

Świat zmysłowy i *creatio continua*

Stanisław Judycki

*I czeluście zobaczymy czarne, co czyha za drogą,
Które aby przesadzić, Ludzkość nie znajdzie sposobu*

C.K. Norwid

1. Świat, na który nikt nie patrzy; 2. Jakości pierwszorzędne, drugorzędne i własności dyspozycyjne; 3. Materializm; 4. Dyspozycjonalizm; 5. Mentalizm; 6. Model przyczynowy; 7. Możliwe fenomenalizacje i „subtelne dostrojenie”;
8. *Creatio ex nihilo* i *creatio continua*; 9. *Creatio continua* i przedmioty nie dające się obserwować; 10. Cieleśna obecność w świecie.

1. Świat, na który nikt nie patrzy

Jaki jest nasz świat, gdy nikt na niego nie patrzy? Wydaje się, że naturalną odpowiedzią będzie stwierdzenie, iż świat jest taki sam, jak wtedy, gdy istnieją świadome istoty dokonujące różnego rodzaju spostrzeżeń. Jednak rozwój nauki wydaje się nasuwać inną odpowiedź, a mianowicie, że gdy nikt niczego nie jest świadomy, gdy nikt nie spełnia żadnych aktów percepcyjnych, to świat jest zupełnie inny. Gdy nikt na nic nie patrzy, to wprawdzie fale promieniowania elektromagnetycznego są odbijane od agregatów różnych cząstek, które normalnie nazywamy przedmiotami, lecz nie ma żadnej świadomości będącej w stanie je odczuwać jako coś barwnego. Gdy więc nikt nie patrzy na świat, to nie ma w nim ani barw, ani dźwięków, ani żadne powierzchnie nie są szorstkie lub gładkie, nic nie jest pachnące, nic nie jest słodkie, ani gorzkie. Czy tam, gdzie kończy się droga, jako widziana przez nas jakość zmysłowa, nie ziele więc „czarna czeluść”, złożona nie z przedmiotów, lecz z fal i cząstek, której nigdy – w myśl powyższego cytatu z C.K. Norwida – nie będziemy w stanie jako ludzkość przekroczyć naszym rozumieniem?

Co więcej, myśląc konsekwentnie, należałoby przyjąć, że w świecie, w którym nikt nie spełnia żadnych aktów świadomych, nie ma żadnych żywych ciał ludzkich, gdyż przecież ciała posiadają określone barwy, składają się z jakości dotykowych, czuciowych i kinestetycznych. Gdy nie uświadamiam sobie żadnych wrażeń odnoszących się do mojego ciała, to moje ciało staje się „bryłą cielesną”, a więc jakimś konglomeratem cząstek i oddziaływań pomiędzy nimi. Gdy zasypiam, to moje ciało przemienia się zatem w coś w rodzaju moich zwłok,

które o tyle tylko są moje, że gdy się obudzę, to je ożywię poprzez to, że zacznę je sobie uświadamiać w specyficzny sposób.

Nawet jednak wtedy, gdy ludzie i zwierzęta spostrzegają świat, to istnieje wiele jego aspektów, które nie są aktualnie spostrzegane, a stąd należałoby utrzymywać, że gdy ani ja, ani nikt inny nie widzi moich pleców, to nie mają one żadnej określonej barwy, oraz gdy nie istnieje ktoś, kto nie uświadamia sobie wszystkich stron liścia połyskującego w słońcu na wietrze, to aktualnie nie widziane strony tego liścia nie są barwne, ani nie są gładkie itd. Gdy więc nikt nie patrzy na świat lub gdy nikt nie patrzy na jego określone fragmenty, lub gdy nikt nie patrzy na żywe ciała, to nie są one tym, za co je na co dzień uważamy, są zupełnie inne. Ale nawet wtedy, gdy patrzymy na świat, to zgodnie z interpretacją sugerowaną przez nauki przyrodnicze nasz świat jest tworem *hybrydalnym*, a mianowicie każdy przedmiot, łącznie z żywym ciałem ludzkim, podlega ciągłej zmianie w tym znaczeniu, że te jego części, które zostają uświadomione, zaczynają posiadać barwy, jednak barwy te natychmiast znikają, gdy tylko przestaną być przez kogokolwiek uświadamiane. Żyjąc w każdej chwili w świecie, poruszając się w nim, przemykamy się więc po wąskiej krawędzi tego, co jest dla nas codziennym i familiarnym doświadczeniem i omijamy „czeluście” świata bezjakościowego.

Czy możemy zatem twierdzić, że na poziomie doświadczenia potocznego obcujemy ze światem jako z czymś obiektywnym? Chyba raczej nie, bo podlegający ciągłemu powstawianiu i ginięciu świat zmysłowy być może jest posłuszny określonym prawidłowościom, które ujęte w prawa stwierdzają, że gdy w obecności określonego rodzaju istot, zdolnych do posiadania świadomości, pojawi się określona długość fal promieniowania elektromagnetycznego, to pojawią się barwy, dźwięki itd., lecz nie będzie to świat, który uznajemy na co dzień za obiektywny. Ten brak obiektywizmu nie musi być rozstrzygającym zarzutem przeciwko interpretacji świata sugerowanej przez nauki przyrodnicze, gdyż można powiedzieć, że mają one prawo do korygowania naszych potocznych przekonań, a korzyści technologiczne, które dały, dobitnie potwierdzają, że naukowy, a więc w aspekcie, o który teraz chodzi, *hybrydalny* obraz świata jest trafny. Czy jednak jest to jedyna możliwa interpretacja świata, która zachowuje roszczenia epistemiczne nauk przyrodniczych i jednocześnie zachowuje nasze potoczne przekonania, takie na przykład, że liście połyskujące na wietrze w słońcu są ze wszystkich stron jednocześnie barwne?

