlega rozpadowi i jako taka zdolna jest do przetrwania śmierci, lecz przede wszystkim uznaje istnienie życia wiecznego. Życie wieczne nie jest wyłącznie przetrwaniem śmierci i jakąś formą niekończącego się istnienia, lecz stanowi radykalną przemianę sposobu istnienia osoby ludzkiej. Podstawą tej przemiany jest zmartwychwstanie ciał, ale przede wszystkim życie wieczne polega na pojawieniu się bezpośredniej relacji do Boga⁴.

Jeśli chodzi o przetrwanie śmierci, to zasadnicze możliwości, które wchodzą w rachubę, są następujące⁵. (1) Żadne przetrwanie śmierci w mocnym sensie nie jest dla ludzi możliwe, gdyż istnienie każdego człowieka, każdej osoby ludzkiej kończy się wraz zaprzestaniem funkcjonowania biologicznego organizmu, którego niejako tylko 'wykwitem' jest świadoma osoba. Możliwe jest natomiast przetrwanie śmierci w sensie słabym, na przykład w postaci przekazania potomstwu własnych genów, cech charakteru itp.; albo poprzez trwanie w pamięci następnych pokoleń lub w skutkach działań, które dana osoba zdołała zrealizować w trakcie swojego życia.

(2) Przetrwanie w postaci reinkarnacji, czyli poprzez przyjmowanie przez duszę (jako substancję duchową) różnych, niekoniecznie ludzkich, ciał. Trzeba podkreślić, że mówienie o reinkarnacji jako o sposobie przetrwania śmierci ma wtedy sens, gdy istnieje podmiot (dusza), zachowujący identyczność i świadomość tej identyczności. Mówienie o przetrwaniu śmierci poprzez reinkarnację traci natomiast sens w tych systemach filozoficznych i religijnych (buddyzm), które twierdzą, że nie istnieje osobny podmiot (dusza), zachowujący świadomość swojej identyczności. W takim

⁴ Na temat natury życia wiecznego, interpretowanego jako 'transfiguracja świadomości', por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010.

⁵ Por. S.T. Davis, *Survival of Death*, w: Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Cambridge, MA: Blackwell 1997, s. 556-561; H. Meynell, *People and the Life After Death*, w: B. Davies OP (red.), *Philosophy of Religion. A Guide to the Subject*, Washington, D.C.: Georgetown University Press 2007, s. 286-310.

wypadku mamy co najwyżej do czynienia z pojawianiem coraz to nowych 'ośrodków' świadomego doznawania, spostrzegania i - ewentualnie - myślenia. Nie będą więc przetrwaniem śmierci takie sytuacje, gdy płomień (świadomość) jest przekazywany z jednej pochodni do drugiej lub gdy fala (świadomość) przemierza powierzchnię oceanu, gdyż wtedy zostaje zachowane wyłącznie świadome doznawanie, lecz nie ma żadnego podmiotu, który trwałaby w coraz to innych strumieniach doznań.

(3) Przetrwanie śmierci polega na trwaniu duszy po zaprzestaniu funkcjonowania ciała. Trwająca w ten sposób dusza zachowuje swoją odrębność i ma jakąś świadomość siebie samej. Może się to dziać niejako samoistnie, to znaczy ze względu na to, że dusza jako byt niematerialny nie może zaprzestać istnieć, albo ze względu na działanie Boga. W związku z tym, że ciało, jego organy, mózg i system nerwowy można zinterpretować jako 'przekazniki', które umożliwiają duszy kontaktowanie się ze światem materialnym, to z pewnością należy twierdzić, że niematerialna dusza pozbawiona ciała nie jest człowiekiem. Jej sposób istnienia po śmierci jest jakoś zredukowany, to znaczy, dusza nie jest na przykład w stanie posiadać takich spostrzeżeń zmysłowych, do których potrzebne są organy cielesne. Nie znaczy to jednak, że istniejąca po rozpadzie ciała dusza nie może być ośrodkiem pamięci i myślenia oraz że nie może być odrębną jednością świadomego trwania⁶.

(4) Przetrwanie śmierci może być rozumiane jako przywrócenie przez Boga ludzkiej jedności psychofizycznej. Wchodzą tu w rachubę dwie możliwości: albo pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem dusza całkowicie nie istnieje, a więc nie istnieje tzw. stan pośredni, albo taki stan pośredni ma miejsce, a więc dusza po rozpadzie ciała istnieje, lecz jej istnienie w tym stanie polega na całkowitym braku świadomości (tzw. sen duszy). W pierwszym wypadku zmartwychwstanie polega na ponownym stworzeniu, to znaczy Bóg dokonuje ponownego stworzenia poszczególnych ludzi jako jedności psychofizycznych. W drugim wypadku przetrwanie śmierci jest przywróceniem świadomego doznawania i ponownym ucieleśnieniem nieświadomie trwającej duszy.

Już na tej podstawie widać, że wiele kwestii dotyczących natury duszy ludzkiej, jej pochodzenia i przeznaczenia nie może być rozstrzygniętych wyłącznie za pomocą neutralnej analizy filozoficznej. Potrzebne są również dane innego typu, to znaczy 'dane religijne', a dokładniej mówiąc, dane uznawane za objawione lub wnioski wyciągnięte z takich danych. Oczywi-

⁶ „W śmierci, będącej rozdzieleniem duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu, podczas gdy jego dusza, która jest nieśmiertelna, idzie na spotkanie z Bogiem i trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim ciałem, kiedy zmartwychwstanie przemienione przy powtórnym przyjściu Pana” (*Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*: Kielce: Jedność 2005, s. 73). „To, co powiedzieliśmy wyżej na temat nowotestamentowej myśli o zmartwychwstaniu, pozwala na ogólne stwierdzenie, że Pismo św. nie wskazuje na istnienie jakiegś przerw w życiu człowieka pomiędzy jego śmiercią a zmartwychwstaniem” (J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1984, s. 139).

ście, w szerokim sensie dyskusja na temat tego, czy na przykład pewne wypowiedzi zawarte w Nowym Testamencie świadczą na rzecz dualizmu dusza - ciało, czy też raczej nie ma potrzeby przyjmowania takiego stanowiska, również będzie dyskusją filozoficzną. Argumenty za i przeciw, rozumienie wchodzących w grę koncepcji itd. - wszystko to nie jest przecież sprawą wyłącznie 'czystej' teologii. Podobnie rzecz ma się z reinkarnacją jako sposobem przetrwania śmierci, również i w tym wypadku dane stojące do dyspozycji dla całkowicie neutralnej analizy filozoficznej nie będą wystarczające, aby uznać lub odrzucić ideę tzw. wędrówki dusz. Potrzebne jest odwołanie się do treści religijnych.

2. ARGUMENTY I OGRANICZENIA

W poniższym tekście przedmiotem analiz będą argumenty filozoficzne, to znaczy argumenty 'czysto rozumowe', a więc takie, które nie odwołują się do żadnych treści religijnych, traktowanych jako treści objawione. Nie będę też brał pod uwagę argumentów, które można nazwać argumentami empirycznymi, przez co należy rozumieć odwołanie się do różnego rodzaju osobliwych doświadczeń ludzi, którzy doznali śmierci klinicznej lub do doświadczeń i eksperymentów z zakresu tzw. zjawisk paranormalnych. W porównaniu z religijnymi treściami, dotyczącymi istnienia i natury niematerialnego czynnika w bycie ludzkim, analiza filozoficzna posiada tę zaletę, że stanowi niezależne źródło, mogące potwierdzać niektóre z przekonań religijnych. W kontraście zaś do tzw. argumentów empirycznych, które ze względu na uwikłanie w wiele niejasnych czynników nigdy nie są rzeczywiście przekonujące, analiza filozoficzna wykazuje zaletę bezstronności i swojej pewności.

Argumenty na rzecz istnienia czynnika niematerialnego w człowieku (duszy) proponuję podzielić w dwa rodzaje: argumenty wykazujące niemożliwość czysto fizycznego wyjaśnienia sposobu działania świadomego umysłu ludzkiego oraz argumenty odwołujące się do doświadczenia wewnętrznego. Taki podział jest do pewnego stopnia konwencjonalny, gdyż argumenty pierwszego typu również muszą uwzględniać dane doświadczenia wewnętrznego, gdyż jak inaczej moglibyśmy wiedzieć, czym jest (świadomy) umysł? Nawet jednak uwzględniając ten stan rzeczy, argumenty te są bardziej obiektywistycznie zorientowane niż argumenty drugiego rodzaju. Do żadnego z tych dwóch rodzajów argumentacji nie da się zaliczyć tzw. argument modalnego, któremu z tego względu należy przypisać osobne miejsce. Chociaż większość poniżej przedstawionych argumentów będzie miała charakter modalny w ogólnym sensie, to znaczy będzie posługiwała się takimi pojęciami jak możliwość, niemożliwość i konieczność, to właściwy argument modalny zasługuje na wyróżnienie, gdyż odwołuje się do 'czystej', to znaczy do logicznej możliwości bezcielesnego istnienia. Wśród argumentów pierwszej grupy zostaną przedstawione: argument z nieograniczonej plastyczności umysłu, argument z niemożliwości mechanicznej interpretacji treści mentalnych, argument odwołujący się do istnie-

nia wiedzy koniecznej, argument z jedności świadomości oraz argument z niemożliwości materialistycznej redukcji własności mentalnych.

W ramach pierwszej grupy argumentów z niemożliwości czysto fizycznego wytłumaczenia wielu zjawisk umysłowych wnioskuje się o istnieniu czynnika pozafizycznego, lecz nie pokazuje się bliżej, jakie cechy posiada ten pozafizyczny czynnik, a w szczególności, czy jest on przedmiotem bezpośredniego doświadczenia (świadomości). Stwierdza się tu wyłącznie, że musi istnieć pewien pozafizyczny czynnik, ale nie uznaje się, że musimy mieć do niego bezpośredni dostęp. W obrębie takiego podejścia pojawia się niekiedy formuła, że dusza ludzka nie jest bezpośrednio dana w doświadczeniu, lecz że pojęcie duszy jest wyłącznie tzw. pojęciem teoretycznym, to znaczy pojęciem wprowadzanym po to, aby wyjaśnić to, co jest bezpośrednio dane. Musimy założyć istnienie takiego czynnika, podobnie jak dla wyjaśnienia bezpośrednio obserwowalnych zjawisk w sferze fizycznej przyjmujemy istnienie cząstek elementarnych, które nie są czymś danym bezpośrednio. Wbrew temu stanowisku będę starał się wykazać, że dusza ludzka jest czymś bezpośrednio danym, a stąd, że jej pojęcie nie wyłącznie 'pojęciem teoretycznym'. W celu uzasadnienia tej tezy przedstawię drugą grupę argumentów, a więc racji odwołujących się do danych doświadczenia wewnętrznego. Należy jednak podkreślić, że to, iż dusza ludzka jest czymś bezpośrednio danym w doświadczeniu wewnętrznym, nie oznacza, że poprzez to doświadczenie znamy istotę własnej duszy, czy też lepiej, że znamy jej indywidualną istotę.

Stanowiska dualistyczne można podzielić na dwa rodzaje. Dualizm absolutny, zgodnie z którym człowiek jest wyłącznie niematerialną duszą, a istnienie duszy w ciele jest czymś negatywnym i przejściowym. Jako wzorcowego reprezentanta tego poglądu w ramach filozofii zachodniej podaje się Platona. Dualizm kompozycyjny (m.in. św. Tomasz z Akwinu), gdzie człowiek jest istotą złożoną z ciała i z niematerialnej duszy, a istnienie duszy po odłączeniu od ciała jest czymś negatywnym i przejściowym, gdyż ostatecznym jej celem jest ponowne połączenie się z ciałem, czyli - w języku religii chrześcijańskiej - zmartwychwstanie. Ten drugi pogląd reprezentowało wielu przedstawicieli filozofii wieków średnich i jest on oficjalną doktryną chrześcijaństwa. Tutaj, zasadniczo, kwestia dwóch rodzajów dualizmu nie będzie obszernie brana pod uwagę, chociażby z tego względu, że cały ciężar dyskusji będzie dotyczył pytania, czy dusza istnieje. Możliwość i rzeczywistość duszy negują różne odmiany materializmu. W kontekście tej zasadniczej kwestii, sprawą dalszej wagi jest opozycja pomiędzy dualizmem absolutnym i dualizmem kompozycyjnym.

Mimo że większość współczesnych filozofów, którzy zajmują się problematyką natury umysłu ludzkiego, reprezentuje różne wersje materializmu, to jednak istnieją również poglądy uznające, że w odniesieniu to natury umysłu ludzkiego wyjaśnienia materialistyczne oraz oczekiwania przyszłych sukcesów nauk przyrodniczych w tej dziedzinie są nieuzasadnione. Ta grupa stanowisk, określanych mianem dualizmu własności, pole-

ga na tezie, że nauki przyrodnicze nigdy nie będą w stanie wyjaśnić genezy i sposobu funkcjonowania świadomości ludzkiej⁷. Ten ‘miękki’ dualizm nie oznacza jednak, że jego zwolennicy przyjmują istnienie ‘duszy’ jako metafizycznego czynnika, będącego podstawą umysłu ludzkiego, czynnika zdolnego do przetrwania rozpadu ciała. Dopiero dualizm substancji jest stanowiskiem, zgodnie z którym człowiek ‘składa’ się z niematerialnej duszy i z ciała. Tego rodzaju dualizm nazywany jest dzisiaj dualizmem kartezjańskim.

Od argumentacji filozoficznej, zmierzającej do uzasadnienia dualizmu, nie należy oczekiwać, że odpowie na wszystkie trudności, które w jej ramach powstają. Trudności w wyjaśnianiu zjawisk mentalnych mają także koncepcje przeciwne, to znaczy koncepcje materialistyczne, jak również współczesne nauki przyrodnicze nie posiadają odpowiedzi na bardzo wiele istotnych pytań w tej dziedzinie. Twierdząc, że istnieje niematerialny czynnik w człowieku, nie jesteśmy automatycznie zobligowani do określenia, jak ten czynnik jest związany z ciałem, ze świadomością, ponieważ także zwolennik materializmu nie dysponuje odpowiedzią na analogiczne pytanie: jak świadomość powstaje w wyniku procesów dokonujących się w systemie nerwowym i w mózgu człowieka? Reprezentanci materializmu dość często jednak sugerują, że przyszłe badania przyrodnicze rozwiążą wszystkie te trudności. Wcale jednak tak nie musi się stać, nie jest bowiem wykluczone, że przyszłe badania przyrodnicze będą musiały uznać, że ‘rdzeń’ funkcjonowania umysłu ludzkiego jest tak samo niewyjaśnialny, jak niewyjaśnialne jest środkami nauk przyrodniczych istnienie cząstek elementarnych w fizycznym uniwersum. Sama ‘pusta’ sugestia, że w przyszłości będzie to możliwe, nie jest właściwie żadnym argumentem, lecz tylko ‘pobożnym

⁷ Najczęściej dyskutowanym rozumowaniem, skierowanym przeciwko uniwersalnemu fizykalizmowi, jest argument wiedzy (*knowledge argument*). Jego ilustracją może być eksperyment myślowy wyobrażenia sobie inteligentnego neurofizjologa, Mary, która całe życie spędziła w pomieszczeniu kontrolowanym w taki sposób, aby mogła widzieć tylko odcienie bieli i czerni. Mary kontaktuje się ze światem zewnętrznym tylko za pomocą czarno-białego monitora telewizyjnego, a mimo to inteligencja, którą posiada, pozwala jej na stanie się najlepszym neurofizjologiem na świecie bez opuszczania pomieszczenia, w którym żyje. W ten sposób wie ona wszystko, co można wiedzieć na temat fizycznej struktury i funkcjonalnej aktywności mózgu ludzkiego, a w tym też wszystko na temat struktury systemu wzrokowego. Należy jednak sądzić, że Mary nie mogłaby nic wiedzieć, ani też sobie nic wyobrazić na temat doświadczeń barw, jakimi dysponują ludzie żyjący poza czarno-białym pokojem. Nie wiedziałaby na przykład, jak to jest mieć zmysłowe doświadczenie czerwieni dojrzałego pomidora. Stąd należy przyjąć, że nawet zupełna wiedza na temat faktów fizycznych, odnoszących się do percepcji zmysłowej oraz na temat odpowiadających im aktywności mózgu, ciągle pomijałby coś bardzo istotnego. Fizykalizm nie jest więc w stanie dać adekwatnego i redukcyjnego wyjaśnienia świadomości fenomenalnej, a stąd też trzeba zaakceptować dualność własności fizycznych z jednej strony i mentalnych z drugiej. Dyskusja na temat eksplanacyjnej niezupełności fizyki oraz dualizmu własności została zapoczątkowana artykułem F. Jacksona *What Mary didn't Know*, w: “Journal of Philosophy” 83 (1986), s. 292-295.

życzeniem' (choć w kontekście stanowisk materialistycznych to ostatnie określenie nie jest być może najwłaściwsze).

Gdy na podstawie przekonującej argumentacji uznamy, że oprócz ciała składnikiem bytu ludzkiego jest niematerialna dusza, to natychmiast napotykamy na tzw. *problem psychofizyczny*: w jaki sposób coś, co jest niematerialne może być powiązane z materią? Jeśli niematerialna dusza jest obecna w ciele, to czy nie mamy tu do czynienia z tzw. nielokalną obecnością, gdyż przecież dusza jest niematerialna między innymi dlatego, że jest nieprzestrzenna, a coś, co jest nieprzestrzenne, nie może być zlokalizowane w przestrzeni. Gdy twierdzi się, że dusza może oddziaływać na ciało i ciało na duszę, to takie rozwiązanie nazywa się dualizmem interakcjonistycznym. Gdy uznaje się, że obie te sfery nie mogą na siebie oddziaływać, a to ze względu na ich radykalną heterogeniczność, to przyjmuje się jakąś z wersji paralelizmu psychofizycznego. Wyjaśnieniem równoległości zdarzeń mentalnych z jednej strony i fizycznych z drugiej może być albo okazjonalizm (N. Malebranche) albo harmonia wprzódustanowiona (G.W. Leibniz).

Trzeba jednak ponownie zauważyć, że argumentując na rzecz dualizmu nie musimy automatycznie dysponować koncepcją na temat 'jak' połączenia pomiędzy duszą a ciałem i to taką koncepcją, która broniłaby się przed wszystkimi zarzutami. Co więcej, nie musimy przyjmować, że jeśli czegoś nie możemy zrozumieć, to stan rzeczy, którego nie możemy zrozumieć, nie istnieje. A więc, jeśli ze względu na heterogeniczność ciała i duszy nie możemy zrozumieć, na czym polega ich związek, to z tego nie wynika, że taki związek nie istnieje, czy też, że przyjmowanie istnienia niematerialnej duszy jest w ogóle bezpodstawne. Istnieje w świecie bardzo wiele rzeczy, których nie możemy zrozumieć, lecz ten fakt nie skłania nas do negacji ich istnienia.