Gdy w XVIII w. filozof G. Berkeley twierdził, że gdy nikt nie spostrzega świata, to aby świat mógł być uznany za twór ciągły, trzeba przyjąć, że spostrzega go Bóg, to uważano to za eksces argumentacji filozoficznej i tego rodzaju ocena

argumentu Berkeleya przeważa do dzisiaj¹. Należy jednak przypuszczać, że Berkeleyowi nie chodziło o to, że Bóg posiada jakieś organy zmysłowe, a więc że teza, iż świat zachowuje swoją ciągłość w wyniku spostrzegania przez Boga, nie była twierdzeniem na temat fizjologii Bożego aparatu zmysłowego. Tę tezę, jak sądzę, należy interpretować w ten sposób, że Bóg nie tylko stworzył świat i ciągle podtrzymuje jego istnienie, a w tym też ciągle podtrzymuje istnienie świata zmysłowego, gdy nikt go nie spostrzega, lecz również należy ją rozumieć tak, że gdy aktualnie spostrzegamy jakiegokolwiek przedmioty, to Bóg jest jedynym autorem obrazów, które widzimy. Jest On także jedyną przyczyną tego, że nie widziane strony rzeczy fizycznych i ich wnętrza są mniej więcej takie, jak przypuszczamy. Tak więc świat zmysłowy, czy to aktualnie spostrzegany, czy aktualnie nie spostrzegany jest obiektywny wyłącznie dlatego, że Bóg ciągle podtrzymuje świat w istnieniu. Uzasadnieniu tej tezy zostaną poświęcone poniższe rozważania i będę starał się wykazać, że tylko koncepcja *creatio continua* może być wyjaśnieniem obiektywności w takim sensie, w jakim ją rozumiemy na poziomie doświadczenia potocznego (przednaukowego), jak również, że tylko idea *creatio continua* może zapewnić obiektywność naukowemu obrazowi świata.

Zagadnienie, które w ten sposób zostało wprowadzone, posiada tradycyjną etykietę problemu jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych, jednak rozważania poniższe będą wykaczały częściowo poza ten obszar, gdyż zostaną uwzględnione również problemy dotyczące doświadczenia żywego ciała ludzkiego oraz fundamentalna kwestia relacji pomiędzy umysłem a światem. Będę starał się wykazać, że trzy zasadnicze koncepcje dotyczące natury świata zmysłowego, a więc trzy stanowiska odnoszące się do natury jakości drugorzędnych, to znaczy materializm, dyspozycjonalizm i mentalizm są całkowicie niewystarczające, gdyż żadne z nich nie jest w stanie podać modelu przyczynowego opisującego i wyjaśniającego sposób powstawania w istotach świadomych zmysłowego, jakościowego obrazu świata. Wniosek z tych rozważań będzie taki, że skoro ani świadomość jako taka (lub podmiot jako taki) nie mogą być uznane za przyczynę świata zmysłowego, ani przyczynami tymi nie mogą być materia lub ukryte w niej dyspozycje, a doświadczenia świata zmysłowego muszą mieć jakąś przyczynę, to może nią być tylko Bóg. Ten zasadniczy „kręgosłup argumentacyjny” będzie wsparty dodatko-

¹ Berkeley [1956] s. 232: „Filozofowie bowiem, jakkolwiek uznają, iż wszelkie przedmioty postrzegane są przez Boga, to jednak przypisują im istnienie absolutne, różne od tego, że są postrzegane przez jakikolwiek umysł – czego ja nie czynię. Poza tym, czyż nie ma różnicy pomiędzy powiedzeniem: *Jest Bóg, a zatem postrzega On wszelkie przedmioty*, a powiedzeniem: *Przedmioty zmysłowe istnieją realnie, skoro zaś istnieją realnie, muszą być z konieczności postrzegane przez nieskończony umysł; a zatem istnieje nieskończony umysł, czyli Bóg?*”.

wymi racjami na rzecz rozwiązania, które proponuję, a mianowicie będą to kwestia bogactwa i różnorodności doświadczeń zmysłowych, kwestia subtelności ich dostrojenia, problem różnych możliwych fenomenalizacji tego samego rodzaju bodźców, jak też zagadnienia dotyczące powstawania świadomości żywego ciała ludzkiego.

Należy w tym miejscu zastrzec, że odwołanie się do Boga i do idei stałej kreacji nie będzie tu rozumiane jako równoznaczne z dowodem istnienia Boga. Gdyby tak to rozumieć, to dowód tego rodzaju musiałby zostać zinterpretowany jako należący do kategorii tzw. dowodów kosmologicznych, to znaczy jako rozumowanie, które wychodząc od znanego nam świata, próbuje uzasadnić istnienie jego Stwórcy. Sądzę jednak, że dowody kosmologiczne są w stanie doprowadzić co najwyżej do wniosku, że „autorem” świata jest potężny byt stwórczy, który jednak wcale nie musi posiadać takich cech, jak bycie osobą, nieskończoność, wszechmoc, wszechwiedza, doskonała dobroć, czyli własności tradycyjnie przypisywanych Bogu w filozofii Zachodu. W moim przekonaniu tylko tzw. dowody aprioryczne, a w tym dowód ontologiczny, mogą uprawnić do wniosku o istnieniu Boga w powyższym sensie. Tak więc dalsze analizy należy widzieć wraz z restrykcją, że zakładają one poprawność argumentacji apriorycznej na rzecz istnienia Boga².