Nawet gdy przekonująco uzasadnimy tezę o istnieniu duszy, to tym samym nie rozwiążemy jeszcze wielu innych zagadnień dotyczących natury człowieka i natury jego umysłu. Na czym polega wolna wola i w jakiej relacji pozostaje ona do fizycznych procesów w ludzkim ciele i w świecie? Jako taki dualizm substancji nie rozwiązuje tego problemu: mimo że dusza jako byt niematerialny posiada autonomię w stosunku do materii, to jednak decyzje podejmowane przez niematerialne dusze mogą być pochodne od czynników pozamaterialnych. Inaczej mówiąc, wolność wymaga nie tylko autonomii w stosunku do tego, co materialne, lecz także niezależności od tego, co duchowe. Na czym polega tożsamość osoby (duszy) w zmianach jej stanów: czy tożsamość ta jest istotnie związana z każdorazową historią życia i pamięcią każdej osoby, czy też raczej istnieje pozamnemoniczne doświadczenie własnej tożsamości osobowej? Na czym polega indywidualność poszczególnych dusz: czy jest ona pochodna w stosunku do ciała, czy też raczej jest ona jakoś związana z samą duszą jako substancją niematerialną?

Czykolwiek byłaby dusza ludzka, to wydaje, że musi ona posiadać jakieś cechy, jakieś określone władze lub zdolności: czy stanowią one po-

zamaterialną jedność, czy też pozamaterialne złożenie? Trudno jest nam jednak pojąć pozamaterialną złożoność, gdyż złożoność modelowo rozumiemy jako posiadanie części przestrzennych. Jaka jest relacja pomiędzy duszą z jednej strony, a świadomością i samoświadomością z drugiej? Wydaje się, że nie ma sensu mówienie o nieświadomej duszy, o nieświadomych częściach lub składnikach ludzkiej duszy, ale wtedy należałoby przyjąć, że gdy śpimy lub w inny sposób jesteśmy całkowicie nieświadomi, to nasza dusza nie śpi, ani nie jest całkowicie nieświadoma, lecz jest cały czas świadoma, np. na sposób marzeń sennych, z których tylko część jesteśmy sobie w stanie przypomnieć.

Widać więc, że zagadnień, które powinien rozwiązać zwolennik dualizmu, jest wiele. Tutaj jednak ograniczę się do przedstawienia zasadniczych argumentów na rzecz dualizmu, następnie zaś zaprezentuję porównanie dualizmu hylemorficznego św. Tomasza z Akwinu z tzw. dualizmem kartezjańskim. Postaram się również ukazać, jak można uniknąć niektórych zarzutów formułowanych pod adresem koncepcji dualistycznych. Na zakończenie zostaną poruszone zagadnienia eschatologiczne, a w tym problem sposobu istnienia duszy po rozpadzie ciała (*anima separata*), zagadnienia dotyczące śmierci i tzw. metafizycznych narodzin oraz problem czasu.

Często wyrażana jest opinia, że idea niematerialnej duszy jest ideą czysto negatywną, gdyż niematerialność jest pojęciem negatywnym: nic - lub prawie nic - nie mówimy na temat duszy wtedy, gdy uznajemy, że jest ona substancją niematerialną. Mówimy właściwie tylko tyle, że jest ona pewnym niematerialnym czymś. Sądzę jednak, że jest całkiem niemożliwe, aby tak 'czcigodne' stanowisko, jakim jest teza o istnieniu duszy, można było skwitować zarzutem negatywizmu, aby nie można było podać pozytywnych cech bytu, którego istnienie uznawali i uznają zwolennicy dualizmu. Dusza nie jest niczym, nie jest 'pustką' jakiejś nieokreślonej i nie dającej się określić niematerialności, lecz jest czymś w pełni pozytywnym, swoimi cechami radykalnie odróżniającym się od świata materialnego.

3. ARGUMENT MODALNY

Za niejako główny 'napęd' dyskusji na temat istnienia duszy należy uznać daną bezpośrednio, radykalną, jak się niekiedy mówi, kategorialną różnicę pomiędzy funkcjami umysłu a funkcjami mózgu (ciała). Czy można jakoś zrozumieć, w jaki sposób funkcjonowanie ciała i mózgu ludzkiego prowadzi do powstania świadomości i samoświadomości, do pojawienia się rozumu i racjonalności, fenomenu wolnej woli? Z jednej strony nie widać żadnej sprzeczności w wyobrażeniu sobie mózgu ludzkiego funkcjonującego jako struktura czysto biologiczna, której jednolite działanie nie prowadziłoby do wytworzenia całego bogactwa życia umysłowego człowieka. Taki mózg byłby niejako 'niemą mentalnie' maszyną biologiczną, istniejącą i żyjącą jak roślina. Z drugiej strony, istnieje też możliwość odwrotna, a mianowicie można sobie wyobrazić, że nasze świadome życie mentalne w jakiejś mierze mogłoby się realizować bez udziału mózgu. Te

drugie przypuszczenie Kartezjusz uważał za rodzaj argumentu na rzecz istnienia duszy, a w związku z tym, że odwoływał się do pojęcia możliwości, które jest jednym z tzw. pojęć modalnych, to jego argumentację na ten temat określa się współcześnie mianem argumentu modalnego.

I chociaż może (a raczej na pewno - jak to później powiem) posiadam ciało, które jest ze mną bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja sam jestem czymś różnym od mojego ciała i bez niego mogę istnieć - ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej, a nie myślącej⁸

Według Kartezjusza świadomy umysł ludzki mógłby istnieć nawet wtedy, gdyby zniszczeniu uległo nasze ciało. Jest to logicznie możliwe. Logiczna możliwość oznacza tu, że w takim przypuszczeniu nie pojawia się żaden rodzaj wewnętrznej sprzeczności, to znaczy nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że będę mógł istnieć nawet po rozpadzie mojego ciała⁹. Sprzeczne wewnętrznie jest natomiast na przykład zdanie stwierdzające, że pewien przedmiot porusza się z szybkością większą od szybkości światła i że jednocześnie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła. Mogę stracić rękę, lecz nadal będę tą samą osobą, a argument ten rozszerza tę drogę myślową i wskazuje, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, że mogę istnieć nawet po utracie całego mojego ciała. Jeżeli więc jest logicznie możliwe, że mogę istnieć po rozpadzie mojego ciała, to już teraz musi istnieć taki mój niematerialny składnik, który gwarantuje moje przetrwanie. Tym składnikiem jest moja dusza. Należy dodać, że siłą przekonująca tego argumentu znajduje się nie tylko w braku sprzeczności logicznej, lecz także w tym, iż gdy weźmiemy pod uwagę nasze życie umysłowe, to jego związek z ciałem (mózgiem) jest tylko czymś faktycznym, a nie czymś, co należy do istoty mentalności: ból, radość, treść mentalna, jaką jest myśl o twierdzeniu Pitagorasa itd., wzięte same w sobie, nie zawierają żadnych odniesień do ciała jako takiego, do komórek nerwowych itp.

Argument modalny może wydać się niektórym osobom zbyt słaby. Odwołanie się do logicznej możliwości, czyli do braku wewnętrznej sprzeczności pomyślenia, że mogę istnieć po rozpadzie mojego ciała, może spotkać się z zarzutem, że z tego, iż coś jest możliwe logicznie, nie wynika, że to coś ma miejsce w rzeczywistości. W końcu przecież nie jest czymś wewnętrznie sprzecznym, że to właśnie mózg może być wyłączną podstawą mojego umysłu i że wraz z jego rozpadem również i ja całkowicie przestanę istnieć. Aby uzasadnić tezę o istnieniu duszy niezależnej od ciała, potrzebna

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, przeł. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Swieżawski, I. Dąbska, Warszawa: PWN 1958, *Medytacja VI*, s. 105.

⁹ Na temat krytyki argumentacji modalnej por. D.W. Zimmerman, *Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul*, w: "American Philosophical Quarterly" 3(1991), s. 217-223.

jest dalsza analiza, analiza odwołująca się do bezpośrednio danych własności naszego świadomego umysłu, która ukazałaby, iż mamy do dyspozycji dane świadczące o niezależności duszy od ciała, a więc że nie tylko zachodzi logiczna możliwość mojego istnienia po rozpadzie ciała, lecz także, że taka możliwość jest również możliwością empiryczną, to znaczy posiada ‘osadzenie’ w bezpośrednio danych własnościach świadomego umysłu.

4. ARGUMENT Z NIEOGRANICZNONEJ PLASTYCZNOŚCI UMYŚLU

Jednym z podstawowych argumentów na rzecz istnienia duszy jako niematerialnego czynnika, organizującego życie umysłowe człowieka, było to, że wyższe funkcje ludzkiego umysłu nie dadzą się wyjaśnić przez odwołanie się do materii. Arystoteles twierdził, że umysł (dusza) może ‘stać się wszystkim’ (*anima quodammodo est omnia*). Umysł ludzki dysponuje praktycznie nieograniczoną plastycznością przyjmowania każdego rodzaju przedmiotów, a to byłoby niemożliwe, gdyby sam był jakimś rodzajem struktury materialnej.

Streszczając dotychczasowe rozważania o duszy, powtórzmy raz jeszcze, że dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem spostrzeżeń i myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy¹⁰

Współczesny autor, polemizując z dominującym w dzisiejszej filozofii umysłu materializmem (fizykalizmem), tak bliżej wyjaśnia tę tezę Arystotelesa:

Inteligencja nie może być jakąś strukturą w żadnym dającym się określić znaczeniu, ponieważ jej funkcją jest ujmowanie i wartościowanie struktur. Jeżeli myślenie jest porządkowaniem i mierzeniem, to myśl jest tym, co porządkuje i mierzy, a nie dającą się zmatematyzować strukturą. Jest to o wiele bardziej jasne u Arystotelesa niż we współczesnej filozofii umysłu¹¹

Przedmiotem argumentacji nie jest tu niemożliwość wyjaśnienia funkcjonowania świadomości, szczególnie zaś jej jedności, za pomocą odwołania się do tego, co fizyczne, lecz argument ten koncentruje się na niemożliwości wyjaśnienia za pomocą terminów fizycznych plastyczności ludzkiego umysłu oraz jego zdolności do operowania ogółem (pojęciami).

Aby właściwie uchwycić sens tego argumentu, należy wziąć pod uwagę to, że zwolennik materializmu, jeśli chce być konsekwentny, musi twierdzić, że własności umysłu są identyczne z własnościami mózgu. Argument z nieograniczonej plastyczności umysłu stwierdza natomiast, że gdyby tak było, to samej materii należałoby przypisać cechy mentalne. Wtedy jednak trzeba byłoby przyjąć, że gdy na przykład widzimy cytrynę,

¹⁰ *O duszy*, 431 b.

¹¹ S. Rosen, *The Limits of Analysis*, New Haven - London: Yale University Press 1980, s. 36.

to stany naszego mózgu są żółte, albo gdy jesteśmy przekonani, że Warszawa jest stolicą Polski, to przekonanie to posiada określoną temperaturę, bo przecież stany naszego mózgu posiadają pewną temperaturę.

Zwolennicy stanowiska uznającego *identyczność stanów mózgu i stanów umysłu* próbują odpowiadać, że zgodnie z ich poglądem nie istnieją żadne obiekty czysto mentalne, istnieją natomiast wyłącznie doświadczenia swoistego rodzaju. Nie istnieje więc żółtość jako obiekt mentalny w mózgu, w mózgu realizują się tylko procesy doświadczenia żółtości, a stąd też nie trzeba przyjmować, że w trakcie obserwacji cytryny nasz mózg staje się żółty. Przekonanie, że Warszawa jest stolicą Polski, nie ma żadnej określonej temperatury, ponieważ *identyczność* nie dotyczy obiektów przekonań, ogranicza się ona tylko do tego, że stan bycia przekonanym „Warszawa jest stolicą Polski” jest stanem mózgu. Jeżeli nawet trzeba uznać za absurdalną tezę, że obiekty przekonań posiadają określoną temperaturę, to nie jest absurdalne powiedzenie, że akty spełniania przekonań, akty rozumiane jako stany mózgu, posiadają określoną temperaturę.

Należy jednak sądzić, że tego rodzaju odpowiedź ze strony zwolenników materializmu nie jest wystarczająca, gdyż ostatecznie muszą oni uznać, że mózg, poznając jakąkolwiek rzecz, staje się rzeczą, którą poznaje, a nie da się w jakikolwiek sensowny sposób przypuścić, że nasz mózg staje się na przykład treścią twierdzenia Pitagorasa wtedy, gdy o tym twierdzeniu myślimy. Można też zapytać, co to znaczy, że w mózgu są tylko procesy doświadczenia żółtości cytryny, lecz on sam nie jest żółty, bo przecież stany doświadczenia żółtości czegoś muszą się różnić od stanów doświadczenia czerwoności czegoś innego, co więc może różnicować te dwa stany, jeżeli nie to, że w pierwszym przypadku mózg stawałby się żółty, a w drugim czerwony? Oczywiście, zwolennik dualizmu nie twierdzi, że dusza ludzka staje się żółta lub czerwona w trakcie doświadczenia przedmiotów o tych kolorach, twierdzi natomiast, że takie doświadczenia są faktem, którego nie da się wyjaśnić przez odwołanie się wyłącznie do materii i jej własności.

5. ARGUMENT Z NIEMOŻLIWOŚCI MECHANISTYCZNEJ INTERPRETACJI TREŚCI MENTALNYCH

Mianem ‘argumentu z niemożliwości mechanistycznej interpretacji treści mentalnych’ można nazwać rozumowanie, które dotyczy niemożliwości przypuszczenia, że jakakolwiek struktura materialna może myśleć, to znaczy operować znaczącymi coś treściami, a więc treściami semantycznymi. Wyrażną formułę tego argumentu znajdujemy u G.W. Leibniza, gdy pisze w następujący sposób:

Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć *racjami mechanicznymi*, tzn. przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła, miewała postrzeżenia, będzie można pomyśleć ją, z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można było do niej wejść jak do młyna.

Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu jej tylko części, które popychają się wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w maszynie¹²

Wprawdzie Leibniz mówił o bezsensowności poszukiwania w jakiegokolwiek maszynie spostrzeżeń, lecz jego teza tym bardziej dotyczy operowania abstrakcyjnymi strukturami treściowymi, czyli myślenia. Jeżeli przyjmiemy, iż pojedyncze elektrony i kwarki, z których składa się nasz mózg, nie są w stanie myśleć - czego przecież żaden zwolennik materializmu nie twierdzi - to również i wszystko, co powstaje w efekcie mechanicznych oddziaływań pomiędzy tymi podstawowymi składnikami materii, również nie może być w stanie wytworzyć choćby najskromniejszej myśli. W dalszym kroku rozumowania należy przyjąć, że jeżeli żadna struktura materialna nie jest w stanie myśleć, to zdolność do myślenia musi być własnością prostej substancji o charakterze duchowym (duszy).

Gdy w wyniku badań empirycznych stwierdzono, że mózg ludzki stanowi ogromnie skomplikowany twór, na który składają się miliardy komórek i możliwych połączeń pomiędzy nimi, zwolennicy materializmu używają tego faktu jako argumentu na rzecz swojego stanowiska. Jeżeli ktoś próbuje twierdzić, że identyczność pomiędzy umysłem a mózgiem przeczy plastyczności, wyrafinowaniu i racjonalności zachowania się człowieka, to ten zarzut jest natychmiast paraliżowany napomnieniem: „Powinien Pan się wstydić: za wszystko, co dzieje się w Pańskiej świadomości odpowiedzialna jest tylko i wyłącznie ogromna ilość możliwych stanów Pańskiego mózgu, których, jak się ocenia, jest więcej niż atomów w uniwersum fizycznym”. Do tego argumentu dodaje się również i to, że powstanie i funkcjonowanie komputerów podważa wątpliwości, iż coś czysto materialnego jest w stanie wykazywać wysoki poziom wyrafinowania i racjonalności w swoim zachowaniu się.

Nie tylko jednak fakt ogromniej komplikacji mózgu ludzkiego jest argumentem na rzecz materializmu, lecz tym argumentem jest również empirycznie stwierdzana lokalizacja korelatów pewnych czynności świadomych w określonych obszarach mózgu. Te dwie rzeczy, to znaczy komplikacja mózgu i lokalizacja, stanowią łącznie, jak twierdzą materialści, poważne racje na rzecz tezy, iż umysł ludzki nie jest niczym innym niż bardzo skomplikowaną maszyną, a nawiązując do wyżej wymienionego przykładu Leibniza, że umysł nie jest niczym więcej niż młynem, który mieli myśli. Nie na wiele zdaje się w takiej sytuacji zwrócenie uwagi, że jeśli uznajemy, iż elektrony i kwarki, z których składa się mózg, nie są w stanie myśleć, to także ich nagromadzenie nie wytwarza żadnych myśli. Natychmiast spotykamy się z twierdzeniem materialistów, iż to właśnie w wyniku olbrzymiej

¹² G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (red. S. Cichowicz), Warszawa: PWN 1969, s. 300.

komplikacji mózgu coś takiego, jak ‘myślenie mózgowe’ musi być możliwe.

Gdyby jednak udało się wykazać, że komplikacja nie jest czymś, co wewnętrznie i istotnie może przysługiwać jakiejkolwiek strukturze materialnej, to taki wynik nie tylko pozbawiłby siły argument materialistyczny, odwołujący się do komplikacji mózgu ludzkiego, lecz także osłabiłby moc argumentacji wskazującej na empirycznie stwierdzalną lokalizację korelatów czynności świadomych w określonych obszarach mózgu. W efekcie ‘magiczna siła’ materializmu zostałaby anulowana i trzeba byłoby, tak jak Leibniz przed wiekami, powiedzieć, że tego, czym jest umysł, nie należy szukać w żadnej, nawet w najbardziej złożonej, ‘machinie’, lecz w substancji prostej i niematerialnej.

Nie trzeba chyba nikogo długo przekonywać, że sam fakt, iż jakaś struktura materialna jest bardzo skomplikowana, nie stanowi argumentu na rzecz tego, że struktura ta jest zdolna do posiadania jakichkolwiek wyrafinowanych własności: sam fakt, że struktura fizyczna mikroprocesora jest strukturą bardzo skomplikowaną, jak również sam fakt, że struktura motka wełny, poplątanego przez kota, także jest strukturą skomplikowaną, nie może być żadnym argumentem na rzecz tego, iż struktury te zdolne są do myślenia i do rozumienia myśli. Choćbyśmy, nie wiem jak długo i wytrwale, wygłaszali przed naszym komputerem biurkowym jakąkolwiek myśl, to z samego faktu komplikacji czegoś, nawet ‘kosmicznej’ komplikacji, nie wynika, że ta skomplikowana struktura zrozumie tę myśl. Mózg, który posiadamy, jest w stanie przyjmować miliardy stanów, lecz w tej całej swojej komplikacji może być raczej podobny do motka wełny poplątanego przez kota i tak samo, jak motki wełny nic nie rozumieją i nie myślą o czymkolwiek, tak też i nasz mózg nic nie myśli i nic nie rozumie - mimo że jest bardzo skomplikowany.