2. Jakości pierwszorzędne, drugorzędne i własności dyspozycyjne

Zbiór zagadnień nazywanych problemem jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych stanowi mieszankę tematyki epistemologicznej i metafizycznej (ontologicznej), dotyczy bowiem w równej mierze naszej wiedzy na temat tego, co rzeczywiście (obiektywnie) istnieje, jak i czysto metafizycznego (ontologicznego) problemu wyróżnienia podstawowych kategorii przedmiotów oraz ich własności³. Już w filozofii starożytnej pojawiło się odróżnienie pomiędzy tymi własnościami, które są efektem naszego, ludzkiego sposobu reagowania na świat – barwy,

² Por. Judycki [2005].

³ W sensie szerokim jakościami nazywa się wszystkie określenia przysługujące pewnemu przedmiotowi, natomiast w sensie węższym do jakościowej charakterystyki przedmiotu zalicza się te określenia, które są różne od jego określeń ilościowych. Jakości (własności) przedmiotów, jako coś odmiennego od określeń ilościowych, dzieli się na jakości (własności) akcydentalne (zmienne) i jakości (własności) istotne (stałe). Duża część jakości (własności) rzeczy pochodzi z ich relacji do innych rzeczy, lecz przyjmuje się, że oprócz własności relacyjnych (zewnętrznych), istnieją też własności nierelacyjne (wewnętrzne), to znaczy takie, które przysługują danemu przedmiotowi niezależnie od jego relacji do innych przedmiotów. Kwestia opozycji pomiędzy pojęciem jakości i pojęciem ilości stanowi osobny problem filozoficzny i nie będzie tu brana pod uwagę, jak również nie będzie rozważane odróżnienie pomiędzy tym, co istotne i tym, co akcydentalne.

dźwięki, słodkość lub gorzkość – a tymi, które są obiektywnie istniejącymi składnikami natury. Według Demokryta obiektywnie istnieją tylko atomy i próżnia, natomiast barwy, dźwięki, smaki itd. istnieją wyłącznie subiektywnie, to znaczy powstają w wyniku interakcji pomiędzy naszym aparatem zmysłowym a ruchami atomów w próżni. W filozofii starożytnej i średniowiecznej dyskusje dotyczące pojęcia jakości zostały zdeterminowane koncepcjami Arystotelesa na ten temat, jednak wraz z eliminacją fizyki Arystotelesowskiej i pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa, a więc od czasów R. Descartesa, R. Boyle’a, J. Locke’a i innych filozofów epoki nowożytnej, problematyka jakości zaczęła być rozważana jako kwestia charakteru relacji pomiędzy „obrazem” świata, z jakim mamy do czynienia na poziomie przednaukowym, a „obrazem” świata dostarczanym przez naukę⁴. Na ten pierwszy „obraz” miałyby się składać przedmioty posiadające zarówno obiektywne jakości pierwszorzędne jak i subiektywne jakości drugorzędne, natomiast naukowy „obraz” świata tworzyłyby przedmioty złożone wyłącznie z obiektywnie istniejących jakości pierwszorzędnych. Locke tak pisał na ten temat:

Określone rozmiary i kształty, liczba i ruch to cechy, które są w ogniu lub śniegu, niezależnie od tego, czy postrzegają je czyjeś zmysły, czy nie postrzegają; i dlatego można je nazwać cechami rzeczywistymi, ponieważ rzeczywiście istnieją w tych ciałach. Natomiast światło, ciepło, białość czy zimno nie znajdują się w nich bardziej realnie niż choroba lub ból w mannie. Odejmijcie zmysłowe doznawanie tych cech: niech oczy nie widzą światła ani barw, uszy niech nie słyszą dźwięków, a nos niech nie wącha; wtedy wszystkie barwy, smaki i zapachy i dźwięki, jako takie poszczególne idee, znikną i przestaną istnieć, a pozostaną tylko ich przyczyny, to znaczy: wielkość, kształt i ruch cząstek⁵.

Kwestia dwóch rodzajów jakości dotyczy charakteru relacji pomiędzy świadomością i światem fizycznym, przy czym nie chodzi tu tylko o świadomość ludzką, bo trzeba także wziąć pod uwagę jakościowe i świadome doświadczenie świata, którym dysponują zwierzęta. Nie tylko jednak relacja świadomość – świat fizyczny jest tu przedmiotem dyskusji, lecz brana jest także pod uwagę tzw. konstytucja psychofizyczna świadomego podmiotu, czyli świadomość jako coś związanego z taką a taką organizacją cielesną, z określoną wraz-

⁴ Por. Blasche, Hübener [1989] kol. 1748-1779. „Die Diskussion um die Trennung der primären und sekundären Qualitäten steht zu Beginn der Neuzeit in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der korpuskularphilosophischen Grundlegung der Physik, die durch die Ablehnung von Naturerklärungen durch substantielle Formen und okkulte Qualitäten motiviert ist“ (tamże, kol. 1767).

⁵ Locke [1955] s. 169-170.

liwością na specyficzne pobudzenia fizyczne, z budową oka i innych narządów zmysłowych, ze specyficzną strukturą systemu nerwowego, mózgu itd. Chodzi tu o świadome jakościowe doświadczenie, w którym reprezentowane są własności świata przedmiotowego poza podmiotem i jego ciałem. Należałoby więc posługiwać się – co nie zawsze jest wyraźnie wyartykułowane – odróżnieniem pomiędzy wrażeniami zmysłowymi, które dotyczą wyłącznie ciała podmiotu, takimi jak bóle czy łaskotania, a jakościami, które prezentują się w doświadczeniach czerwieni czegoś czy szorstkości czegoś. Jednak również i ciało jest fizycznym przedmiotem zewnętrznym dla świadomego podmiotu, a więc w rzeczywistości problem jakości dotyczy także żywego ciała ludzkiego⁶.

Z tego, co już zostało powiedziane, widać, że zagadnienie dwóch rodzajów jakości ogarnia swoim zasięgiem zarówno metafizykę świata jak i metafizykę człowieka, ale również dotyczy podstawowych problemów epistemologii. Dyskusja na te tematy trwa od wieków do dzisiaj. Nie mogąc wchodzić w większość poruszanych w niej aspektów przedstawię tylko, jak sądzę, dobrą jej systematyzację w postaci trzech kryteriów podziału jakości na pierwszorzędne i drugorzędne⁷.

Według metafizycznego kryterium podziału: (1) jakości drugorzędne to własności, które przysługują wyłącznie wrażeniom (doznaniom świadomym), natomiast jakości pierwszorzędne są własnościami samej materii; (2) jakości drugorzędne są dyspozycjami materii do wytwarzania wrażeń (doznań świadomych), natomiast jakości pierwszorzędne są innymi własnościami materii; (3) istotą jakości drugorzędnych jest ich subiektywność i tym różnią się od jakości pierwszorzędnych; (4) jakości drugorzędne dadzą się spostrzegać bezpośrednio, natomiast jakości pierwszorzędne mogą być spostrzegane tylko pośrednio; (5) idee jakości pierwszorzędnych są podobne do samych tych jakości, co nie ma miejsca w wypadku jakości drugorzędnych.

Według kryterium naturalistycznego: (1) percepcja zmysłowa, jak również umysł (duch), a przez to także istota i istnienie jakości drugorzędnych dadzą się wyjaśnić za pomocą jakości pierwszorzędnych; (2) jakości pierwszo-

⁶ We współczesnych dyskusjach problem jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych formułowany jest jako zagadnienie relacji pomiędzy fundamentalnymi własnościami, których istnienie przyjmuje fizyka, a świadomym i jakościowym doświadczeniem świata. Trzeba jednak pamiętać, że taka opozycja nie jest wyczerpująca, gdyż istnieje wiele własności fizycznych, które nie są ani fundamentalne z punktu widzenia dzisiejszej fizyki, ani nie są zmysłowe. O ile więc w trakcie tej dyskusji filozof może stracić się wskazać na te rodzaje własności, które uważa za związane wyłącznie z ludzkim sposobem reagowania na przedmioty fizyczne, to poza kompetencją analiz filozoficznych znajduje się określenie, które własności są fizycznie fundamentalne, a które nie. Jest to zadaniem badawczym fizyki.

⁷ Kögler [2002] s. 220-221.

rzędne są własnościami materii postulowanymi przez fizykę, natomiast jakości drugorzędne nie mają dla fizyki żadnej doniosłości; (3) jakości pierwszorzędne dają się mierzyć, natomiast jakości drugorzędne z powodu swojej subiektywności nie są mierzalne; (4) jakości pierwszorzędne są własnościami posiadanymi przez przedmioty makroskopowe, jak również przez wszystkie ich części, podczas gdy jakości drugorzędne są własnościami, które przysługują tylko przedmiotom makroskopowym dającym się spostrzegać; (5) jakości pierwszorzędne determinują zgodne z prawami, obiektywnie istniejące wzajemne oddziaływania pomiędzy przedmiotami a ich nieożywionym otoczeniem, podczas gdy ten stan rzeczy nie ma miejsca w odniesieniu do jakości drugorzędnych.

Zgodnie z kryterium percepcyjnym: (1) jakości pierwszorzędne są tymi własnościami, bez których nie można sobie przedstawić materii, podczas gdy jakości drugorzędne mogą zostać pominięte w myśleniu o materii; (2) jakości pierwszorzędne są spostrzegalne dotykowo, jakości drugorzędne są spostrzegalne za pomocą innych sposobów; (3) spostrzeganie jakości drugorzędnych jest względne, natomiast spostrzeganie jakości pierwszorzędnych nie jest względne; (4) jakości drugorzędne można spostrzegać za pomocą jednego rodzaju zmysłu, natomiast jakości pierwszorzędne są spostrzegalne za pomocą więcej niż jednego rodzaju zmysłu; (5) złudzenia percepcyjne w odniesieniu do jakości pierwszorzędnych mogą być zawsze przez podmiot rozpoznane, natomiast w wypadku jakości drugorzędnych mogą istnieć złudzenia nierozpoznawalne.

Ważną rolę w tej dyskusji odgrywa pojęcie własności dyspozycyjnych, warto więc w tym miejscu zarysować podstawowe odróżnienia z nim związane⁸. Własnościami dyspozycyjnymi nazywane są te własności, które polegają na tendencji do bycia czymś lub na tendencji do robienia czegoś. Przykładami własności dyspozycyjnych mogą być rozpuszczalność, elastyczność, kruchość itp. W odniesieniu do tego rodzaju własności należy odróżnić ich manifestacje – na przykład w wypadku rozpuszczalności manifestacją będzie rozpuszczanie się – oraz warunki aktywujące manifestację: warunkiem aktywującym w wypadku obiektów kruchych będzie uderzenie, a w wypadku obiektów rozpuszczalnych warunkiem aktywującym będzie zanurzenie w wodzie.