Nie ta jednak kwestia jest tu decydująca, rozstrzygająca jest natomiast rzecz bardziej podstawowa, a mianowicie to, że komplikacja nie wydaje się być istotną i wewnętrzną cechą tego, co materialne. Komplikacja systemów materialnych jest swoistego rodzaju iluzją, która powstaje w wyniku przypisywania określonych własności temu, co materialne. Przyjmujemy, że motek wełny splątanej przez kota jest, obiektywnie patrząc, mniej skomplikowany niż mózg. Tak jednak wydaje się być wyłącznie na poziomie nieuzbrojonego spojrzenia, gdy jednak weźmiemy pod uwagę strukturę molekularną motka, potem zaś uwzględnimy strukturę cząstek elementarnych zawartych w wełnie - to czy motek jest mniej obiektywnie skomplikowany od naszego mózgu lub od jego określonych obszarów? Wydaje się, że na to pytanie nie istnieje żadna dobra odpowiedź, a nawet gdyby tę większą komplikację mózgu dało się jakoś kwantytatywnie określić, to czy ma to jakieś znaczenie dla kwestii, którą teraz dyskutujemy? Przecież w wypadku umysłu ludzkiego chodzi o różnicę jakościową, o unikalne *novum* kategoriałne, a nie o różnicę ilościową. Możemy przyjąć, jak to robił jeszcze niedawny

marksizm, iż ilość przechodzi w jakość. Oczywiście, że możemy, tylko że problem polega na tym, iż - jeśli chcemy - to wszystko możemy przyjąć.

Chciałbym twierdzić, że to, czy coś jest skomplikowane, czy nie, zależy od spojrzenia obserwatora, a więc że komplikacja nie jest istotną i wewnętrzną cechą tego, co materialne, tak jak masa lub pęd są obiektywnymi i wewnętrznymi cechami tego, co materialne. Ziarno pisaku na oceanicznej plaży wydaje się nam mniej skomplikowane niż nasz mózg tylko dlatego, że nie widzimy jego struktury cząsteczkowej, lecz gdybyśmy ją ujrzeli, to natychmiast moglibyśmy zadać następne pytanie, a mianowicie, jak skomplikowane są poszczególne cząsteczki, które łącznie tworzą ziarno pisaku. Ogromny silos, zawierający wyłącznie żółte piłeczki tenisowe, jest, jak powiedzielibyśmy w kontekście problemu psychofizycznego, prostą strukturą, strukturą, która jako taka nie może zrozumieć żadnej myśli - nikt nie będzie próbował przemawiać do silosu z piłeczkami tenisowymi - lecz już struktura złożona z cząstek, z których składają się piłeczki tenisowe, jest czymś skomplikowanym. Co to jednak w tym wypadku znaczy 'skomplikowany'? Skomplikowany dla kogo: dla nas, dla naszej nauki, dla naszej nauki dzisiaj, czy dla naszej nauki za tysiąc lat, dla demona Laplace'a, czy dla intelektu nieskończonego? Wydaje się zatem, że nie możemy precyzyjnie określić, co znaczy wyrażenie 'obiektywna komplikacja czegoś'.

W tym miejscu należy wprowadzić określenie regulujące dalsze użycie słów 'skomplikowany' i 'złożony'. Mózg, gdy przyjmiemy określony punkt widzenia, jest bardziej skomplikowany niż motek wełny poplątany przez psotnego kota, to znaczy zawiera więcej, nazwijmy to, 'nici', czy jednak mózg jest bardziej złożony niż ten motek? Chciałbym twierdzić, że ani motek wełny ani mózg nie są czymś złożonym. Czym zatem jest złożoność?

Jaka było widać, sama komplikacja pewnej struktury materialnej nie może być argumentem na rzecz tego, że struktura ta jest w stanie posiadać jakiegokolwiek wyrafinowane własności. Ktoś jednak mógłby odpowiedzieć, że nie chodzi tu o jakąkolwiek komplikację, lecz o komplikację odpowiednio zorganizowaną, a więc że nasz mózg nie dlatego jest w stanie myśleć i rozumieć myśli, iż jest bardzo skomplikowany, jak również nie dlatego, że składa się z jakiegoś bardziej subtelного materiału niż motek wełny, lecz dlatego, że jest do tego celu odpowiednio zorganizowany. Nie chodzi więc o komplikację po prostu, lecz o komplikację odpowiednio zorganizowaną do pewnego celu. Tego rodzaju odpowiednio zorganizowaną komplikację będę nazywał złożonością.

Problem polega jednak na tym, że, podobnie jak komplikacja, również i złożoność nie jest wewnętrzną i istotną cechą tego, co materialne, wręcz przeciwnie, tak zinterpretowana złożoność nie jest w ogóle cechą fizyczną lub materialną, lecz jest c e c h ą s e m a n t y c z n ą. Odpowiedniość organizacji i cel, któremu ta organizacja ma służyć, nie jest taką samą cechą, jak masa jakiegoś obiektu lub jego pęd. W wypadku komputerów mówimy wtedy o projekcie, według którego zostały one zrobione i o programie, który

nadaje płataninie możliwych połączeń elektrycznych odpowiednią organizację do celu, któremu mają służyć. To projekt i program sprawiają, że to, co jest skomplikowane, staje się czymś złożonym. Trzeba jednak przypomnieć, że to nie komplikacja po prostu wymaga projektu, aby mogła stać się złożonością, lecz komplikacja potraktowana z odpowiedniego poziomu obserwacji: nie da się przekształcić splątanego motka wełny w komputer, ale gdyby na poziomie molekularnym dało się uporządkować składniki tego motka według pewnego projektu, to takie przedsięwzięcie, chociaż dzisiaj niemożliwie technicznie, możliwe jest logicznie, to znaczy nie jest sprzeczne wewnątrznie i jest, prawdopodobnie, możliwe fizycznie.

Jeżeli tak jest, to należy to uznać za 'dewastujący' argument przeciwko każdej materialistycznej interpretacji umysłu: złożoność mózgu ludzkiego - złożoność, jak trzeba ponownie to uwypuklić, bo nie komplikacja, na którą powołują się zwolennicy materializmu - jest pojęciem semantycznym, a przecież to właśnie czysto materialna i asemantyczna komplikacja miała być argumentem na rzecz tezy, że z szarej i mokrej materii mózgu powstaje semantyka ludzkich myśli. Każdy argument na rzecz materializmu, odwołujący się do złożoności ludzkiego mózgu, trzeba więc uznać za argument kolisty. Z tego właśnie powodu Leibniz pisał, że nie ma sensu szukać myśli w maszynie, gdyż tam ich nie ma. Nie miało to oznaczać, że nie ma ich tam dlatego, iż za pomocą zmysłu wzroku nie można ich tam zobaczyć, lecz dlatego, że nie może tam ich być, ponieważ żadna struktura materialna, jakkolwiek - na danym poziomie obserwacji - skomplikowana, nigdy nie jest na tyle skomplikowana, aby mogła być (semantycznie) złożona.

Gdy w tym momencie dyskusji zwolennik materializmu zareaguje wskazaniem, że to ewolucja kosmiczna i biologiczna doprowadziły do powstania odpowiednio zorganizowanej do danego celu komplikacji, a więc doprowadziły do powstania złożoności w sensie teraz branym pod uwagę, to można odpowiedzieć, że według zwolennika dualizmu to Bóg (lub Bóg plus ewolucja) dały taki właśnie efekt - i będziemy mieli metafizyczny remis, to znaczy remis, jeśli chodzi o ilość poważnych założeń przyjmowanych w celu wyjaśnienia sposobu funkcjonowania świadomego umysłu ludzkiego. Mimo tego remisu i tak nadal nie będzie wiadomo, w jaki sposób odpowiednio zorganizowane elektrony i kwarki lub odpowiednio zorganizowane komórki mózgu są w stanie dysponować treściami myśli, a stąd nadal trzeba będzie wnosić, że to nie materia myśli.

Bardzo trudno jest określić pojęcie semantycznej złożoności, w trakcie bowiem takich prób zawsze będziemy odwoływali się do pojęcia myślenia i do pojęcia rozumienia. Weźmy pod uwagę jakiegokolwiek pojęcie, na przykład pojęcie uniwersytetu. Aby rozumieć takie pojęcie, trzeba rozumieć pojęcie istoty ludzkiej, pojęcie edukacji, pojęcie instytucji społecznej, pojęcie społeczeństwa itd. Jak widać na tych najprostszych przykładach, pojęcia (informacje semantyczne) tworzą swoistego rodzaju sieć, lecz sieć radykalnie odmienną od sieci, jaką stanowi struktura mózgu, motka

wełny, czy silosu wypełnionego piłeczkami tenisowymi. Pojęcia i ich składniki wskazują na siebie wzajemnie i pociągają się wzajemnie. R o z m i e ć c o ś , to być w stanie dostrzegać sieć powiązań semantycznych. Rozumiejąc coś, a więc dostrzegając sieć powiązań jednego pojęcia z innymi, dostrzegamy w tle naszej świadomości także bardzo wiele innych rzeczy: wiemy, na przykład, że pojęcia społeczeństwa, edukacji, uniwersytetu itd. można bardzo różnie interpretować, a więc wiemy, że sieć semantyczna jest całkowicie inna niż sieć, jaką ukazuje motek wełny, mózg, bryła lodu itp., mimo że na odpowiednim poziomie obserwacji struktury te uznajemy za bardzo skomplikowane. W odróżnieniu od sieci fizycznej sieć semantyczna zawiera wiele elementów istotnie niedookreślonych, otwartych na interpretację i właśnie na tym niedookreśleniu, na tej wielości możliwych interpretacji zasadza się m.in. jej semantyczność.

Stąd należy wyciągnąć wniosek, że argument na rzecz materializmu, który odwołuje się do skomplikowania mózgu ludzkiego, jest całkowicie nietrafny, gdyż komplikacja czegoś zależy od obserwatora, a złożoność jest cechą semantyczną i jako takiej, pod restrykcją błędnego koła w wyjaśnianiu, nie można jej przypisywać mózgowi ludzkiemu. Na tej podstawie należy przyjąć, że skoro spostrzegania i myślenia nie da się znaleźć w substancji skomplikowanej, to trzeba tego szukać w substancji prostej. Nie należy się przy tym obawiać zarzutu ze strony materialistycznej, że tak samo, jak nie da się zrozumieć, w jaki sposób materia może generować semantykę ludzkich myśli, tak samo odwołanie się do substancji prostej (duchowej) nie wyjaśnia działania umysłu ludzkiego, a więc nie należy się obawiać, iż znowu mamy do czynienia z metafizycznym remisem: takie zdolności jak zdolność do myślenia lub do rozumienia myśli należy uznać za b a z o w e w ł a s n o ś c i s u b s t a n c j i p r o s t y c h , które nie podlegają już dalszemu wyjaśnianiu, analogicznie do tego, gdy w fizyce przyjmujemy, że istnieją pewne fundamentalne własności cząstek lub pól, które nie są już podatne na żadne dalsze wyjaśnianie¹³.

6. ARGUMENT Z ISTNIENIA WIEDZY KONIECZNEJ

¹³ Powyżej przedstawiona teza, że komplikacja nie jest istotną i wewnętrzną cechą tego, co fizyczne, podobna jest do bardziej partykularnego twierdzenia J.R. Searle'a, że syntaksa nie jest wewnętrzną i istotną cechą tego, co fizyczne. To twierdzenie Searle'a skierowane było przeciwko tzw. komputacyjnej interpretacji umysłu ludzkiego. Według Searle'a to wyłącznie mózg, jako wysoce skomplikowany twór biologiczny, choć nie jako maszyna syntaktyczna, jest odpowiedzialny za istnienie i działanie tego, co nazywamy świadomym umysłem ludzkim. Jeżeli jednak to, co przedstawiłem, jest trafne, to upada nie tylko koncepcja komputacyjna, lecz także traci siłę odwoływanie się do wysokiej komplikacji mózgu jako do argumentu mającego wspierać biologiczny naturalizm (materializm); por. J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999, s. 272-278.

Argument ten, pochodzący od Platona, stwierdza, że nie da się inaczej wyjaśnić posiadania przez umysł ludzki wiedzy koniecznej niż przez przyjęcie, iż jest to wiedza wrodzona i teraz przez nas tylko przypominana (anamneza), a stąd wnosi, że musi istnieć w człowieku czynnik pozafizyczny, który przed narodzinami i ucieleśnieniem miał dostęp do tego rodzaju wiedzy. Tym czynnikiem jest dusza. Filozofowie chrześcijańscy nadali temu rozumowaniu Platona inną interpretację, na przykład św. Augustyn odrzucał koncepcję Platona o preegzystencji duszy, lecz jednak twierdził, że poznanie prawd koniecznych byłoby niemożliwe, gdyby rozum ludzki nie uczestniczył w umyśle Boga. Przez wiedzę konieczną rozumie się tu wiedzę stwierdzającą, że nie tylko pewne stany rzeczy mają miejsce, lecz także, że tego rodzaju stany rzeczy nie mogłyby nie zachodzić, że, mówiąc językiem współczesnej filozofii, muszą one zachodzić we wszystkich możliwych światach. Takiej wiedzy nie moglibyśmy zdobyć przez doświadczenie zmysłowe, a jej głównymi przykładami są podstawowe prawdy logiki, matematyki i metafizyki (ontologii).

Teorię anamnezy Platon wprowadził w dialogu *Menon*, aby sprostac sofistycznej aporii, że nie da się badać tego, czego uprzednio nie wiemy, czym to jest. Eksperyment myślowy z niewolnikiem, który, prowadzony przez odpowiednie pytania, wydobywa z siebie przedtem sobie nieznaną wiedzę geometryczną, ma potwierdzić tezę przeciwną, a mianowicie, że badanie czegokolwiek i uczenie się w całości polegają na anamnezie. Dalsze rozwinięcie tej teorii znajduje się w dialogu *Fedon*, gdzie Platon twierdzi, że namysł nad faktycznym funkcjonowaniem naszych czynności poznawczych pokazuje, iż ciągle wiemy więcej, niż wiemy to w sposób wyartykułowany i tematyczny. Ktoś, kto na przykład widzi dwa kawałki drewna jako równe, wie także, iż są one równe tylko w przybliżeniu, lecz nie są równe idealnie.

Gdybyśmy nie posiadali ‘przed-wiedzy’ o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., to nie moglibyśmy widzieć tego, co dane w doświadczeniu jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd. Wiedza o tym, co jest doskonale, nie może pochodzić z doświadczenia, ponieważ przedmioty dane w doświadczeniu nie są w doskonały sposób tym, czym są. Ponieważ każda wiedza musi posiadać pewien przedmiot, każda myśl musi być myślą o czymś i każde pojęcie musi być pojęciem czegoś, to wykazanie istnienia ‘przed-wiedzy’, równa się wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego, co istnieje w sposób niedoskonały. Według Platona idee nie są jednak tylko racją poznania, lecz także racją istnienia niedoskonałych rzeczy, a wiedza odnosząca się do idei znajduje się zawsze w duszy.

Czy teoria anamnezy jest naiwnością dawnej filozofii? Czy implikuje przyjęcie preegzystencji duszy, która przed narodzinami ogląda jakieś mityczne idee. Platon rozumiał, że tego rodzaju ‘kwestie ostateczne’ mogą być opowiedziane wyłącznie za pomocą obrazów. Obrazy te sugerują nam istotę jakoś wyzwoloną z ciała, coś w rodzaju ‘zwiewnej’, ale jednak mate-

rii, istotę wędrującą przez jakieś miejsca w przestrzeni, czemuś się przypatrującą itd. W rzeczywistości chodzi jednak o to, że funkcjonowanie naszego umysłu nie da się zrozumieć bez odwołania się do elementów nie pochodzących z doświadczenia, bez struktur wrodzonych lub - w interpretacji św. Augustyna - bez partycypacji w doskonałym umyśle Boga, który udziela nam dostępu do niektórych prawd koniecznych.

W stosunku do powyższego argumentu ktoś mógłby podnieść prosty zarzut: przecież umysł nasz dysponuje zdolnością do pomyślenia potencjalnej nieskończoności, którą można wyartykułować w formule 'mogę tak dalej'. Nasz umysł dysponuje więc tzw. zdolnością do idealizacji tego, co w doświadczeniu dane jest jako niedoskonałe. Nie widać więc żadnego problemu, nie trzeba się odwoływać do mitycznego oglądania idei, aby wyjaśnić władzę idealizacyjnego myślenia. W tym jednak leży problem: zdolność do idealizacji nie może pochodzić z doświadczenia, bo tu mamy do czynienia wyłącznie z przedmiotami niedoskonałymi, musi więc być wrodzona, a jeżeli jest wrodzona, to natychmiast zmuszeni jesteśmy zapytać, skąd pochodzi. Chyba podobnie myślał Kartezjusz, gdy ideę nieskończoności uznał za ideę wrodzoną.

7. ARGUMENT Z JEDNOŚCI ŚWIADOMOŚCI

Wyjaśnianie różnego rodzaju fenomenów dokonuje się w naukach poprzez zawarte w teoriach naukowych prawa i modele. Pojęcie modelu występuje w nauce i w filozofii nauki w wielu znaczeniach, przy czym wydaje się, że gdy mowa jest o modelach, to albo może chodzić o strukturę czysto abstrakcyjną, albo o strukturę konkretną, albo o połączenie obydwu tych skrajnych interpretacji modelu. W znaczeniu czysto abstrakcyjnym, które funkcjonuje w kontekście logiki, semantyki i metamatematyki, modelem jest dowolna struktura, która sprawia, że określona ilość praw staje się prawdziwa, gdy prawa te zostaną odwzorowane w tej strukturze. To pojęcie modelu nazywa się abstrakcyjnym, ponieważ modele są tu charakteryzowane wyłącznie przez ich własności teoriomnogościowe, natomiast konkretna rzeczywistość, opisywana przez nauki, w nich nie występuje.

Na przeciwnym krańcu znajduje się pojęcie modelu konkretnego. W tym wypadku model jest identyfikowany z pewnymi konkretnymi tworami, na przykład z systemem słonecznym jako modelem dla innych systemów planetarnych w uniwersum, z określoną cieczą lub komórką. W praktyce naukowej nie występują jednak modele ani w sensie czysto abstrakcyjnym, ani znaczeniu czysto konkretnym, lecz model w ramach praktyki naukowej znajduje się pomiędzy tymi dwoma skrajnościami. Modele naukowe zawierają więc zazwyczaj idealizacje i dlatego są abstrakcyjne, jednak z drugiej strony, zawierają też określone naukowe treści, łączące się z pewnymi naocznymi przedstawieniami. Przykładem może być model idealnego gazu, gdzie molekuły przedstawiane są jako elastycznie zderzające się ze sobą kule.

W ramach filozofii nauki twierdzi się, że modele pomagają w odkrywaniu praw, albo też, że dopiero modele pozwalają zrozumieć, na czym polegają prawa. Miałyby one również umożliwiać określenie, jaki charakter ma wyjaśnianie naukowe, czy wyjaśnianie to jest deterministyczne, czy probabilistyczne, proste, czy skomplikowane, zupełne, czy częściowe, kauzalne, czy akauzalne.