Twierdzi się, że własności dyspozycyjne są tzw. własnościami kontrfaktycznymi, to znaczy posiadanie określonej dyspozycji polega na spełnianiu pewnego kontrfaktycznego warunku. Na przykład własność rozpuszczalności może być wyrażona za pomocą następującego zdania kontrfaktycznego: „Gdyby x zostało zanurzone w wodzie, to zanurzenie to spowodowałoby rozpuszczenie się x –

⁸ Por. McLaughlin [1995].

a". Realistyczna interpretacja własności dyspozycyjnych przyjmuje, że rzeczy posiadają określone dyspozycje dlatego, że mają inne własności, to znaczy dlatego, że posiadają własności niedyspozycyjne, które są podstawami własności dyspozycyjnych: na przykład podstawą kruchości może być określona struktura krystaliczna danej rzeczy.

Czy podstawami dyspozycji muszą być własności, które przysługują danej rzeczy wewnętrznie, czy też może być tak, że podstawy dyspozycji są tworzone również przez okoliczności zewnętrzne? Wydaje się, że pewne własności dyspozycyjne ujawniają się nie ze względu na wewnętrzne własności ich podstawy, lecz ze względu na okoliczności towarzyszące, a więc może być tak, że podstawy dyspozycji zawierają nie tylko własności przysługujące danej rzeczy wewnętrznie, lecz także własności zewnętrzne. Rozpuszczalność czegoś ujawni się wtedy, gdy ciecz posiada odpowiednią gęstość, natomiast przy innej gęstości cieczy rozpuszczalność nie ujawni się, stal stanie się krucha w odpowiednio niskich temperaturach itd. Wynika stąd, że określona własność wewnętrzna może być podstawą własności dyspozycyjnych w obrębie warunków W , a jednocześnie ta sama własność wewnętrzna może nie być podstawą dla własności dyspozycyjnych w obrębie warunków W_1 .

Powstaje dalsze pytanie, czy ostatecznie patrząc, dyspozycje muszą posiadać podstawy o charakterze kategoriowym, przy czym przez podstawy kategoriowe rozumie się takie podstawy, które same nie są dyspozycyjne. Gdyby tak było, to wynikałoby stąd, że własności dyspozycyjne nie mogą być uznane za własności fundamentalne. Inaczej mówiąc, potencjalności muszą, ostatecznie patrząc, mieć podstawę w jakichś aktualnościach, własności dyspozycyjne mogą istnieć tylko dlatego, że istnieją własności niedyspozycyjne i niekontrfaktyczne.

Własności kategoriowe są często interpretowane jako własności wewnętrzne. W najmocniejszej wersji realizmu co do podstaw własności dyspozycyjnych prowadziło to do uznania, że jeżeli coś posiada pewną dyspozycję, to musi posiadać niedyspozycyjną i niekontrfaktyczną własność wewnętrzną jako podstawę tej dyspozycji. Powstaje problem, w jakiej relacji znajdują się dyspozycje do swoich podstaw. Dyspozycje mogą mieć wielorakie podstawy: podstawa kruchości może zmieniać się wraz z rodzajem rzeczy kruchych, w jednej rzeczy tą podstawą może być jeden rodzaj struktury krystalicznej, podczas gdy w innej rzeczy podstawą jej kruchości może być inny rodzaj struktury krystalicznej. Co więcej, w jednej i tej samej rzeczy ta sama dyspozycja może mieć różne podstawy. Gdy pewna tkanina jest nasiąkliwa, to podstawą nasiąkliwości może być rodzaj materiału, z którego zrobione są jej włókna, albo podstawą nasiąkliwości może stanowić specjalny rodzaj splotu pomiędzy włóknami. Ponieważ obie te podstawy są różne od

siebie, to nie mogą być identyczne z własnością dyspozycyjną, którą jest nasiąkliwość. Wydaje się też, że określone własności mogą być podstawą własności dyspozycyjnych tylko ze względu na prawa fizyczne, które obowiązują w świecie. Te same własności mogą być podstawą dla określonych dyspozycji w naszym świecie, ale mogą nie być podstawą dla tych samych dyspozycji w świecie, gdzie obowiązują inne prawa fizyczne.

3. Materializm

Pod wpływem sukcesów nauk przyrodniczych i opartych na nich technologii filozofia współczesna zdominowana została przez rozwiązania materialistyczne, nazywane też naturalistycznymi lub fizykalistycznymi. W wypadku zagadnienia jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych materializm ten wyraża się w tezie, że jakości drugorzędne dadzą się zredukować do własności przedmiotów fizycznych, które same z kolei interpretowane są jako agregaty jakości (własności) pierwszorzędnych⁹. Pełny materializm oznacza dodatkowo tezę, że również umysł ludzki, jak też wszystkie inne umysły (umysły zwierzęce i umysły istot pozaziemskich) są strukturami czysto materialnymi, a więc złożonymi wyłącznie z jakości pierwszorzędnych. Sytuacja teoretyczna nie przedstawia się jednak aż tak prosto, gdyż również zwolennicy dualistycznych rozwiązań relacji pomiędzy umysłem a ciałem (mózgiem) mogą, przynajmniej w zasadzie, reprezentować redukcyjny materializm w odniesieniu do jakości drugorzędnych, co oznaczałoby, że chociaż sam umysł jest czymś różnym od materii, lecz mimo to jakości drugorzędne mogą być zredukowane do własności przedmiotów materialnych. Wśród dualistów jest to jednak stanowisko rzadkie.

Z drugiej strony, ktoś, kto stoi na stanowisku, że umysł jest identyczny z procesami elektrochemicznymi w mózgu, musi z konieczności reprezentować materializm w odniesieniu do jakości drugorzędnych, gdyż musi je uznać albo za coś redukowalnego do przedmiotów fizycznych, albo za coś redukowalnego do materii tworzącej mózg. To samo dotyczy teorii dyspozycyjnej jakości drugorzędnych, gdyż pełny materializm w odniesieniu do umysłu pociąga z konieczności uznanie, że dyspozycje zakotwiczone w rzeczach fizycznych są dyspozycjami do wytwarzania wrażeń w umyśle, a skoro sam umysł jest tworem czysto materialnym, to również i wrażenia wytwarzanie przez własności dyspozycyjne muszą zostać uznane za materialne.

⁹ Por. Armstrong [1982], Averill [1982], Hilbert [1987], Jackson, Pargetter [1987], Dennett [1991], Dretske [1995], Jackson [1996].

Mając na uwadze powyższe zależności, omówię najpierw rozwiązania materialistyczne dotyczące jakości drugorzędnych, potem rozwiązania odwołujące się do pojęcia dyspozycji, aby na końcu przedstawić stanowisko mentalistyczne, według którego jakości drugorzędne są własnościami istniejącymi w obrębie samego podmiotu i jego stanów, to znaczy są własnościami wrażeń doznawanych przez podmiot.

Zwolennicy materializmu argumentują, że jakości drugorzędne są eksplanacyjnie puste lub eksplanacyjnie nieużyteczne, a mianowicie, po pierwsze, jakości drugorzędne nie są przypisywane przedmiotom w ramach przedsięwzięć zmierzających do wyjaśnienia związków przyczynowych pomiędzy przedmiotami: kolor, zapach itd. nie są zaliczane do sił przyczynowych posiadanych przez rzeczy fizyczne, natomiast jakości pierwszorzędne są zaliczane do tego rodzaju sił i dlatego posługuje się nimi fizyka.

Po drugie, jakości drugorzędne nie wyjaśniają tego, że są doświadczane, natomiast jakości pierwszorzędne wyjaśniają istnienie doświadczeń skierowanych do nich. W pierwszym przypadku wynika to z faktu, że wzajemne oddziaływania pomiędzy przedmiotami realizują się niezależnie od doświadczeń, jakimi dysponują podmioty, a przecież doświadczenia właśnie definiują bycie jakością drugorzędną. W drugim wypadku chodzi o samą naturę wyjaśniania przyczynowego: ponieważ „bycie niebieskim” można analitycznie opisać jako „pojawianie się niebieskim”, stąd nie da się wyjaśnić, dlaczego coś pojawia się jako niebieskie mówiąc, że jest niebieskie, gdyż wtedy będziemy mieli do czynienia z kołem eksplanacyjnym. Byłoby to tego samego rodzaju wyjaśnianie jak to, gdybyśmy na pytanie, dlaczego pewna substancja kogoś otruła, odpowiedzieli, że dlatego, iż była trująca. Błędem jest więc powiedzenie, że pewien przedmiot posiada dyspozycję do wywoływania w nas doświadczeń wyglądu niebieskiego w oparciu o to, że jest niebieski, jednak analogiczne powiedzenie w odniesieniu do jakości pierwszorzędnych należy uznać za poprawne, to znaczy: pewien przedmiot posiada dyspozycję do wyglądu kwadratowego dlatego, że jest kwadratowy itp.

Na czym więc według stanowiska materializmu w kwestii jakości drugorzędnych polega „bycie niebieskim”? Zwolennicy materializmu twierdzą, że bycie niebieskim polega na tym, że w przedmiotach zrealizowana jest pewna własność (lub własności), których funkcją jest odbijanie światła o pewnej określonej długości fali. Nauka mówi nam, czym jest ta własność przedmiotów fizycznych i bycie niebieskim polega na literalnej identyczności pomiędzy fizyczną podstawą barwy a samą barwą. W przypadku rozwiązania materialistycznego mielibyśmy zatem do czynienia z teoretyczną identyfikacją podobną do innych identyfikacji teoretycznych przeprowadzanych w ramach nauki, podobną więc na przykład do iden-

tyfikacji pomiędzy ciepłem a energią kinetyczną molekuł lub pomiędzy światłem a strumieniem fotonów. Według stanowiska materialistycznego to nauka odkrywa istotę barw. Inaczej mówiąc, nauka odkrywa, na czym polega głęboka natura koloru. Gdy spostrzegamy pewien niebieski przedmiot, wtedy widzimy odpowiednią własność fizyczną jako prezentującą określone wrażenie zmysłowe, lecz sama niebieskość posiada ukrytą naturę, na którą tylko wskazujemy używając słowa „niebieski”, nie jest ona dana poprzez doznawane przez nas wrażenia zmysłowe. Natury niebieskości nie da się widzieć, nie ujawnia się ona w ramach zwykłej percepcji zmysłowej. To, co jest bezpośrednio widziane, jest tylko manifestacją tego, co nie jest bezpośrednio spostrzegane.