Jak mógłby wyglądać model przyczynowy, opisujący i wyjaśniający nie tylko powstawanie własności mentalnych, ale też wyjaśniający pojawienie się zjawiska jedności świadomości? Tradycyjnie pojęcie przyczynowości było definiowane przez odwołanie się pojęcia konieczności: *P* jest przyczyną *S* (a *S* jest skutkiem *P*) wtedy, gdy z konieczności *S* następuje po *P*. W związku z tym, że dzisiaj pojęcie prawdopodobieństwa jest bardziej popularne niż pojęcie konieczności, ten sam stan rzeczy można wyrazić mówiąc, że *S* następuje po *P* z prawdopodobieństwem równym 1. Tego rodzaju określenia nie rozwiązują jednak problemu, bo są one zbyt ubogie treściowo, są czysto formalne, a inaczej mówiąc, rzeczowe powiązanie pomiędzy przyczyną a skutkiem nie zostaje w ten sposób osiągnięte. Jeżeli nawet z całą pewnością wiedzielibyśmy, że *S* z konieczności następuje po *P*, to jednak przez sam ten fakt jeszcze nie wiedzielibyśmy, jak *S* powstaje z *P*. Jednak gdy pojęcie przyczynowości będziemy próbowali eksplikować za pomocą pojęcia prawa, to również nie osiągniemy rozumienia, jak *S* powstaje z *P*.

Takiego rozumienia nie osiągniemy nawet wtedy, gdy koniecznościowe rozumienie związku przyczynowego zastąpimy interpretacją zapoczątkowaną przez D. Hume'a: „Jeżeli *P*, to *S*”, przy czym trzeba to tak rozumieć, że chodzi tu regularne, czasowe następstwo. Zawsze wtedy, gdy pojawia się *P*, pojawia się też *S*, chociaż o żadnej konieczności nie ma tu mowy. To pojęcie przyczynowości ma swoje trudności, z których najbardziej znaną jest ta, że czasowe następstwo, nawet regularne, nie musi się łączyć z byciem przyczyną i skutkiem (noc następuje po dniu, lecz dzień nie jest przyczyną nocy). Ten stan rzeczy uwidacznia, że regularnościowa koncepcja związku przyczynowego również nie może być odpowiedzią na pytanie, na czym polega rzeczowy związek pomiędzy przyczyną a skutkiem, a więc nie ukazuje, jak skutek powstaje z przyczyny.

W wypadku pytania o relację pomiędzy światem fizycznym a własnościami mentalnymi i jednością świadomości chodziłoby jednak nie o wyjaśnienie czysto kauzalne, lecz o wyjaśnienie kauzalno-strukturalne, a więc takie, które bardzo często występuje w naukach przyrodniczych, gdzie makroskopowe własności ciał wyjaśnia się przez to, że ciała posiadają określoną strukturę, to znaczy są złożone z małych cząstek, które same z kolei wchodzą we wzajemne oddziaływania przyczynowe. W ten sam sposób własności mentalne i fenomen jedności świadomości musiałyby zostać wyjaśnione przez odwołanie się do mikrooddziaływań pomiędzy przedmiotami fizycznymi jakiegoś poziomu wielkości. Inaczej

mówiąc, sam umysł musiałby zostać wyjaśniony przez interakcje przyczynowe pomiędzy składnikami mózgu.

Wydaje się jednak, że nie widać żadnych szans na tego rodzaju wyjaśnienie. Takie na przykład własności jak stałość, płynność, czy kruchość można wyjaśnić przez odwołanie się do atomowej struktury ciał, ponieważ chodzi tu o własności, które mają charakter przestrzenno-strukturalny, natomiast istota, powiedzmy, przeżycia niebieskości czegoś nie polega na przestrzenno-strukturalnych reakcjach na określone siły. Istotą świadomego umysłu jest świadome przeżywanie, a nie położenie, ruch, struktura czy kształt. Relację pomiędzy materią a świadomym siebie umysłem moglibyśmy zrozumieć wtedy, gdybyśmy nie tylko posiadali pełną wiedzę na temat praw psychofizycznych, łączących świadome przeżywanie z tym, co fizyczne, lecz dopiero wtedy, gdybyśmy dysponowali modelem przyczynowym ukazującym, w jaki sposób przyczynowo-strukturalne oddziaływania pomiędzy cząstkami mogą w prawidłowy sposób wytwarzać świadome przeżywanie¹⁴. Dotąd jednak nie znamy nawet praw psychofizycznych, a więc nie znamy prawidłowych korelacji pomiędzy sferą świadomego przeżywania a światem fizycznym i mózgiem, jak również istnieją dobre racje, aby sądzić, iż ze względu na charakter tego, co mentalne i świadome, takich praw nigdy nie poznamy¹⁵.

Nawet jednak gdybyśmy poznali prawa psychofizyczne, to i tak wyjaśnienie relacji pomiędzy materią a umysłem byłoby niepełne, gdyż nie można sobie wyobrazić, czym mógłby być model przyczynowo-strukturalny wyjaśniający, jak oddziaływania pomiędzy cząstkami (jakiegokolwiek poziomu wielkości) mogłyby doprowadzić do powstania świadomego przeżywania. Wydaje się więc, że własności fizyczne nigdy nie będą mogły zostać potraktowane jako *explanans* ramach przedsięwzięcia naukowego, zmierzającego do pełnego wyjaśnienia własności mentalnych, gdyż tego rodzaju wyjaśnienie zawsze pozostanie niewystarczające w rozstrzygającym punkcie przejścia od tego, co przyczynowo-strukturalne do tego, co należy do sfery świadomego przeżywania. Ten stan rzeczy nasuwa wniosek raczej agnostyczny, a mianowicie, nigdy nie osiągniemy przyrodniczego (naukowego) rozumienia relacji pomiędzy materią a umysłem. Wniosek całkowicie agnostyczny należy jednak uznać za zbyt pochopny: z tego, że relacji psychofizycznej nie będziemy mogli zrozumieć, nie wynika, że sfera tego, co mentalne jest iluzją wytwarzaną przez mózg i system nerwowy, że sfera ta

¹⁴ „Ein kausaler Einfluss der Materie auf den Geist ist unvorstellbar, weil es keine Energieform gibt, die von hier nach dort fließen könnte. Und die kausal-strukturelle Erklärung scheitert daran, dass die physische Kräfte nur physische, raumzeitliche Wirkungen haben können; das Wesen des Geistes ist aber weder Lage noch Bewegung, weder Struktur noch Gestalt, sondern Erleben“ (Körner P., *Die Philosophie der primären und sekundären Qualitäten*, Paderborn: Mentis 2002, s. 158).

¹⁵ W ostatnich czasach teza, że nie nigdy nie poznamy praw psychofizycznych, była mocno reprezentowana przez D. Davidsona, jednak nie doszedł on w ten sposób do agnostycyzmu w kwestii natury relacji umysłu do ciała, lecz do stanowiska, które nazwał anomalnym monizmem, por. na ten temat S. Judycki, *Świadomość i pamięć*, s. 153-155.

nie posiada pozytywnych charakterystyk, że nie stanowi całkowicie odrębnego sposobu istnienia.

Wyrażenie 'strumień świadomości' należy do języka codziennego, a wyobrażanie sobie świadomości jako zmieniającego się ciągle strumienia jest jednym z głównych sposobów naocznego modelowania tego pojęcia. Przyczyna użycia tej metafory jest prawie oczywista: nasze myśli, percepcje, uczucia, doznawane przez nas wrażenia itd. przepływają jedne po drugich tak, jak poszczególne składniki strumienia wody następują po sobie. Świadomość jawi się jako ciągły upływ, zmienność, a nawet niekiedy jako chaos doznań. Żadne przeżycie świadome nie powraca w dokładnie w ten sam sposób: albo zmieniają się okoliczności spostrzegania, albo zmienia się stan świadomości w danej chwili czasu, modyfikując w ten sposób interpretację nawet takiego samego pobudzenia. Zmienność strumienia przeżyć ma jednak charakter ciągły. Świadomość nie 'skacze' od jednego do drugiego stanu, lecz zmienia się kontynualnie.

Nie wszystko jednak, co istnieje w świadomości, zmienia się. Spostrzeganie wewnętrzne ujawnia, że każde świadome przeżycie należy do pewnego podmiotu, do określonego 'ja'. Nie istnieją myśli, percepcje, nastroje, uczucia, które, w mniej lub bardziej wyraźny sposób, nie byłyby odniesione do 'centrum świadomości'. Tym centrum jesteśmy my jako podmioty stanów świadomych. Nie zmieniamy się wraz ze zmieniającymi się stanami samej świadomości. Nawet po przerwach, takich jak sen, czujemy się ponownie tą samą osobą, tym samym podmiotem, tym samym 'ja'. Mimo że w toku rozwoju fizycznego i psychicznego, w trakcie nabywania wykształcenia i tzw. doświadczenia życiowego zmieniają się istotnie cechy naszej osobowości, to jednak pozostaje poczucie bycia tym samym podmiotem, tym samym 'ja'.

Opis powyższy ujawnia dwa problemy, to znaczy problem podstawy jedności świadomości oraz problem podmiotu. Argument na rzecz dualizmu, który teraz będę rozważał, dotyczy jedności strumienia świadomości, jedności zarówno w aspekcie diachronicznym jak i synchronicznym, natomiast zagadnienie podmiotu zostanie wzięte pod uwagę poniżej, w trakcie analizy danych doświadczenia wewnętrznego.

Co jest podstawą jedności świadomości, czy tę podstawę może stanowić pewne zdarzenie, proces lub trwająca w czasie rzecz fizyczna, jaką jest mózg ludzki. Weźmy pod uwagę następujący przykład: rozdzielmy części jakiejś myśli - na przykład słowa, które razem tworzą jakiś wiersz - pomiędzy wiele istot myślących tak, że żadna z nich nie będzie świadoma niczego więcej niż tylko jednej myśli. Tak długo, jak ktoś nie będzie mógł być naraz świadomy wszystkich tych słów, tak długo wiersz nie będzie mógł stanowić jednej myśli - niezależnie od tego, jak inaczej mogłyby być między sobą połączone słowa, które go tworzą¹⁶. Gdy na przykład obserwujemy

¹⁶ To jest eksperyment myślowy, którym posługiwał się Kant w trakcie rozważań nad istnieniem i naturą duszy ludzkiej, w ciągle komentowanym rozdziale *Krytyki czystego rozumu* (przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, A 352) pt. *O paralogizmach czystego ro-*

śpiewającego ptaka, to doświadczenia dźwięków oraz doświadczenia wzrokowe są uświadamiane jako jedność, nie jest bowiem tak, że osobno doświadczaamy śpiewu i osobno przeżywamy doświadczenia wzrokowe i potem dopiero stwierdzamy, że stanowią one jedność tego samego zdarzenia. Podstawa jedności świadomości w tym znaczeniu nie może być wielością jakichś przedmiotów, na przykład w ten sposób, że ostateczną podstawą jedności świadomości byłyby osobne zdarzenia fizyczne w mózgu - osobne jego 'moduły' - odpowiedzialne za doświadczenia wzrokowe i za doświadczenia słuchowe, gdyż nawet jeśli takie moduły istnieją, to efekty ich działania muszą być znowu jakoś syntetyzowane. Należy więc sądzić, że podstawa jedności świadomości musi znajdować się prostym niefizycznym bycie, to znaczy takim bycie który nie składa się już z żadnych części. Jeżeli cechą tego, co fizyczne jest podzielność, a więc posiadanie przestrzennych składników, to podstawą jedności świadomości może być tylko byt nie dający się podzielić na żadne części, a więc prosta pozafizyczna substancja.

Argument ten bierze pod uwagę fakt, że zachodzi ciągła zmienność procesów w ciele jako całości, jak również to, że ma miejsce ciągła zmienność w ramach samego mózgu. W jaki sposób te skomplikowane procesy fizyczne mogłyby doprowadzić do powstania prostej jedności świadomego podmiotu? Gigantyczna ilość procesów chemicznych i elektrycznych, realizujących się w mózgu nie ma przecież żadnego odwzorowania w prostej jedności podmiotu, danej w doświadczeniu wewnętrznym, a skoro tak jest, to jak można sensownie przypuścić, że jedność ta jest wytworem tej zmieniającej się struktury?

Wiemy, że ciało, mózg i system nerwowy podlegają ciągłym przemianom, składniki 'ziarnistej' struktury mózgu ciągle niejako 'żyją' w postaci przestrzennych przekształceń, a mimo to podmiot zachowuje swoją prostą jedność i tożsamość. W świecie fizycznym mamy do czynienia z różnymi poziomami trwania i zmian: gdy od przedmiotów danych w doświadczeniu, przejdziemy do głębszych warstw, to widać, że to, co wydaje się trwać na jednym poziomie, na głębszych poziomach okazuje się być skomplikowaną strukturą, złożoną z ciągle zmieniających się procesów. W wypadku podmiotu mamy natomiast do czynienia z trwaniem, które nie dopuszcza hipotezy, że istnieje jego głębszy poziom, który jest podstawą pojawiania się podmiotu dla siebie samego, a więc poziom, na którym nie byłby on prostą jednością, lecz 'kłębowiskiem' różnorodnych procesów. Możemy także zaprojektować taką fikcyjną sytuację, w której mój mózg zostałby zastąpiony idealną jego kopią, lecz kopią złożoną z numerycznie odmiennych składników. Wtedy, mimo tej zamiany, ja pozostałbym taki sam, a stąd należy wnosić, iż ja i mój mózg, to dwa różne byty.

zumu. Kant dowodził tam, że na podstawie doświadczenia wewnętrznego, w którym ujawniamy się sobie samym jako istoty myślące, nie możemy wykazać, czy istnieje dusza jako prosta i niematerialna substancja, będąca fundamentem całego naszego życia umysłowego. Argumentacja Kanta zostanie szczegółowo przedstawiona poniżej.

Według zwolenników materializmu jednym z najpoważniejszych zrzutów w stosunku do dualizmu jest fakt stwierdzanych empirycznie lokalizacji w różnych obszarach mózgu korelatów określonych funkcji świadomego umysłu i fakt neuronalnej zależności wszystkich znanych nam zjawisk umysłowych. Na to jednak należy odpowiedzieć, że zależność to jedna rzecz, a rzekoma identyczność sfery świadomej i mentalnej z mózgiem, to druga rzecz: aktywność mózgu należy uznać za konieczny warunek istnienia określonych warstw aktywności mentalnej, na przykład za konieczny warunek posiadania percepcji zmysłowych, lecz z tego nie wynika, że cała aktywność mentalna umysłu ludzkiego, a przede wszystkim istnienie trwającego w czasie podmiotu jest wytworem aktywności mózgu.

8. ARGUMENT Z NIEMOŻLIWOŚCI REDUKCJI WŁASNOŚCI MENTALNYCH

Własności mentalne, tak jak są one dane w doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji), nie posiadają żadnych charakterystyk przestrzennych, nie ma sensu powiedzieć, że doświadczana przeze mnie radość ma na przykład średnicę jednego metra lub że świadome przeżycie bólu ma rozciągłość przestrzenną o określonych wymiarach, choć może ono być zlokalizowane w określonym miejscu mojego ciała. To, co fizyczne, czymkolwiek byłoby poza tym, musi być czymś przestrzennym, skoro więc własności mentalne nie mają charakterystyk przestrzennych, to należy uznać je za własności pozafizyczne. Gdy do tego dodamy zasadę „*omne agens agit sibi simile*”, a więc zasadę stwierdzającą, że każda rzecz działająca wytwarza skutki podobne do swojej natury, to musimy przyjąć, że podstawą pozafizycznych własności mentalnych jest również pozafizyczny podmiot (dusza).

Filozofia ostatnich dziesięcioleci pełna jest rozważań na temat redukcji tego, co mentalne i świadome, do tego, co fizyczne i nieświadome. W trakcie dyskusji na temat relacji świadomego umysłu do ciała ważna jest koncepcja tzw. redukcji interteoretycznej. Przez wyrażenie ‘*redukcja interteoretyczna*’ rozumie się redukcję jednej teorii naukowej do innej, bardziej zaawansowanej teorii, redukcję poznanych dotąd praw do praw nowo odkrytych lub redukcję dotychczas używanych pojęć do pojęć wprowadzanych przez nową teorię.

Z redukcji interteoretycznej miałyby wynikać tzw. *redukcja ontologiczna*. Redukcja ontologiczna polega na zastąpieniu jednego rodzaju bytów innym rodzajem bytów. Jako wzorzec redukcji interteoretycznych służą zazwyczaj redukcje, które pojawiły się w trakcie rozwoju badań empirycznych w naukach przyrodniczych: na przykład redukcja w ramach mechaniki statystycznej, w wyniku której bezpośrednio danej jakości ‘ciepło’ zostało przyporządkowane pojęcie ‘średnia energia kinetyczna molekuł’. Kierunek redukcji ontologicznej zgodny jest z postulatem nazywanym ‘brzytwą Ockhama’, czyli z postulatem metodologicznym zabraniającym przyjmowania niepotrzebnych lub nadmiernych założeń ontologicznych. W

oczach zwolenników redukcji interteoretycznej argumenty oparte o nią mają także i tę zaletę, że jej przeciwników ustawiają w roli przeciwników postępu naukowego.

Zagadnienie redukcji interteoretycznej stanowi osobny problem w ramach filozofii nauki, przy czym podkreśla się, że tego rodzaju redukcje mogą być redukcjami ‘miękkimi’ lub redukcjami ‘twardymi’. Redukcje miękkie są redukcjami eksplanacyjnymi. Teoria T_1 redukuje się miękko do teorii T_2 , jeżeli jej sukces eksplanacyjny i prognostyczny dadzą się opisać w ramach teorii T_2 . Zazwyczaj redukcje tego rodzaju wykazują dominację korelacji ‘typ - typ’ pomiędzy przedmiotami referencji teorii redukującej i teorii redukowanej. Im bardziej miękka jest redukcja, tym bardziej ściśle będą korelacje ‘typ - typ’ pomiędzy teorią redukowaną i teorią redukującą. Na przykład optyka fizyczna została miękko zredukowana do teorii elektromagnetycznej, gdyż nie tylko jej efekt eksplanacyjny, lecz także jej założenia i prawa otrzymały głębsze i bogatsze wyjaśnienie w teorii elektromagnetycznej.

Redukcje twarde są natomiast redukcjami eliminacyjnymi. Teoria redukująca twardo, eliminacyjnie wyjaśnia przedmioty, które akceptowała teoria redukowana. Zazwyczaj podaje się tu przykład redukcji flogistonowej teorii spalania do teorii tlenowej. W wyniku tej redukcji flogiston nie został odniesiony za pomocą korelacji ‘typ - typ’ do czegoś z zakresu nowej teorii. To, co miało wyjaśniać pojęcie flogistonu, zostało lepiej wyjaśnione przez teorię tlenową. Nowa teoria wyeliminowała z nauki pojęcie flogistonu. Nie istnieje jednak żadna konieczność, aby teoria redukująca twardo, wyjaśniała przedmioty zakładane przez teorię eliminowaną.

Według zwolenników materializmu, analogicznie do dwóch rodzajów redukcji, możemy się liczyć z dwoma scenariuszami rozwoju przyszłych badań naukowych dotyczących umysłu i świadomości: albo przyszłe badania empiryczne ‘miękko’ wyjaśnią pojęcia i prawa potocznej psychologii introspekcyjnej (*folk psychology*), to znaczy zachowają pojęcia i prawa psychologii potocznej, lecz jednocześnie dostarczą terminów i praw, które wyjaśnią więcej fenomenów mentalnych i zrobią to głębiej niż dotychczasowa teoria, albo, zgodnie z poglądem zwolenników tzw. materializmu eliminacyjnego, przyszła redukcja będzie miała charakter redukcji twardej, to znaczy pojęcia i prawa potocznej psychologii introspekcyjnej zostaną zastąpione przez pojęcia i prawa w pełni rozwiniętej neuronauki (*neuroscience*). W efekcie twardej redukcji, redukcji eliminacyjnej, mówienie o fenomenach mentalnych będzie miało tyle sensu, co mówienie o czarownicach zamiast o neurotycznych kobietach.

Przeciwko idei redukcji ontologicznej można wysunąć następujący argument: każda redukcja może być co najwyżej korelacją, w najlepszym zaś wypadku korelacją o charakterze nomologicznym. ‘Autentyczna’ redukcja, to znaczy redukcja nie będąca wyłącznie korelacją, musiałaby polegać na jakiejś formie bezpośredniego widzenia, a więc na jakiejś formie fenomenalnego doświadczenia ukazującego, w jaki sposób na

przykład H_2O staje się dla nas ludzi jakościowym doświadczeniem płynnej, bezbarwnej substancji lub w jaki sposób stany fizyczne mózgu stają się ludzkim, jakościowym doświadczeniem świata. Inaczej mówiąc, gdybyśmy mogli zobaczyć, jak stany mózgu generują stany mentalne, to uwierzylibyśmy, że te drugie nie są niczym innym niż pierwsze, istnienie jednak takiego fenomenalnego doświadczenia transformacji wymagałoby znowu jakiejś redukcji, a wiarygodność tej nowej redukcji ponownie domagałaby się bezpośredniego doświadczenia.

Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy woda jest H_2O . Na podstawie badań odkryliśmy, że dana bezpośrednio, płynna i bezbarwna substancja jest skorelowana z dwoma atomami wodoru i jednym atomem tlenu, lecz nie odkryliśmy i nie będziemy mogli nigdy odkryć, czy woda, jako płynna i bezbarwna substancja, jest identyczna z H_2O . Żeby to odkryć, musielibyśmy zobaczyć, jak to, co jest skorelowane z doświadczeniem płynnej i bezbarwnej substancji, powoduje powstanie świadomego, jakościowego doświadczenia płynnej i bezbarwnej substancji. Tego z kolei nigdy nie okryjemy, gdyż takie odkrycie wymagałoby posiadania bezpośredniej fenomenalnej świadomości ukazującej, jak pewna struktura fizyczna, w tym wypadku H_2O , powoduje powstanie świadomego doświadczenia wody. Taka bezpośrednia jakościowa świadomość powstawania doświadczenia wody znowu jednak domagałaby się redukcji, a ta następna redukcja, aby nie była tylko korelacją, wymagałaby innej świadomości fenomenalnej.

Jest bardzo prawdopodobne, że psy chlepczące wodę z kałuży doświadczały H_2O w inny sposób niż my, ludzie, nie mówiąc już o innych pozaludzkich istotach świadomych, które potrafią rozpoznawać H_2O i wykorzystywać je do swoich celów. Ta sama substancja fizyczna może być różnie fenomenalizowana, a więc H_2O nie jest tym samym, co płynna, bezbarwna substancja, którą my, ludzie nazywamy wodą. Gdyby psy, albo te nasze ziemskie, albo jakieś fikcyjne 'psy marsjańskie', mogły doświadczać wody jako dwóch osobnych szorstkich elementów, jednego złożonego z dwóch kulek ciemnozielonych i drugiego, składającego się z pojedynczej jasnozielonej kulki, to psy nie zlizywałyby ich ze swojej sierści, lecz zrywałyby je zębami tak, jak zrywają rzepy. Z tego względu trzeba uznać, że pierwotne, jakościowe fenomeny, z których składa się ludzkie doświadczenie świata, są nieredukowalne, że są, przynajmniej dla ludzi, 'prafenomenami'. 'Prafenomeny' można porównać do efektu, który powstaje, gdy pryzmat, trzymany na granicy światła i ciemności, ujawnia kolory: nie znamy siły, która rozszczepia ciemność pozafenomenalnego świata do postaci naszego, ludzkiego doświadczenia świata i siły tej nie poznamy na podstawie znajomości korelacji pomiędzy tym, co fenomenalne i tym, co pozafenomenalne.

Co więcej i co gorsze dla idei redukcjonizmu, świat pozafenomenalny, a więc przykładowe H_2O , odkryliśmy wychodząc od świata fenomenalnego, a zatem gdyby nasz świat fenomenalny był radykalnie inny niż

jest, to, być może, jakościowe doświadczenia wody skorelowane byłyby z czymś innym niż z H_2O , albo coś innego wywoływałoby w nas takie doświadczenia wody, jakie mamy faktycznie, albo w ogóle nie moglibyśmy odkryć, co wywołuje w nas jakościowe doświadczenia wody. Gdyby przebiegi naszej świadomości były istotnie inne niż są faktycznie, to również nasza fizyka i chemia byłyby, prawdopodobnie, inne.

Jeżeli więc woda, w sensie tego, co bezpośrednio doświadczamy, nie jest H_2O , to tym bardziej nie ma sensu mówienie, że fenomeny mentalne, prezentujące się w doświadczeniu wewnętrznym, są tym samym, co fenomeny fizyczne w mózgu ludzkim. Nic nie pomoże nam tu korelacja, nawet korelacja o charakterze nomologicznym. Nie pomoże też ‘brzytwą Ockhama’: moje uczucie radości, przeżycie bólu, pragnienie lodów malaga itd., nie są tym samym, co wyładowania elektryczne w moim mózgu, gdyż musi istnieć siła, która powoduje transformację jednego w drugie i nawet gdybyśmy znali pełną nomologiczną korelację pomiędzy tymi dwoma sferami i próbowali zastosować ‘brzytwę Ockhama’ twierdząc, iż przyjmowanie osobnej efektywności kauzalnej fenomenów mentalnych jest zbędne, to i tak w ten sposób nie będziemy znali tego, skąd bierze się siła transformująca jedne zjawiska w drugie, sprzęgająca je w jedność doświadczenia świata i jak ona to robi.

Nie pomogą tu też takie ‘zakłęcia’ redukcjonistyczne, jakimi są mówienie o superweniencji¹⁷ lub o emergencji¹⁸. Mówienie o emergencji jest albo stwierdzeniem, że nie wiemy, jak jedno jest skorelowane z drugim, albo ‘emergencja’ staje się całkowitym czarodziejstwem, gdy użycie słowa ‘emergencja’ równa się sugestii, iż wiemy, że coś takiego, jak emergencja ma miejsce, to znaczy, że wiemy, iż jedno powstało z drugiego. Z kore-

¹⁷ Współczesna literatura filozoficzna zna wiele odmian superweniencji. Pojęcie to jest stosowane nie tylko do opisanie relacji mentalny-fizyczny, lecz może również funkcjonować w innych dziedzinach, w dziedzinie estetycznej, moralnej, ekonomicznej, w teorii znaczenia wyrażen, a ogólnie rzecz biorąc, we wszystkich tych sytuacjach, w których pojawiają się elementy podbudowujące jakąś własność wyższego rzędu i elementy nad nimi nadbudowane. Podstawową ideę ‘superweniencji’ można przedstawić następująco: nie jest możliwe, aby dwie rzeczy były identyczne w aspekcie swoich własności wyższego rzędu, nie będąc identyczne w aspekcie własności niższego rzędu. Gdy Bóg lub natura ustalą konfigurację własności niższego rzędu, a w wypadku relacji umysłu do ciała ustalą konfigurację neuronalnych własności mózgu ludzkiego, to tym samym zdeterminowane zostaną też relacje pomiędzy stanami mentalnymi. Nie jest możliwe, aby dwa umysły różniły się co do swoich własności podbudowujących (subwenientnych), nie różniąc się co do własności superwenientnych.

¹⁸ Emergentyzm, teoria popularna w pierwszej połowie XX w., jest formą tzw. nieredukcyjnego materializmu. Twierdzono, że własności należące do wyższych poziomów, a w szczególności świadomość i intencjonalność, są emergentne, to znaczy pojawiają się wprawdzie tylko tam, gdzie obecne są odpowiednie warunki fizyczne, lecz stanowią rzetelne *novum* kategorialne i jako takich nie da się ich wyjaśnić za pomocą warunków fizycznych, które znajdują się u ich podstaw. Według przedstawicieli emergentyzmu własności emergentne wprowadzają do świata odrębne siły kauzalne i tym samym wzbogacają przyczynową strukturę świata; por. R. Poczubut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław: Monografie na rzecz nauki polskiej 2009.

lacji nie wynika generacja: z tego że często przechodzę obok budki z lodami, nie wynika, że moje pragnienie lodów malaga zostało wywołane przez budkę z lodami. Jeśli zaś chodzi o superweniencję, to jeśli dałoby się ona stwierdzić empirycznie w postaci pełnej korelacji nomologicznej, to i tak trzeba byłoby uznać, że fenomeny mentalne są nie tylko superweniennie zależne od fenomenów fizycznych, lecz także, że są one zależne od siły, która wiąże wzajemnie sferę fizyczną i mentalną i która dodatkowo wytwarza pozór efektywności przyczynowej zjawisk mentalnych. Tego rodzaju siły transformującej nie możemy znowu uznać za coś superweniennie zależnego od fenomenów fizycznych, bo to wydaje się po prostu nonsensowne.

Jeżeli więc zjawiska mentalne nie są redukowalne do tego, co fizyczne i jeżeli każdy podmiot działający wytwarza skutki podobne do siebie, to należy przyjąć, że podmiot zjawisk mentalnych jest podmiotem pozafizycznym.

9. ARGUMENTACJA NA PODSTAWIE DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO – AGNOSTYCYZM

Agnostyczne stanowisko Kanta, dotyczące problemu dusza - ciało, zawarte jest w rozdziale *Krytyki czystego rozumu*, w którym omawia on tzw. paralogizmy. 'Paralogizmy' są to błędne rozumowania, mające dowodzić istnienia duszy jako niematerialnej substancji¹⁹. Analizy Kanta zachowują swoją wartość do dziś, dlatego najpierw przedstawię ich omówienie, potem

¹⁹ Przeprowadzając krytykę dowodów istnienia duszy, Kant nawiązywał do poglądów wpływowego XVIII-wiecznego filozofa Ch. Wolffa. Problem duszy był przez Wolffa analizowany w ramach tzw. psychologii racjonalnej. Psychologia racjonalna stanowiła jedną z części składowych metafizyki szczegółowej. Obok psychologii racjonalnej do metafizyki szczegółowej Wolff zaliczał też teologię naturalną i ogólną kosmologię. Podstawą tych metafizyk szczegółowych była ogólna ontologia. Psychologię racjonalną Wolff przeciwstawiał psychologii empirycznej. Między tymi dyscyplinami zachodzi stosunek nadbudowywania się. Posługując się doświadczeniem wewnętrznym, psychologia empiryczna opisuje i klasyfikuje zjawiska psychiczne i w ten sposób tworzy podstawowe pojęcia dotyczące życia wewnętrznego. Zadaniem psychologii racjonalnej jest podanie przyczyn wyjaśniających istnienie i możliwość zjawisk psychicznych. Zadanie to ma być wykonane wyłącznie za pomocą analizy czysto rozumowej, jak dzisiaj powiedzielibyśmy, za pomocą analizy czysto pojęciowej. Według Wolffa zarówno świadomość jak i samoświadomość są zjawiskami empirycznymi i razem tworzą empiryczne pojęcie duszy. Racjonalne pojęcie duszy musi zostać osiągnięte w wyniku argumentacyjnego ukazania bazy empirycznego pojęcia duszy. Za taką bazę Wolff uznawał władzę przedstawiania (*vis repraesentativa universi*). Empirycznie dane władze duszy powinny dać się dedukcyjnie wyprowadzić z władzy przedstawiania. Wchodzą tu w rachubę następujące dzieła Wolffa: *Psychologia empirica* (1732) i *Psychologia rationalis* (1734), por. rozpoczętą w 1964 r. edycję wszystkich dzieł Wolffa: G. Olms (red.), *Christian Wolff's Gesammelte Werke*, Hildesheim/ New York.

zaś postaram się ukazać, z jakich powodów agnostyczne wnioski Kanta w kwestii istnienia niematerialnej duszy nie są przekonujące.

W pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu* Kant omawia cztery ‘paralogizmy’. Rozumowania te mają prowadzić do następujących wniosków: (1) dusza jest substancją, (2) co do swej jakości jest czymś prostym, (3) w różnych czasach, w których istnieje, jest numerycznie identyczna, to znaczy jest jednością, a nie wielością, (4) pozostaje w relacji do przedmiotów w przestrzeni. Są to kolejno ‘paralogizmy’: substancjalności, prostoty, osobowości i idealności. Krytykę Kanta można potraktować jako jeden długi argument na rzecz tezy, iż na podstawie tego, jak umysł funkcjonuje, nie możemy wiedzieć na temat jego struktury ontycznej. Inaczej mówiąc, według Kanta doświadczenie wewnętrzne informuje nas tylko o sposobie funkcjonowania umysłu, a nie o jego naturze. Poniżej przedstawię kolejno trzy pierwsze ‘paralogizmy’, pominię zaś czwarty, gdyż nie dotyczy on bezpośrednio kwestii istnienia duszy, lecz problemu realizm - idealizm²⁰.

Kant w następujący sposób interpretuje paralogizm substancjalności:

To, czego przedstawienie jest absolutnym podmiotem naszych sądów i co przeto nie może być użyte jako określenie innej rzeczy, jest substancją. Ja, jako istota myśląca, jestem absolutnym podmiotem wszelkich moich możliwych sądów, a to przedstawienie mnie samego nie może być użyte jako orzeczenie jakiegokolwiek rzeczy. A więc Ja, jako istota myśląca (dusza), jestem substancją²¹

Przedstawiając ten paralogizm, Kant odwołuje się do jednej ze swoich podstawowych koncepcji z *Krytyki czystego rozumu*, według której pojęcia bez odpowiednich naoczności są ‘puste’ - są myślami bez treści - natomiast dane naoczne bez pojęć są ‘ślepe’. To określenie odnosi się przede wszystkim do podstawowych pojęć intelektu, czyli do kategorii. Kategorie, wzięte same w sobie, a więc jako czyste kategorie, nie posiadają żadnej doniosłości epistemicznej. Osobliwość naszej samoświadomości polega na tym, że każdy, kto o czymś myśli, przedstawia sobie siebie jako działający podmiot, jako ‘spełniacza’ swoich aktów. To z kolei oznacza, że każdy musi traktować swoje własne istnienie jako istnienie pewnej substancji, a zmieniające się akty - akty myślenia, przypominania sobie, wyobrażania itd. - jako akcydensy ‘osadzone’ w jakimś stałym substracie. W tego rodzaju ujmowaniu siebie samych ujawnia się według Kanta istota transcendentalnego pozoru. Zgodnie z krytykowaną przez Kanta psychologią racjonalną doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam trwanie pewnej substancji w zmianach stanów psychicznych. Każde myślące ‘ja’ musi traktować siebie jako absolutnie niezmienny podmiot, a to z kolei prowadzi do uznania tego podmiotu za substancję i za coś, co da się oddzielić od jego określeń, a więc za coś, co może istnieć również samo dla siebie jako tzw. *anima separata*. W rzeczywistości jednak nie jesteśmy według Kanta uprawnieni do robienia tego

²⁰ Por. A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 348.

rodzaju użytku rzeczowego (*usus realis*) z kategorii substancji: samo tylko pomyślenie tej kategorii nie może dawać żadnego pożytku, jeśli chodzi o wzbogacenie naszej wiedzy o tym, co niedoświadczalne.

Wiedza na temat trwania duszy równałaby się wiedzy na temat *duratio noumenon*, podczas gdy użycie kategorii substancji może nam dostarczyć wiedzy wyłącznie na temat *duratio phenomenon*, a więc na temat trwania pewnego przedmiotu w czasie. Jedność naszej samoświadomości pojawia się nam wyłącznie w zmieniających się jej stanach, lecz nie istnieją żadne dane naoczne dotyczące substancjalności naszego umysłu, żadna znajomość zapośredniczona przez spostrzeganie wewnętrzne, żadna pewna obserwacja ukazująca tę substancję jako coś o charakterze przedmiotowym, jako coś, co byłoby różne od zmieniających się określeń, stanów i przypadłości. Należy zatem odróżnić ‘logiczny’ podmiot myślenia, czyli ‘ja’ w znaczeniu transcendentálním, od realnego podmiotu zawierania się różnych własności. Podmiot transcendentálny jest formalną jednością samoświadomości, która jest dana w doświadczeniu wewnętrznym. Kant mówił również o podmiocie empirycznym i rozumiał przez to sumę danych doświadczenia wewnętrznego. Jakiś podmiot musi być substratem zarówno podmiotu empirycznego, jak też substratem nieokreślonego treściowo ‘ja’ transcendentálnego, lecz według Kanta nie da się czysto rozumowo rozstrzygnąć, co jest tym substratem, czy ma on charakter rzeczy, czy też posiada charakter osobowy.

Jako paralogizm prostoty Kant przedstawia następujące rozumowanie psychologii racjonalnej:

Rzecz, której działanie nie może nigdy uchodzić za współdziałanie wielu działających rzeczy, jest prosta [niezłożona]. Otóż dusza, albo myślące Ja, jest tego rodzaju [rzeczą]: A więc itd.²²

Wniosek ma oczywiście brzmieć: „a więc dusza jest prosta”. Uwagi Kanta do tego paralogizmu można zrekonstruować w następujący sposób. Aby pewną ilość oddzielonych od siebie reprezentacji można było reprezentować jako przedmiot jednej metareprezentacji, wszystkie te reprezentacje muszą mieć jeden wspólny podmiot. Gdy bierzemy pod uwagę podmiot, który dokonuje aktu reprezentowania czegoś, to musimy o nim myśleć jako o trwającej w czasie jedności. W żaden sposób nie da się myśleć o tym podmiocie jako o pewnej wielości. W tym miejscu Kant konstruuje przykład, który już wyżej został przywołany: rozdzielmy części jakiejś myśli - na przykład słowa, które razem tworzą jakiś wiersz - pomiędzy wiele istot myślących tak, że żadna z nich nie będzie świadoma niczego więcej niż tylko jednej myśli. Tak długo, jak ktoś nie będzie mógł być naraz świadomy wszystkich tych słów, tak długo wiersz nie będzie mógł stanowić jednej myśli - niezależnie od tego, jak inaczej mogłyby być między sobą połączone słowa, które go tworzą. Ażeby coś mogło być ‘myślą’, części tego czegoś

²² Tamże, A351.

muszą być posiadane przez jeden podmiot. Potrzebne jest tu również jeszcze coś dodatkowego, a mianowicie podmiot musi być świadomy tych części jako jednej reprezentacji. Na tej podstawie psychologia racjonalna wyprowadza według Kanta nieuprawniony wniosek, że części pewnej myśli nie mogłyby być posiadane przez jeden podmiot, gdyby ten podmiot był złożony. Kant jednak replikuje:

jedność myśli składającej się z wielu przedstawień jest zbiorowa i może - z uwagi na same pojęcia - odnosić się zarówno do zbiorowej jedności biorących w niej udział substancji (podobnie jak ruch ciała jest złożonym ruchem wszystkich jego części), jak do absolutnej jedności podmiotu²³

Kant chce przez to powiedzieć, że nie jest wykluczone, iż pewien złożony podmiot mógłby dysponować zdolnością do syntezy reprezentacji częściowych do postaci jednej (meta)reprezentacji. Złożoność, o którą tu chodzi, to złożoność bytu materialnego, natomiast niezłożoność (prostota) to cecha traktowana przez psychologię racjonalną jako cecha wyróżniająca to, co duchowe. Mówiąc językiem bardziej współczesnym, na podstawie doświadczenia wewnętrznego, prezentującego wyłącznie sposób funkcjonowania umysłu, nie możemy rozpoznać, czy jednność funkcjonalna mózgu nie jest wystarczającą przyczyną jedności świadomego podmiotu.