Tego rodzaju redukcjonistyczne stanowisko w kwestii jakości drugorzędnych łączy się z zagadnieniem zmiennej realizacji. Załóżmy, że odkryliśmy, iż fizyczne własności powierzchni wyglądających niebiesko zmieniły się radykalnie, lecz że jednocześnie zmiana ta była odpowiednio kompensowana w naszych receptorach wizualnych, to znaczy tak kompensowana, że rzeczy, które widzieliśmy jako niebieskie, nadal pojawiałyby się nam jako niebieskie. Wydaje się, że w takiej sytuacji nie powiedzielibyśmy, że to przedmioty zmieniły swoje barwy, lecz raczej powiedzielibyśmy, że własność bycia niebieskim nie była skorelowana z żadną indywidualnie określoną własnością fizyczną. Powiedzielibyśmy, że przedmioty wyglądają niebiesko w oparciu o istnienie różnych podstaw kategoryalnych zawartych w przedmiotach. W kontekście rozwiązania materialistycznego sytuacja zmiennej realizacji oznacza konieczność przyjęcia, że niebieskość jest identyczna nie z jednym rodzajem własności, lecz jest identyczna z dysjunkcją wielu własności fizycznych, które mogą być jej podstawą w różnych przedmiotach. Znaczyłoby to, że niebieskość nie jest identyczna z jednym określonym rodzajem własności, lecz że należy ją uznać za identyczną z każdorazowym rodzajem własności fizycznej, która – przy założeniu określonej struktury organizmu – wytwarza doświadczenia określane za pomocą słowa „niebieski”.

W odniesieniu do stanowiska redukcyjnego materializmu formułuje się dwa zasadnicze zarzuty: zarzut niewiedzy oraz zarzut względności. W myśl pierwszego zarzutu, jeżeli „bycie niebieskim” jest ukonstytuowane przez określony rodzaj własności fizycznej, ukonstytuowane w danych okolicznościach, dla określonego rodzaju organizmu, wtedy należy uznać, że dopóty nie znamy prawdziwej natury barwy niebieskiej, dopóki nie poznamy natury odpowiedniego rodzaju fizycznej własności mikrostrukturalnej. Takie rozwiązanie wydaje się jednak wysoce nieprzekonywające, gdyż wynikałoby z niego, że nie wiemy, w jakich relacjach niebieski znajduje się do innych kolorów, zanim nie poznamy relacji pomiędzy odpowiednimi fizycznymi własnościami mikrostrukturalnymi, będącymi

podstawami zarówno niebieskiego jak i innych kolorów. Trudno jest jednak zane-gować intuicyjne i powszechne przekonanie, iż na przykład pomarańczowy jest kolorem bardziej bliskim żółtemu niż niebieski.

Drugi zarzut wobec materialistycznego redukcjonizmu, zarzut względno-ści, przedstawia się w następujący sposób. Można zadać pytanie, dla jakiego podmiotu pewien przedmiot może wyglądać niebiesko? Wiemy, że ta sama rzecz może wyglądać różnie dla różnych podmiotów, a zatem można pytać, czyje do-świadczenia decydują o tym, która aplikacja barw jest poprawna. W wielu wy-padkach względność wynikająca z różnic konstytucji psychofizycznej nie jest czymś doniosłym, lecz łatwo jest podać przykłady, gdzie względność ta jest istot-na. Przyjmijmy przykładowo, że pewien zbiór obiektów pojawia się systematycz-nie niebiesko dla nas, a dla Marsjan czerwono i załóżmy, że dokonywane przez nich odróżnienia kolorów są tak samo precyzyjne jak te, których my, ludzie jeste-śmy w stanie dokonywać. Trzeba przy tym jednak wykluczyć dwie dodatkowe sytuacje.

Po pierwsze, należy założyć, że różnice w doświadczeniu kolorów są empi-rycznie wykrywalne, to znaczy, że nie zachodzi sytuacja tzw. odwró-conego spektrum bez konsekwencji behawioralnych. Nie jest więc tak, że ktoś, będąc normalny we wszystkich innych aspektach, posiada jednak odwróco-ne doświadczenia barw. W sytuacji osoby z odwróconym spektrum stan fizyczny, który u normalnych osób powoduje świadome doświadczenie czerwieni, w przy-padku tej osoby dawałby okazję do doświadczeń zieleni, przy czym osoba ta używałaby systematycznie wyrazów „czerwony” i „zielony” tak samo jak inne, „normalne” osoby. U osób z odwróconym spektrum ta sama organizacja fizyczna i funkcjonalna łączyłaby się z innymi jakościowymi doświadczeniami świata. Po drugie, trzeba też wykluczyć różnice czysto werbalne: Marsjanie mogliby używać słowa „czerwony” dla własności bycia niebieskim.

Jeżeli wykluczymy te dwie możliwości, to wydaje się, że nie istnieje żadne kryterium wyboru, czyje doświadczenia determinują kolor. Tę względność da się przybliżyć także w inny sposób: załóżmy, że w ciągu nocy cukier przestał dla nas ludzi być słodki, a zaczął smakować gorzko – wtedy należałoby przyjąć, że cukier przestał być słodki, a stał się gorzki. W tym aspekcie jakości drugorzędne przy-pominają takie własności dyspozycyjne, jak „bycie pożywnym” lub „bycie trują-cym”: to, co dla jednego rodzaju istot żywych jest trujące, może być pożywne dla innych istot żywych. Tego rodzaju względność jakości drugorzędnych pociąga za sobą konsekwencję, że pomiędzy nami a Marsjanami nie może pojawić się żadna rzetelna niezgoda, gdyż wszystkie akty przypisywania przedmiotom własności drugorzędnych stwierdzają tylko to, że dany przedmiot wygląda niebiesko dla

nas, a czerwono dla nich: ten sam obiekt jest niebieski dla podmiotu S_1 , a czerwony dla podmiotu S_2 . Nie może być mowy o żadnej autentycznej niezgodzie, podczas w wypadku jakości pierwszorzędnych jeden z podmiotów lub ich grupa może być w błędzie. Określony przedmiot miałby tyle barw, ile istnieje sposobów, na jakie może się on przejawiać dla różnych podmiotów. W pewnym sensie można byłoby więc twierdzić, że ten sam przedmiot może mieć jednocześnie wiele kolorów.