Kant chce dowieść czegoś więcej. Chce również podać argument, że nawet gdyby dusza była bytem absolutnie prostym, to z tego jeszcze nie wynikałaby jej niezniszczalność.

...choć przyznajemy duszy tę prostą naturę, dzięki której nie zawiera ona w sobie różnorodnych składników [składników znajdujących się nawzajem] na zewnątrz siebie, a więc wielkości ekstensywnej, to jednak - podobnie jak jakimukolwiek innemu bytowi - nie można jej odmówić wielkości intensywnej, tj. pewnego stopnia realności wszystkich jej zdolności, a co więcej, w ogóle tego wszystkiego, co stanowi jej byt. Stopień ten może się obniżyć przez nieskończenie wiele mniejszych stopni, a w ten sposób rzekoma substancja (rzecz, której trwałość nie jest ustalona na innej drodze) może się zamienić w nicość, jakkolwiek nie przez podział na części, to przecież przez stopniowe osłabianie (*remissio*) jej siły (a więc przez wyczerpanie (*Elangeszenz*), jeżeli mogę użyć tego wyrazu)²⁴

Paralogizm osobowości przedstawia się według Kanta następująco:

To, co jest świadome numerycznej tożsamości samego siebie (*seiner Selbst*) w różnych czasach, jest w tych granicach osobą. Otóż dusza jest itd. A więc jest osobą²⁵

²³ Tamże, A353.

²⁴ Tamże, B 414.

²⁵ Tamże, A 361.

Paralogizm ten dotyczy i d e n t y c z n o ś c i o s o b y w c z a s i e. ‘Osoba’ jest tu rozumiana jako podmiot reprezentacji, który trwa w różnych momentach czasu. Kant podkreśla najpierw, że gdy normalnych okolicznościach chcemy stwierdzić, czy pewien przedmiot trwa, to przyjmujemy postawę zewnętrznego obserwatora i patrzymy, czy ten oto przedmiot przed nami jest tym samym obiektem, który napotkaliśmy wcześniej. Aby odpowiedzieć na to pytanie, zazwyczaj szukamy czegoś, co w tym przedmiocie się nie zmieniało. Dalej Kant podkreśla, że sposób, w jaki pojawia się samemu sobie w doświadczeniu wewnętrznym różni się zasadniczo sposobu, w jaki pojawiają się nam rzeczy zewnętrzne i twierdzi, że nasz sposób pojawiania się samemu sobie da się zupełnie dobrze pogodzić z całkowitym brakiem identyczności z wcześniejszym podmiotem. Stwierdza wręcz, że zjawisko trwającego w zmianach różnych stanów ‘ja’ da się pogodzić z możliwością, iż każdy z nas jest efektem procesu płynięcia, w którym nic nie jest trwałe. W kontekstach praktycznych wolno jest nam mówić o identyczności podmiotu, lecz zawsze musimy pamiętać, że chodzi tu tylko o daną zjawiskowo w doświadczeniu wewnętrznym jedność świadomego umysłu. Nie możemy jednak wiedzieć, czy tej fenomenalnej jedności odpowiada rzeczywista identyczność osoby w czasie.²⁶

Kula sprężysta, która uderza taką samą w prostym kierunku, udziela jej całego ruchu, a więc całego swego stanu (jeżeli uwzględnia się tylko miejsca w przestrzeni). Przyjmijmy w analogii do tych ciał substancje, z których jedna nadawałyby drugiej przedstawienia wraz z ich świadomością, to można pomyśleć cały ich szereg, z których pierwsza udzielałaby drugiej swego stanu wraz z jego świadomością, druga trzeciej swój własny stan wraz ze świadomością poprzedniej, a ta znowu stany wszystkich poprzedzających wraz ze swym własnym i ich świadomością. Ostatnia substancja byłaby przeto świadoma wszystkich stanów substancji, które przed nią zostały wymienione, jak też i swoich własnych, gdyż tamte byłyby wraz ze świadomością w nią przeniesione, a mimo to nie byłaby ona przecież ściśle tą samą osobą we wszystkich tych stanach²⁷

Z tego według Kanta miałyby wynikać, że ‘późniejszy podmiot’ mógłby być złączony z wcześniejszym w oparciu o różne typy ciągłości, lecz nie widać żadnej konieczności, aby był to ten sam podmiot. Tak więc ciągłość potrzebna do wystąpienia zjawiska jedności da się pogodzić z brakiem identyczności. Można byłoby jednak zarzucić, że przecież sam Kant twierdził, że ‘ja’ transcendentalne musi być wspólnym podmiotem wszystkich reprezentacji. Jednakże, w duchu rozumowania Kanta, można odpowiedzieć, że ten warunek da się spełnić bez identyczności. W przypomnieniach osoba reprezentuje siebie jako numerycznie identyczną z osobą doko-

²⁶ „Gdy jednak chcę obserwować samo tylko Ja przy wymianie wszystkich przedstawień, nie mam żadnego innego odpowiednika moich porównań, jak tylko znowu samego siebie wraz z ogólnymi warunkami mej świadomości” (tamże, A 366).

²⁷ Tamże, A 364.

nującą przypomnień, jednak to, jak coś musi być reprezentowane, wcale nie pociąga za sobą tego, jakie to coś musi być.²⁸

10. ARGUMENTACJA NA PODSTAWIE DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO – ODPOWIEDŹ NA AGNOSTYCZYM

Argumentacja Kanta na rzecz nierozstrzygalności problemu psychofizycznego opiera się na kilku założeniach. Kant twierdzi, że nie posiadamy żadnej wiedzy o charakterze naocznym na temat duszy jako niematerialnej substancji. Odpowiadając Kantowi, trzeba zaprzeczyć jego tezie, iż nie mamy żadnej naoczności w odniesieniu podmiotu (duszy): mamy taką naoczność, lecz jest odmienna od naoczności zmysłowej i od naoczności wyobrażeniowej. Gdy zmysłowo spostrzegamy kamienie, drzewa, żywe ciała zwierzęce, żywe ciała ludzkie, to nazywamy je substancjami dlatego, iż są czymś trwałym w zmianach swoich stanów. Naoczność, którą posiadamy w odniesieniu do siebie samych jako podmiotów, jest jednakże innego rodzaju. Można ją nazwać naocznością intelektualną. Gdy na przykład mówimy, że zrobiliśmy to a to, pomyśleliśmy o czymś, zamierzamy postąpić w przyszłości tak a tak, to we wszystkich tych sytuacjach jesteśmy sobie samym dani jako podmioty działania, myślenia, spostrzegania, lecz nie widzimy siebie tak, jak widzimy przedmioty zmysłowe, lecz jednak widzimy siebie samych. Doświadczamy siebie, lecz nie jest to ‘puste’ pojęcie siebie, tak jak to dzieje się na przykład wtedy, gdy najpierw ‘pusto’ (czysto sygnitywnie) myślimy o trójkącie, a potem go widzimy na obrazku. Jest to widzenie, lecz nie jest ono widzeniem zmysłowym. Nie jest to także wyobrażenie, gdyż wyobrażenia ma charakter ‘osłabionej’ zmysłowości, a z braku słowa, które stałoby w opozycji do naoczności zmysłowej lub quasi-zmysłowej, tego rodzaju widzenie siebie można nazwać widzeniem intelektualnym.

Tę odpowiedź wprost na zarzut Kanta chciałabym uzupełnić następującymi opisami. Każdy z nas doświadcza siebie jako podmiotu różnorodnych czynności, stanów i procesów. Podmiot, którym w każdej chwili życia jesteśmy, nie identyfikuje się z żadnym ze składników tego, co niekiedy określa się mianem strumienia świadomości. Nie ma sensu powiedze-

²⁸ Pewne uwagi Kanta na temat spontaniczności (wolności) umysłu z *Krytyki czystego rozumu* mogą świadczyć o tym, że ostatecznie nie traktował on umysłu jako struktury całkowicie materialnej. Wolność w tzw. transcendentalnym sensie to według Kanta zdolność umysłu do wywoływania różnych stanów spontanicznie (samorzutnie), a więc do bycia pierwszą przyczyną jakiegoś zdarzenia, zjawiska itp. Istnienie tego rodzaju własności umysłu jak spontaniczność świadczy o tym, że nie jest on całkowicie włączony w fizyczne łańcuchy przyczynowe w świecie materialnym. „Przez doświadczenie poznajemy więc wolność praktyczną jako jedną z przyczyn występujących w przyrodzie, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określaniu woli, podczas gdy wolność transcendentalna domaga się niezależności samego rozumu (w odniesieniu do jego przyczynowości rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszystkich przyczyn określających [które należą do] świata zmysłów. O tyle też wydaje się przeciwna prawu przyrody, a więc wszelkiemu doświadczeniu, i pozostaje przeto zagadnieniem.” (tamże, A 803/B 831).

nie, że jestem, którymś ze swoich minionych, aktualnych lub przyszłych stanów świadomych, gdyż to właśnie 'ja' jestem tym, kto uświadamia sobie te stany, jestem tym, kto je przeżywał w przeszłości lub przeżywa je teraz. Nawet wtedy, gdy dochodzi do 'rozdwojenia' się podmiotu, co ma miejsce w sytuacjach spełniania aktów refleksji lub aktów przypominania sobie własnych przeżyć, a więc gdy pojawiają się 'ja' reflektujące i 'ja' reflektowane, 'ja' przypominające i 'ja' przypominane, nawet jednak w takich sytuacjach 'rozdwojenie' to jest uświadamiane przez niezmienną się podmiot, który wie, że jego aktualne akty refleksji i akty przypominania sobie czegoś oraz to, co w nich jest ujmowane, należą do niego samego.

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się nie tylko jako jedność, lecz jako swoistego rodzaju siła. Sposobem przejawiania się tej siły jest na przykład to, że możemy koncentrować uwagę, skupiać się na pewnym zadaniu, na pewnej myśli, na pewnej obserwacji itp. Albo możemy dawać się pociągać pojawiającym się treściom, dawać się im 'wchłaniać', możemy być bierni, popychani itp. Nawet jednak w stanach pasywności nasza świadomość zawsze posiada 'egologiczną orientację'. W wyniku koncentracji uwagi każde przeżycie świadome może stać się obiektem obserwacji i analizy, przy czym sam podmiot obserwujący i analizujący jakby 'cofa' się i nie identyfikuje się z analizowanym obiektem. Tym obiektem może być on sam, ale nawet wtedy ciągle zachowuje swoją autonomię. Podmiot w pewnym sensie 'waha' się pomiędzy dwoma biegunami: biegunem pełnej koncentracji i biegunem bierności. Jednak ta właśnie możliwość przechodzenia od bierności do koncentracji ukazuje, że siła, którą jest podmiot, zawsze jest obecna w 'strumieniu' świadomości.

Podmiot, którym jesteśmy, nie identyfikuje się również z żadną ze swoich głębokich własności, z żadną z cech swojego charakteru. Nie jestem swoim charakterem, gdyż wszystkie cechy tego rodzaju mogą uczynić przedmiotem analizy i w ten sposób się od nich zdystansować. To uświadomienie sobie swoich głębokich cech charakterologicznych może być tylko częściowe w każdym momencie życia, lecz sam fakt istnienia tego rodzaju możliwości wystarcza do stwierdzenia nieidentyczności podmiotu z posiadanymi przezeń głębokimi własnościami.

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się jako byt pozbawiony jakichkolwiek własności przestrzennych. Nasze 'ja' nie rozciąga się w przestrzeni, nie ma ani długości, ani szerokości, ani też głębi przestrzennej. Należy sądzić, że podmiot jest nawet bardziej radykalnie pozaprzestrzenny niż sam strumień świadomości i jego składniki. Niektóre bowiem ze składników strumienia świadomości posiadają swoistą lokalizację przestrzenną w ciele: na przykład bóle, jako zdarzenia świadome, pojawiają się o określonych miejscach ciała i w ten sposób, poprzez właśnie tę lokalizację, częściowo dziedziczą przestrzenność ciała. Sam jednak podmiot nie posiada żadnej lokalizacji (jest nielokalnie obecny w ciele).

Doświadczenie siebie jako podmiotu jest jedynym doświadczeniem trwania w ścisłym sensie, jakim dysponujemy, ponieważ w wypadku doświadczenia trwania przedmiotów należących do świata fizycznego może ono być zawsze uznane za coś wyłącznie powierzchniowego: trwające w ogrodzie drzewo dla 'spojrzenia mikroskopowego' staje się agregatem procesów biologicznych i chemicznych, a z kolei same te procesy są złożone z innych bardziej elementarnych zdarzeń i procesów. Nigdy nie możemy być zatem pewni, czy w świecie fizycznym, pod określonym poziomem trwania, nie kryją się dalsze i głębsze poziomy zmienności, natomiast doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam podmiot jako atemporalną jedność trwania. Podmiot, jako trwający, istnieje poza czasem, to znaczy czas i jego zmiany nie 'dotykają' jego trwania. Z drugiej jednak strony, podmiot nie jest ponadczasowy, istnieje bowiem w czasie w tym sensie, że doświadcza czasu, potrafi jednak 'przetrwąć' czas, jest w stanie nie 'ulec' rozgrywającym się w czasie zdarzeniom i procesom. Moje minione 'ja' są minione tylko pozornie, gdyż jest to zawsze jedno, identyczne 'ja', które jest obecne w różnych czasach.

Podmiot, który ujawnia się w doświadczeniu wewnętrznym, jest prostą jednością, przy czym należy wziąć pod uwagę, że istnieją różne rodzaje jedności. Podmiot nie jest jednością o charakterze jedności agregatu lub mieszaniny, czyli jednością powstającą w wyniku nagromadzenia różnego rodzaju przedmiotów, gdyż takie nagromadzenie zakłada przedmioty, które różnią się od siebie miejscami w przestrzeni, podczas gdy podmiot nie posiada własności przestrzennych. Podmiot nie jest też jednością, która występuje w wypadku bytów organicznych. Jedności organiczne są wprawdzie mocniej powiązane wewnętrznie niż jedności o charakterze agregatu lub mieszaniny, ponieważ posiadają zdolności do odżywiania się, do samoregulacji itd., mimo to jednak są złożone z dających się odróżniać części przestrzennych, podczas gdy świadomy podmiot nie składa się z żadnych części, które realnie różnią się od siebie, ani też z części, które dałyby się myślowo wydzielić. Podmiot nie jest jednością sumatywną, to znaczy tego typu jednością, która powstaje w wyniku dodawania elementów abstrakcyjnych i którą potem można rozkładać na elementy tak, jak na elementy da się rozłożyć na przykład liczba dwanaście. Próba rozkładania podmiotu na elementy abstrakcyjne jest czymś całkowicie niezrozumiałym. Podmiot nie jest także jednością procesu. Jako proces można wprawdzie potraktować strumień świadomości, lecz, jak wyżej zostało stwierdzone, podmiot jest czymś różnym od swojego strumienia świadomości.

Podmiot nie realizuje zatem żadnego z typów jedności, a jego jedność jest czymś całkowicie unikalnym. 'Władze' podmiotu są odmianami jego absolutnej jedności i prostoty. Podmiot, którym jesteśmy, nie posiada żadnych części, na które dałby się podzielić. Każda próba pomyślenia rezultatów takiego podziału natrafia na przeszkodę wyobrażenia sobie wielu moich 'ja'.

Dusza (*anima*) jest substancją duchową (*substantia spiritualis*). Taki pogląd ujawnił się u początków filozofii zachodniej i - mimo wielorakich przemian dziejowych - jest podtrzymywany także i dzisiaj. Bycie substancją oznacza w języku filozoficznym posiadanie przynajmniej dwóch podstawowych cech: po pierwsze, pewien przedmiot jest substancją wtedy, gdy trwa w zmianach swoich stanów, po drugie zaś wtedy, gdy jest podmiotem tych zmian, jest ich podstawą (ostatecznym biegunem ich odniesienia). Powyżej przedstawiona analiza wskazuje, że podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym, ze względu na swoją pozaprzestrzenność, atemporalność oraz unikalny rodzaj jedności, nie tylko jest czyś radykalnie niematerialnym, lecz także że jest on substancją, to znaczy trwa w wielorakich zmianach strumienia świadomości oraz stanowi podstawę tych zmian i ostateczny biegun ich odniesienia. Bardzo trudno jest jednoznacznie zrekonstruować pojęcie materii, jakim operuje współczesna fizyka, nie mówiąc o zgodzie wśród filozofów co do bardziej esencjalnej koncepcji materii, to znaczy takiej, która nie ograniczałaby się do tego, co na ten temat przyjmują aktualnie nauki przyrodnicze, lecz z pewnością można twierdzić, że jeżeli jakiemuś przedmiotowi brakuje cech przestrzennych i parametrów czasowych, to ten przedmiot nie jest czymś materialnym. Doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam niematerialny podmiot, który ma charakter substancji.

Na tej podstawie można twierdzić, że dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem własnej duszy jako niematerialnej substancji i stąd, że nie jest ona jakimś tajemniczym, ukrytym przed nami samymym jestestwem. Mówiąc 'moja dusza', nie powinniśmy myśleć, że istnieje coś ukrytego przed naszym doświadczeniem, co jest moją duszą. Niematerialny podmiot substancjalny, którym jesteśmy, jest niezniszczalny (*incorruptibilitas*) ze względu na jakiegokolwiek przemiany fizyczne, przy czym fundamentalne własności duszy nie ograniczają się tylko do pozaprzestrzenności i do atemporalności oraz do bycia prostą jednością, lecz obejmują także rozumność, wolną wolę, zdolność do reagowania na wartości. Ze względu jednak na zaplanowaną objętość tego tekstu, te dalsze kwestie nie zostaną poruszone.

Kant sugerował jednak, że trwały podmiot, który prezentuje nam doświadczenie wewnętrzne, mógłby być w rzeczywistości produktem procesów, które ciągle się zmieniają. Aby przybliżyć taką możliwość, posłużył się przykładem zderzających się ze sobą kul sprężystych. Przeciwno tej sugestii chciałabym stwierdzić, co następuje. Gdy jedna kula sprężysta przekazuje swój stan następnej kuli, to taka sytuacja może oznaczać dwie rzeczy: albo chodzi o przekazanie treści stanu poprzedniego, który w efekcie tego przekazania zostaje niejako zmagazynowany w drugiej kuli, albo chodzi o tę treść wraz z jej świadomością, która już jest zorganizowana egotycznie, czyli ześrodkowana wokół pewnego podmiotu. W pierwszym wypadku otrzymalibyśmy magazyn treści, magazyn pewnego materiału, który dopiero mógłby stać się przedmiotem świadomości dla jakiegoś podmiotu.

W drugim wypadku pierwsza kula już musiałaby być świadomością pewnych treści, obecnych dla jakiegoś podmiotu i dopiero tak zorganizowana egotycznie treść byłaby przekazywana drugiej kuli, a zatem geneza podmiotu z przekazywanych kolejno treści nie zostałaby wyjaśniona. Sprowadzałoby się to do sugestii, że pierwsza kula przekazuje drugiej egotycznie zorganizowaną świadomość pewnych treści, lecz nie byłoby widać, jak w wyniku tego przekazywania powstała sama ta egotyczna organizacja. W procesie przekazywania podmiot byłby stale zakładany.

Przekazywanie, o którym mowa, może być też zinterpretowane jako zdolność do przypominania sobie. Pierwsza kula przekazuje drugiej pewien stan, natomiast druga obejmuje swój stan terażniejszy oraz stan poprzedni w akcie przypomnienia. Przypominając sobie stan poprzedni i będąc świadoma stanu terażniejszego, zaczyna w ten sposób być świadoma siebie jako podmiotu tych dwóch stanów. Aby jednak móc sobie przypominać stan poprzedni, należy już być pewnym podmiotem różnym od swoich stanów. W jaki sposób przekazanie pewnego stanu mogłoby prowadzić do wytworzenia takiego drugiego stanu, który nie byłby identyczny z pierwszym, a który mógłby uświadamiać zarówno stan miniony jak i siebie w terażniejszości? Zdolność do przypominania sobie swoich własnych minionych stanów zakłada podmiot jako coś odmiennego od treści mnemoniczych. Podmiot jest zakładany jako ‘zwarta w sobie’, ‘skupiona w sobie’ jedność, która nie identyfikuje się z żadną z przypominanych treści. Podmiotu w tym sensie nie da się argumentacyjnie wyprowadzić ani z jedności funkcjonalnej strumienia świadomości, ani z jedności funkcjonalnej samego mózgu. Poszczególne stany mózgu można potraktować jako kule sprężyste z przykładu Kanta i argumenty powyższe będą stosować się również i do tej interpretacji.

Przedstawione analogie wypadają jeszcze gorzej, gdy weźmiemy pod uwagę rozciąganie się podmiotu w kierunku jego własnej przyszłości. Wyobrażamy sobie siebie samych jako podmioty, które będą dokonywały jakichś określonych działań w czasie przyszłym: jaki ruch fizyczny może być odpowiedzialny za ‘złudzenie’ trwania podmiotu w przyszłości? Hipoteza, że trwanie w terażniejszości podmiotu jest również złudzeniem, przedstawia osobną trudność. Jeżeli podmiot jest wytworem minionych faz, to w jaki sposób w ramach własnej terażniejszości może on zdystansować się od siebie samego i uznać swój stan aktualny za coś odmiennego od siebie samego i jako coś, co na przykład należy zmienić. Będąc wytworem minionych faz pewnego procesu, które to fazy nie są nim samym, nigdy nie miałby tej zdolności zdystansowania się w stosunku do swojego stanu aktualnego.

Czy można sobie wyobrazić destrukcję niematerialnej substancji? Czy prosta jedność, którą jest podmiot, może umierać? Każdego rodzaju ginięcie musimy sobie przedstawiać jako rozpadanie się czegoś przestrzennego na elementy bardziej podstawowe, jako destrukcję pewnej struktury przestrzennej. W wypadku podmiotu takie przestrzenne rozpa-

danie nie wchodzi w rachubę, gdyż nie tylko nie posiada on żadnych części przestrzennych, lecz także nie jest w ogóle czymkolwiek przestrzennym. Podmiot nie może rozpadać się, a nie mamy innego środka przedstawienia sobie śmierci podmiotu inaczej niż jako rozpadu, czyli jako procesu rozgrywającego się pomiędzy elementami przestrzennymi, jako przestrzennego ruchu molekuł, cząstek submolekularnych itd.

Jak było widać, Kant, idąc za sięgającym Arystotelesa odróżnieniem pomiędzy wielkościami ekstensywnymi i intensywnymi, twierdził jednak, że nawet gdy uznamy, iż dusza nie jest żadnym rodzajem wielkości ekstensywnej, lecz prostą wielkością intensywną, to mimo to jednak może ona ulegać degradacji, a to przez 'osłabianie' lub 'wyczerpanie' swoich sił - podobnie jak kolor, który blaknie. Wielkościami intensywnymi Kant nazywał niezłożone z żadnych części, jakościowe jedności, natomiast wielkościami ekstensywnymi te wielkości, które powstają w efekcie sukcesywnej syntezy elementów czasowych i przestrzennych. Wielkościami intensywnymi są wrażenia zmysłowe, na przykład wrażenie czerwieni, wielkościami ekstensywnymi są te elementy rozciągle czasowo i przestrzennie, które można składać z mniejszych części - na przykład kształt przestrzenny rzeczy fizycznej.

Argumentując przeciwko tej hipotezie Kanta, należy stwierdzić, że nasze rozumienie wielkości intensywnych, jak też rozumienie całej opozycji 'ekstensywny - intensywny' jest ostatecznie jednak ekstensywne i dlatego przypuszczenie Kanta może wydawać się przekonujące. Ubywanie wielkości intensywnej, jakim jest na przykład blaknięcie (remisja) barwy, musi być pojmowane jako przemiana o charakterze przestrzennym, jak więdnienie liści, a więc jako ubywanie pewnych składników przestrzennych, podczas gdy podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym nie jest w ogóle żadnym rodzajem struktury przestrzennej i stąd też nie może 'oddawać' z siebie żadnych składników.

11. DUALIZM HYLEMORFICZNY I KARTEZJAŃSKI

Hylemorfizm jest doktryną nawiązującą do stanowiska Arystotelesa, według której przedmioty w świecie materialnym złożone są z tzw. materii pierwszej i formy. Materia pierwsza jest tu rozumiana jako (czysta) potencjalność, która jest każdorazowo organizowana przez jakąś formę. Forma, nazywana formą istotową lub formą substancjalną, kształtuje materię pierwszą i nadaje poszczególnym rzeczom ich każdorazowo specyficzną postać. W odniesieniu do zagadnienia relacji pomiędzy duszą a ciałem hylemorfizmem nazywa się stanowisko uznające, że dusza jest substancjalną formą ciała. Paradygmatycznym przykładem ogólnego hylemorfizmu i jednocześnie hylemorfizmu w kwestii relacji dusza - ciało mogą być poglądy św. Tomasza z Akwinu. W XIII w., w czasach, w których żył Akwinata, żywo dyskutowano różne koncepcje relacji duszy do ciała, a jego stanowisko w

tej kwestii było jedną z wielu, często bardzo skomplikowanych, teorii na ten temat.

Teoria hylemorficzna została sformułowana przez Tomasza z Akwinu za pomocą pojęć materii (*hyle*) i formy (*morfe*), pochodzących z filozofii Arystotelesa. Odmienne niż w filozofii kartezjańskiej, materia nie jest tu interpretowana jako rozciągłość, lecz jako tzw. materia pierwsza (czysta potencjalność), która jest każdorazowo organizowana przez jakąś formę. W wyniku pojawienia się formy substancjalnej - akt stwórczy Boga - materia pierwsza staje materią drugą, czyli materią oznaczoną ilościowo (*quantitate signata*), a więc żywym, określonym ilościowo co do wymiarów czasowo-przestrzennych ciałem ludzkim. Cechy ilościowe nie przysługują materii pierwszej, lecz *compositum* złożonym z materii i formy. Każda dusza jest w swoisty sposób dostosowana do ciała i nosi w sobie właściwości ilościowe jako tzw. *dimensiones interminatae*. Te wymiary ilościowe są niejako średnią tych określonych wymiarów całego *compositum* ludzkiego, jakie przysługują mu we wszystkich poszczególnych momentach życia (*dimensiones terminatae*). Dusza udziela określonych wymiarów całemu *compositum*. W stosunku do materii pierwszej i drugiej forma (dusza) spełnia funkcję organizującą (konfigurującą), jest tą 'siłą', która organizuje materię pierwszą i sprzęga w jedność składniki ciała człowieka do postaci jednostkowego bytu ludzkiego.

Według św. Tomasza z Akwinu w ciele ludzkim obecna jest tylko jedna forma, która organizuje ciało. Ze względu na jej najważniejszą właściwość, jaką jest władza poznawcza (intelekt), formę tę Tomasz nazywa duszą rozumną (*anima rationalis*). Jest ona niecielesna i nie jest już dalej złożona z materii i formy (a wyłącznie z aktu i możliwości). Nie jest ona połączona z ciałem ani przez zmieszanie, ani przez kontakt, ani przez jakiś rodzaj przecinania się, nie jest też wyłącznie czynnikiem poruszającym ciało, lecz jest jego formą substancjalną (*anima est substantia spiritualis*). Znaczący to, że jest 'siłą' wywołującą i konfigurującą wszystkie funkcje człowieka, począwszy od funkcji wegetatywnych, poprzez zmysłowe, aż do funkcji poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych. Dusza, jako forma, jest bezpośrednio zjednoczona z materią pierwszą i - odmiennie niż u Kartezjusza - nie posiada żadnej organicznej lokalizacji, lecz jest obecna w całym ciele, we wszystkich jego częściach.

Dusza w tym sensie organizuje ciało, porusza je, ale także myśli²⁹. Intelpekt, a więc najważniejsza z władz duszy, nie jest - jak twierdzili arab-

²⁹ „I w miarę jak obserwujemy coraz doskonalsze formy, widzimy, że moc formy coraz bardziej przewyższa materię elementarną: dusza wegetatywna przewyższa ją bardziej aniżeli forma metalu, a dusza zmysłowa bardziej od duszy wegetatywnej. Dusza zaś ludzka jest formą najdoskonalszą i dlatego tak bardzo przewyższa swą mocą materię cielesną, że przysługuje jej działalność i władza, w których żadnego zgoła udziału nie ma materia; tę władzę nazywamy intelektem.” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 76, 1 (*Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, *Suma teologiczna* 1, 75-89, Poznań: Pallottinum 1956, s. 94).

szy interpretatorzy Arystotelesa - substancją wspólną wszystkim ludziom, lecz należy do indywidualnej duszy i jest indywidualizowany przez ciało. Wegetatywna i sensoryjna dusza zwierząt jest dziedziczona wraz nasieniem i jako taka jest śmiertelna, natomiast dusza ludzka nie jest dziedziczona w ten sposób i jest nieśmiertelna. Po zapłodnieniu, w toku rozwoju w łonie matki przemijają zarówno dusza wegetatywna jak i dusza zwierzęca, a Bóg stwarza w danym organizmie jedną nieśmiertelną duszę wraz z jej władzami, to znaczy władzą wegetatywną, zmysłową i intelektualną. Sama dusza nie jest osobą, lecz staje się osobą dopiero w połączeniu ciałem. Według św. Tomasza z Akwinu dla duszy jest czymś bardziej naturalnym istnienie w ciele niż istnienie oddzielone od ciała. Po oddzieleniu od ciała dusza nie spełnia żadnych czynności wegetatywnych i zmysłowych, zatrzymuje jednak zdolność i skłonność do połączenia się z ciałem (*com-mensuratio animae ad hoc corpus*)³⁰.

W stosunku do hylemorficznej koncepcji duszy ludzkiej podnosi się następującą trudność: w jaki sposób ta sama zasada (forma) może być jednocześnie zasadą funkcji biologicznych z jednej strony, z drugiej zaś - tak przecież odmiennych - funkcji czysto intelektualnych, emocjonalnych i woli-tywnych. Stąd niektórzy wyciągają wniosek, że dualizm kartezjański, uznający duszę za zasadę samych tylko funkcji umysłowych, jest stanowiskiem bardziej przekonującym³¹.

Dzisiaj hylemorfizm arystotelesowsko-tomistyczny przeciwstawiany jest często dualizmowi typu kartezjańskiego. Zwolennicy rozwiązania hylemorficznego podkreślają, że nie jest ono dualizmem dwóch odrębnych substancji, a jednocześnie, że nie jest to też teoria monistyczna. Akcentują również, że dusza, jako forma ciała, tworzy wraz z nim swoistego rodzaju (hylemorficzną) jedność, podczas gdy dla Kartezjusza dusza była czymś, co tylko 'zewnętrznie' dołączone jest do ciała. Wydaje się jednak, że mimo różnic obie teorie są dualistyczne w tym sensie, iż uznają istnienie substancji duchowej, odmiennej od ciała i zdolnej do istnienia po rozpadzie ciała. Należy też sądzić, że różnica pomiędzy dualizmem głoszonym przez Kartezjusza a dualizmem hylemorficznym polega głównie na sposobie opisu powiązania duszy z ciałem: opis hylemorficzny wydaje się bardziej przekonujący w kontekście codziennego doświadczenia jedności cielesno-mentalnej funkcjonowania człowieka, jak również nie musi się on angażować się w emblematyczną dla dualizmu kartezjańskiego hipotezę o określonym miejscu cielesnym (szyszynka), w którym miałyby dochodzić do oddziaływania duszy na ciało.

³⁰ Por. S. Swieżawski, tamże, s. 57-83; J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg: F. Meiner Verlag 1980.

³¹ Por. J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg/München: Universitäts Verlag Anton Pustet 1973, s. 325-246.

12. ROZWIĄZANIE NIEKTÓRYCH TRUDNOŚCI

Zarysowaną powyżej interpretację dualizmu antropologicznego, zarówno w wersji hylemorficznej jak i tzw. kartezjańskiej, można teraz skonfrontować z trudnościami dotyczącymi natury związku psychofizycznego.

Podstawowy zarzut, formułowany ze strony zwolenników materializmu, polega na tym, że dualizm nie jest w stanie wyjaśnić możliwości połączenia pomiędzy niefizyczną substancją a światem fizycznym: jak coś niefizycznego może oddziaływać na ciało ludzkie i za jego pośrednictwem wpływać na świat fizyczny? Radykalna heterogeniczność obu sfer bytowych wydaje się wykluczać możliwość zrozumienia sposobu połączenia pomiędzy nimi. Stąd może się wydawać, iż rozwiązanie materialistyczne jest bardziej przekonujące, ponieważ nie zakłada istnienia dwóch heterogenicznych sfer. W zarzucie tym zakłada się, że związki przyczynowe pomiędzy przedmiotami w sferze fizycznej są dla nas czymś zrozumiałym, a przynajmniej, że są one bardziej zrozumiałe niż postulowane przez dualizm powiązanie pomiędzy dwiema różnymi substancjami.

Czy jednak tego rodzaju założenie jest słuszne? Również w sferze świata fizycznego mamy do czynienia z heterogenicznością przyczyny i skutku. Gdy zdarzenie *b* następuje po zdarzeniu *a*, wtedy *b* jest czymś odmiennym od *a*, mimo że oba zdarzenia rozgrywają się w wspólnej formie świata czasowo-przestrzennego. Poziom heterogeniczności zdarzeń może być różny. Codzienne doświadczenia wytwarzają pozór banalności i oczywistości przemian, które dokonują się w świecie fizycznym: jedna kula uderza w drugą i ruch drugiej kuli nie jest niczym więcej niż efektem działania kuli pierwszej. Zdarza się jednak niekiedy, że zauważamy istotną heterogeniczność związków przyczynowych już na poziomie doświadczenia potocznego. Dzieje się to we wszystkich tych sytuacjach, w których w wyniku funkcjonowania wielu łańcuchów przyczynowych dochodzi do powstania skomplikowanych struktur. Jest to na przykład widoczne wtedy, gdy z bardzo prostych elementów początkowych powstają złożone struktury organiczne (wzrost roślin, zwierząt itp.). W takich wypadkach mówimy o różnicy jakościowej lub o pojawieniu się własności emergentnych. W odniesieniu do banalnych sytuacji, obserwowanych w życiu codziennym najczęściej jednak zapominamy, że czym innym jest następowanie po sobie pewnych zdarzeń a czym innym 'siła', która je generuje. Nie możemy zatem powiedzieć, iż wiemy, czym jest siła, która powoduje zmianę przyczynową. Nie wiedząc tego, tym samym nie wiemy, jak coś w ogóle może być zmienione, widzimy bowiem tylko następstwo zdarzeń.

Z powodu nieznajomości 'siły' generującej związki przyczynowe w sferze fizycznej, nie mamy prawa twierdzić, że rozumiemy, na czym polega ten rodzaj determinacji. Podobnie jest z powiązaniem duszy i ciała. Również i w tym wypadku nie znamy 'siły' wiążącej obie sfery. Jeżeli w odniesieniu do dziedziny fizycznej z faktu nieznajomości 'jak' połączenia pomiędzy przyczyną a skutkiem nie wyprowadzamy wniosku o niemożliwości

istnienia związku przyczynowego, to nie powinniśmy tego robić również i tam gdzie stopień odmienności pomiędzy przyczynami i skutkami wydaje się istotnie większy. Jak widać, argument ten ma charakter negatywny: jeżeli nie rozumiemy 'jak' powiązania przyczyny i skutku w jednej dziedzinie, to nie mamy prawa negować go w innej dziedzinie, w której również nie znamy owego 'jak'. Istnieje jednak także pozytywna strona tego argumentu. Znamy przecież ogromną masę codziennych doświadczeń, które dobrze potwierdzają przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z wpływem naszego 'ja' na ciało oraz z wpływem oddziaływań fizycznych na nasze 'ja'. Racjonalności przekonania o istnieniu rzetelnego powiązania pomiędzy duszą a ciałem trudno jest przeciwstawić równie silną racjonalność hipotezy, że w rzeczywistości zachodzi w tej dziedzinie coś w rodzaju systematycznej iluzji. Zgodnie bowiem z materialistycznym rozwiązaniem za iluzję należałoby uznać przyczynowość psychofizyczną, gdyż według tego stanowiska jest to w rzeczywistości przyczynowość fizyczno-fizyczna.

Stanowiskom dualistycznym zarzucana jest też niezgodność ze współczesną nauką: dualista miałby nie dysponować kryteriami umożliwiającymi odpowiedź na pytanie, ile tzw. kartezjańskich umysłów (niematerialnych substancji) jest związanych z indywidualnym ciałem ludzkim. Jeżeli bowiem niefizyczna substancja nie jest dana w doświadczeniu, to nie istnieją kryteria pozwalające rozstrzygać to pytanie. Być może jest tak, że co kilka chwil zachodzi wymiana niematerialnej substancji. Po tym, co zostało powiedziane na temat natury podmiotu i sposobu jego doświadczania, zarzut ten trzeba uznać za teoretyczne nieporozumienie. Niematerialna substancja nie jest nieznanym nam podłożem naszej świadomości, lecz jest tym, z czym w sposób najbardziej intymny jesteśmy zaznajomieni. Nawet to stwierdzenie nie jest wystarczające. Nie jest to bezpośredni kontakt z pewnym rodzajem bytu odmiennego od nas, lecz każdy z nas indywidualnie jest tego rodzaju substancją. Z tego względu nie ma sensu powiedzenie, że podmiot jest pewnym nieznanym mi *x*: ja jestem tego rodzaju podmiotem. Stąd też nie ma sensu mówienie o możliwej wymianie substancji leżącej u podłoża mojego życia umysłowego, tak jak nie ma sensu powiedzenie, że mógłbym stać się kim innym: gdybym stał się kimś innym, wtedy przestałbym istnieć.

Dualizmowi zarzuca się też, że postulowana przez niego niematerialna substancja (dusza) nie da się identyfikować. Jeśli by się zdarzyło - co jest logicznie możliwe - że dwie osoby mają taką samą historię życia i takie same treści świadomości, to trzeba byłoby przyjąć, że również ich dusze są nieodróżnialne. W myśl tego zarzutu nie wystarczy identyfikacja za pomocą doświadczenia wewnętrznego, gdyż w ten sposób identyfikujemy wyłącznie własne 'ja'. Inne osoby musimy identyfikować poprzez ich ciała, a stąd powstaje trudność, jak to, co jest radykalnie niefizyczne może być identyfikowane na podstawie identyfikacji rzeczy fizycznej (ciała).

Odpowiadając trzeba stwierdzić, że w granicznym wypadku dwóch identycznych historii życiowych wcale nie musi być tak, że mamy do czynienia z dwoma identycznymi podmiotami. Metafizycznie patrząc, mogą to być dwie różne istoty, których sposób wyrażania się w stosunku do zdarzeń, jakie dotąd napotkały w swoim życiu, jest bardzo podobny. Z punktu widzenia epistemologicznego musielibyśmy w takim wypadku powiedzieć, że mamy do czynienia z dwoma bardzo podobnymi podmiotami, których nie możemy odróżnić na podstawie ich historii życia, ich charakteru itd. Oczywiście, z punktu widzenia praktycznego, zawsze będziemy identyfikowali podmioty przez sposób ich wyrażania się, czyli poprzez ciało.

Zwolennicy rozwiązań materialistycznych twierdzą, że w przyszłości postulowanie istnienia niefizycznych substancji może okazać się zbyteczne. Prezentujące się w doświadczeniu wewnętrznym zdarzenia mentalne mogą nie być przyczynami zdarzeń cielesnych, lecz tylko symptomami leżących u ich podłoża zdarzeń mózgowych, które są rzeczywistymi przyczynami zdarzeń cielesnych. Wraz z postępem badań empirycznych będziemy w stanie podać pełne wyjaśnienie zachowania się człowieka w terminach czysto fizycznych, ze szczególnym uwzględnieniem mózgu. W takiej sytuacji postulowaną przez dualizm efektywność kauzalną zdarzeń mentalnych trzeba będzie uznać za iluzję.

Na ten zarzut można odpowiedzieć następująco. Być może w przyszłości rzeczywiście odkryjemy precyzyjne korelacje pomiędzy zdarzeniami mentalnymi i zdarzeniami fizycznymi w mózgu i korelacje te będą miały charakter nomologiczny (lub podobny do nomologicznego). Jednak w świetle przeprowadzonych dotychczas dystynkcji należy uznać, że czym innym jest świadomy umysł jako całość, a czym innym jest podmiot o charakterze substancji. Nawet czysto fikcyjnie patrząc, nie można sobie wyobrazić, w jaki sposób, w jakkolwiek od nas oddalonej przyszłości, mogłoby wyglądać fizyczne wyjaśnienie takiego podmiotu. Nie jest on żadną strukturą, która mogłaby podlegać procedurze wyjaśniania fizyczno-nomologicznego.

Termin 'wyjaśnianie' posiada we współczesnej filozofii nauki kilka podstawowych znaczeń: wyjaśnianie jako podanie przyczyn, wyjaśnianie jako podanie składu, wyjaśnianie jako podporządkowanie pod prawa (statystyczne lub deterministyczne), wyjaśnienie funkcjonalne, czy wyjaśnianie jako ukazanie mechanizmów leżących u podstaw jakiegoś zjawiska. Część z tych znaczeń 'wyjaśniania' przecina się ze sobą. Sugestia materialistyczna polega na tym, że kiedyś w przyszłości nauka wyjaśni wszystkie zjawiska przez podanie praw opisujących, w jaki sposób zjawiska mentalne nadbudowane są nad fizycznymi zdarzeniami w ciele i mózgu człowieka. Żaden z tych rodzajów wyjaśniania nie wchodzi jednak w rachubę w wypadku podmiotu (duszy).

W najbardziej korzystnym dla materializmu scenariuszu moglibyśmy przyjąć, że będziemy w stanie kopiować (idealnie imitować) istoty ludzkie wraz z ich substancjalną podmiotowością. Czy jednak, nawet w tej

zupełnie fikcyjnej sytuacji, moglibyśmy twierdzić, że podmiot jest tym samym, co skopiowane warunki fizyczne jego pojawiania się? Wydaje się, że nie, podobnie gdy ktoś, kto wykona fizyczną kopię komputera, nie może twierdzić, że skopiowana struktura fizyczna jest tym samym, co obecny w niej program i że w ten sposób osiąga rozumienie, czym jest ten program i w jakiej relacji pozostaje do fizycznej struktury komputera, która umożliwia jego pojawienie się i funkcjonowanie. Trzeba podkreślić, że porównanie podmiotu (duszy) do programu nie jest tym samym, co porównanie umysłu do programu komputerowego, które często pojawia się we współczesnych dyskusjach. Program posiada określoną strukturę i treść, natomiast podmiot substancjalny nie posiada żadnej określonej struktury, wyposażonej w zeterminowaną treść.

Dodatkowa trudność dla dualizmu miałyby powstawać w kontekście teorii ewolucji biologicznej. Jeśli przyjmie się tę teorię, to trzeba uznać, że w ewolucji gatunków nie ma żadnych luk, że istnieje hierarchia gatunków o wzrastającej złożoności behawioralnej, która podlega przemianom w czasie. Według zwolennika materializmu dualista musi odpowiedzieć na pytanie, kiedy w tym 'systemie bez luk' pojawiły się нефизyczne substancje i co może wyjaśniać ich pojawienie się.

Odpowiadając na tę trudność, nie trzeba wchodzić w szczegóły dyskusji na temat relacji pomiędzy ewolucją biologiczną i ewolucją kosmiczną z jednej strony, a dualizmem z drugiej. Wystarczy powiedzieć, że zarówno ewolucja biologiczna jak i ewolucja kosmiczna są zjawiskami rozciągniętymi w czasie, podmiot (dusza) nie jest zaś czymś, co posiada jakąkolwiek rozciągłość czasową. Stąd zaś jego pojawienie się w toku ewolucji nie polega na byciu wytworzonym przez pewien rozciągnięty w czasie szereg zdarzeń, tak jak przez proces ewolucyjny wytwarzane są inne własności człowieka. Podmiot (dusza) nie powstaje tak, jak powstają inne elementy w procesie przemian ewolucyjnych. Z tego wynika, że nie da się wyjaśnić, jak doszło do pojawienia się duszy w procesie ewolucji. Zwolennik dualizmu nie jest zobligowany do odpowiedzi na takie pytanie. Tę sytuację teoretyczną można porównać do platonizujących koncepcji przedmiotów matematycznych, według których przedmioty matematyczne są przedmiotami pozaczasowymi i przedmiotami, które nie podlegają przemianom kauzalnym, charakterystycznym dla świata fizycznego. Byłoby więc czymś całkowicie nietrafnym domaganie się od zwolennika platonizmu w matematyce podania ewolucyjnej przyczyny pojawienia się przedmiotów matematycznych 'w głowach' myślących na ich temat matematyków (czy też 'w głowach' zwykłych ludzi, gdy zajmują się matematyką).

Przeciwnicy dualizmu twierdzą również, że dualista musi wyjaśnić, dlaczego w określonym momencie czasu нефизyczna substancja musi być związana wyłącznie z jedną rzeczą fizyczną, którą jest żywe ciało ludzkie. Odwołanie się do decyzji Boga miałyby obciążać stanowisko dualistyczne dodatkowymi założeniami metafizycznymi. Dualista musi zatem zakładać prawdziwość stanowiska teistycznego. Wydaje się, że ten

zarzut nie powinien być potraktowany całkiem poważnie. Zawęża on celowo zasięg problemu i wymaga od zwolennika dualizmu antropologicznego zajęcia jakby stanowiska czysto empirystycznego, a jednocześnie obronienia swoich poglądów. Oczywiście, nie da się czysto naturalnie wyjaśnić, dlaczego substancja нефизyczna jest związana tylko z jednym ciałem. Problem ten jest daleko sięgającym zagadnieniem metafizycznym, a odwołanie się do Boga i Jego decyzji nie dyskwalifikuje stanowiska dualizmu. W ten sam sposób zwolennika materializmu można byłoby zapytać, czy na podstawie samych danych doświadczenia jest w stanie rozstrzygnąć, dlaczego świadomy umysł ludzki jest zakotwiczony w jednym mózgu, a nie na przykład w dwóch odrębnych i jakoś ze sobą powiązanych mózgach, przy czym odwołanie się do ewolucji i do ukrytej w niej zasady ekonomii musiałoby być uznane za obciążanie stanowiska materialistycznego zbytnimi założeniami metafizycznymi.

13. ZAGADNIENIA ESCHATOLOGICZNE

Patrząc z punktu widzenia analizy czysto filozoficznej, należy stwierdzić, że pozaprzestrzenny, atemporalny, będący prostą jednością podmiot substancjalny nie może powstawać, gdyż jakiegokolwiek powstawanie musimy pojmować jako przemianę elementów przestrzennych. Narodziny, nie narodziny biologiczne, lecz *narodziny metafizyczne*, muszą być zatem interpretowane jako momentalne powstanie z nicości, jako stworzenie (*creatio*) w ścisłym sensie, nie zaś jako przemiana (*mutatio*) jakichś uprzednio istniejących składników przestrzennych (składników materialnych). Z natury prostego bytowo podmiotu wynika zatem, że do procesu powstawania organizmu musi dołączać się 'błyskawica metafizycznych narodzin'. Ta teza filozoficzno-analityczna potwierdza religijne przekonanie, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga, tylko bowiem byt, którego moc jest nieskończona, może 'podnieść' z nicości do istnienia нефизyczny podmiot, jakim jest dusza ludzka.

Można przypuszczać, że 'metafizyczne narodziny' polegają na przyjęciu przez podmiot substancjalny pierwszej treści poznawczej, dochodzi w nich do pierwszego pobudzenia podmiotu. Pierwsze pobudzenie nie jest uświadamiane za pomocą pojęć i nie może być wyrażone w języku, bo podmiot w chwili metafizycznych narodzin nie dysponuje jeszcze ani pojęciami, ani też językiem umożliwiającym wyrażanie pojęć. Z tego powodu nie wiemy, czym jest ta pierwsza treść, ani też nie możemy jej pamiętać. Podmiot odzwierciedla i asymiluje pierwszą treść, lecz jednocześnie się od niej dystansuje, zachowując swoją prostotę i tożsamość i tak dzieje się w wszystkich procesach poznawczych, w trakcie całego życia podmiotu. Funkcja odzwierciedlania (poznawania) treści świata, wraz funkcją jednoczesnego przekraczania (*transcendere*) tych treści oraz zachowywania własnej tożsamości pozwalają nazwać duszę ludzką refleksywną transcendencją.

Dusza ludzka, której naturą jest bycie refleksywną transcendencją, nie identyfikuje się z żadną z treści, których doświadcza i z tego względu jej przeznaczeniem jest niekończące się istnienie, które zmierza do bezwarunkowej prawdy istnienia i poznania. Z punktu widzenia metafizyki teistycznej pierwsze pobudzenie refleksywnej transcendencji, którą jest dusza ludzka, jest jednocześnie z jej metafizycznymi narodzinami. Jest to obudzenie przez Boga do życia tego, co zawsze istniało w Jego umyśle, istniało jako czysta potencjalność. Jest to zatem przejście indywiduum ludzkiego z potencjalności do aktualności, przejście, w którym zaczyna się doświadczenie czasu i doświadczenie świata.

Umieranie, jako zdarzenie rozgrywające się w spojrzeniu innych ludzi, polega na ustaniu wyrażania się podmiotu poprzez ciało i można zapytać, czy wraz z ustaniem funkcji ciała, a w szczególności wraz z ustaniem funkcji mózgu nie zanika również i sam podmiot, czy nie jest to tak jak wtedy, gdy zapadamy w sen, w którym nic się nam nie śni?

Zdolność do reagowania na pobudzenie należy do podmiotu jako takiego, jest jego władzą, odmianą jego prostej jedności i jako taka zdolność ta nie może zanikać. Zdolność do afekcji nie została bowiem wytworzona w rezultacie jakiegokolwiek przemiany materialnej, lecz została stworzona w momencie metafizycznych narodzin. Tym, co chwili umierania zmienia się, jest rodzaj pobudzenia, który teraz płynie ze strony degradujących się fizycznych przekazników zmysłowych. Pobudzenie staje się coraz bardziej 'rozmyte', tak jak w snach. Jest tak, jak wtedy, gdy z powodu uszkodzeń lub chorób mózgu, doświadczenie siebie i tego, co nas otacza, staje się coraz bardziej chaotyczne. W końcu pozostaje świadome trwanie, które czeka na ponowne pobudzenie przez nową treść, czeka na 'przebudzenie', podobnie jak w chwili metafizycznych narodzin. W związku z tym, że żaden proces materialny nie może spowodować ponownych narodzin podmiotu, czeka on na 'podniesienie' ze stanu, w którym trwa. Gdy pytamy o długość tego trwania, to trzeba zwrócić uwagę, że czas, jako system porządkowy zorganizowany według 'przed' i 'po', zależy od miary, która zostaje nań nałożona i że istnieją różne miary czasu: na przykład miara przemian planetarnych, miara przestrzennego ruchu wskazówki zegara po tarczy, miara, jaką jest długość ludzkiego oddechu itd. - lecz sam czas jest bez miary.

Trwanie podmiotu w chwili ustania cielesnego sposobu wyrażania się, trwanie bez żadnego pobudzenia jest więc czasowym 'momentem', w którym przemijają całe dzieje świata i w którym początek tych dziejów styka się z ich końcem. Stąd też ponowne narodziny mogą być zdarzeniem jednoczesnym dla wszystkich istot posiadających nieśmiertelną duszę, całkowicie niezależnie od tego, czy ich śmierć nastąpiła w 'mrokach pradziejów', czy gdy dotyczyło to najbliższych nam czasowo ludzi. Początek dziejów, ich trwanie i ich koniec spotykają się w momencie metafizycznych narodzin i śmierci, czas bowiem upływa tylko z punktu widzenia podmiotów żyjących w świecie. Stworzenie i ponowne życie - w języku religii

chrześcijańskiej - zbawienie stanowią dwa krańce przebiegającej poza czasem błyskawicy. Przyszłość nigdy nie umiera i nikt nie czeka przez wieki na ponowne życie.

Nie jest jednak wykluczone, że trwanie pomiędzy chwilą śmierci i chwilą przebudzenia posiada pewną rozciągłość czasową, której miarą może być 'szerokość' ostatniego ludzkiego oddechu. W tym 'czasie' przemijają dzieje świata, lecz jest to wystarczająca 'chwila', aby w niej mogła zdarzyć się istotna przemiana podmiotu. Ten jeden pozaczasowy oddech wystarcza również dla zachowania możliwości komunikowania się z tymi wszystkimi pokoleniami, które ciągle żyją w czasie światowym, to znaczy w czasie odczuwanym według ruchu gwiazd i planet.

Jak w powyższym kontekście należy zinterpretować takie fenomeny jak utrata pamięci, zjawiska tzw. rozdwojenia jaźni, choroby umysłowe? Mózg jest przekątnikiem i organizatorem pobudzenia, jest też spichlerzem danych pamięciowych i zaburzenia jego funkcji prowadzą do niemożliwości przypomnienia sobie nawet najprostszych rzeczy, aż po utratę danych pamięciowych, z jaką mamy na przykład do czynienia w chorobie Alzheimera. Jednak nawet w takich sytuacjach zostaje zachowany ktoś, kto doznaje tej utraty, a więc ktoś, kto nie może sobie przypomnieć nawet najprostszych czynności, ktoś, kto raz mówi o sobie jako o jednej osobie, a innym razem mówi o sobie jako o kimś innym. Ciągłe zatem jest obecny podmiot trwający w czasie. Gdyby przyszłe badania okazały, że mózg ludzki jest zbudowany na podobieństwo komputera, to i tak potrzebny jest podmiot, który byłby w stanie uświadomić sobie informacje przetwarzane i dostarczane przez komputacyjnie zorganizowany mózg. Podmiot zdolny do uświadomienia sobie różnych informacji nie może być jednak żadną z nich, nie może być ani ich mieszaniną, ani syntezą, bo to doprowadziłoby do całkowitego chaosu.

Duszę ludzką można porównać do brylantu, który ze względu na swój niepowtarzalny szlif indywidualnie reaguje na pobudzenia przetwarzane przez mózg. Jest ona jak brylant, który indywidualnie odzwierciedla 'światło świata'. Indywidualność duszy nie jest czymś, co jest ukształtowane przez rodzaj mózgu czy ciała, za pomocą których ona się wyraża, lecz indywidualność ta jest jej cechą wewnętrzną, patrząc zaś z punktu widzenia treści religijnych, indywidualność duszy zostaje stworzona w momencie metafizycznych narodzin i jako taka nie podlega utracie nawet wraz z całkowitą utratą pamięci. Nie wiemy, kim jesteśmy, gdy utraciliśmy pamięć dotyczącą dziejów naszego życia, lecz nawet taki podmiot ciągle doświadcza samego siebie w unikalny sposób, choć z powodu niemożliwości posługiwania się pojęciami i językiem nie jest w stanie sformułować i wyartykułować doświadczenia siebie samego dla siebie i dla innych.

Tak jak podmiot nie powstaje, lecz może być tylko momentalnie stworzony, tak też w momencie ustania funkcji pośredników, jakimi są mózg i ciało, potrzebna jest zewnętrzna siła, która może go ponownie 'obudzić', która może dać nowe warunki doświadczenia świata i nowe okolicz-

ności życia. Tą siłą, która podnosi duszę do ponownego doznawania świata, lecz już w innych okolicznościach, jest w eschatologii chrześcijańskiej wszechmocny i doskonale dobry Bóg.