Jeżeli zatem istnieje tego rodzaju względność jakości drugorzędnych, jeżeli należy uznać, że prawdy dotyczące barw są prawdami względnymi gatunkowo, podczas gdy leżące u ich podstaw własności pierwszorzędne są nierelatywne (absolutne), to jakości drugorzędne nie mogą być identyczne z ich mikrostrukturalnymi podstawami. Względność jakości drugorzędnych wyklucza ich redukcję do tego, co fizyczne.

4. Dyspozycjonalizm

Jednym z rozpowszechnionych współcześnie stanowisk w kwestii jakości drugorzędnych jest, nawiązująca do J. Locke'a, koncepcja dyspozycjonalistyczna¹⁰. Według tej interpretacji jakości drugorzędne są własnościami dyspozycyjnymi rzeczy fizycznych. Własności dyspozycyjne są przyczynami reakcji zmysłowych, które powstają w podmiotach wtedy, gdy zajądą odpowiednie warunki dotyczące okoliczności spostrzegania (na przykład odpowiednie oświetlenie w wypadku barw) i odpowiednie warunki odnoszące się do odbiorczości zmysłowej. Obiekty fizyczne w świecie posiadają mikrowłasności, które wchodzą w interakcje ze światłem oraz z systemem nerwowym i w ten sposób wytwarzają doświadczenia barw. Stąd można powiedzieć, że dla określonego przedmiotu posiadać barwę to tyle, co posiadać pewną złożoną własność relacyjną. Na przykład „bycie niebieskim” polega na posiadaniu przez przedmiot dyspozycji do pojawiania się niebiesko dla podmiotów w wyniku istnienia własności, które same nie zwierają własności „bycia niebieskim”.

Według podejścia dyspozycjonalistycznego jakości drugorzędne istnieją w przedmiotach, ponieważ to właśnie przedmioty są wyposażone w dyspozycje, lecz jakości drugorzędne są definiowane przez odniesienie się do efektów zmysłowych, które wytwarzają, a stąd zostaje zachowany element subiektywności. Można powiedzieć, że według tej koncepcji własności drugorzędne są własnościami psychofizycznymi wyższego poziomu. Stanowisko to stara się zachować

¹⁰ Stanowisko dyspozycjonalistyczne reprezentują m.in.: McGinn [1983], Johnston [1992], Harvey [2000], Levin [2000].

wyróżniony status epistemiczny doświadczeń dotyczących jakości drugorzędnych, gdyż przyznaje, że znamy je z takim rodzajem bezpośredniości, który wyklucza jakąkolwiek falsyfikację ze strony badań empirycznych. Zachowana zostaje też względność wynikająca z różnorodności potencjalnych rodzajów podmiotów spostrzegania (tzw. Marsjanie, zwierzęta), jak również spełnione jest wymaganie istnienia kategorycznej podstawy w przedmiotach. W ten sposób jakości drugorzędne zostają umieszczone na przecięciu tego, co obiektywne i tego, co subiektywne.

Trudność, która pojawia się w odniesieniu do koncepcji dyspozycjonalistycznej, polega na tym, że trzeba byłoby uznać, iż percepcja nie zaznajamia nas z barwami takimi, jakimi one są „same w sobie”: niebieski obiekt nie pojawia się nam jako coś, co realizuje złożoną własność relacyjną, lecz pojawia się jako coś, w czym zrealizowana jest prosta (monadyczna) własność, przysługująca powierzchni tego obiektu. Takie na przykład dyspozycje jak rozpuszczalność nie posiadają żadnych wyglądnów percepcyjnych, podczas gdy barwy wydają się w naturalny sposób należeć do powierzchni obiektów, które spostrzegamy. Jesteśmy na co dzień przekonani, że znamy istotę barw wyłącznie na podstawie ich spostrzegania, podczas gdy rozwiązanie dyspozycjonalistyczne sugeruje, że ich natura jest czymś istotnie relacyjnym. Stąd powstaje potrzeba uzgodnienia, w jaki sposób, z jednej strony, barwy mogą być dyspozycjami i jednocześnie, w jaki sposób mogą nie wyglądać tak, jak dyspozycje.

W odniesieniu do koncepcji dyspozycyjnej powstaje problem podobny do tego, z którym mieliśmy do czynienia w przypadku rozwiązania materialistycznego: czy według tej koncepcji jakości drugorzędne są identyczne z odpowiadającymi im w obiektach dyspozycjami, czy też raczej są one od tych dyspozycji tylko zależne, czy więc własność „bycia niebieskim” jest identyczna z dyspozycją do pojawiania się niebiesko dla określonego rodzaju podmiotów, która to dyspozycja jest z kolei „osadzona” w pewnej kategorycznej podstawie?

Pewnym wyjściem z trudności dotyczących możliwości redukcji jakości drugorzędnych do własności dyspozycyjnych może być osłabienie stanowiska redukcjonistycznego, osłabienie wyrażające się w tezie, że „bycie niebieskim” jest zależne od korespondującej z nim dyspozycji, lecz nie jest z nią identyczne. Przypisanie określonemu przedmiotowi barwy nie wymaga niczego innego niż to, żeby przedmiot ten realizował odpowiednią dyspozycję, lecz z tego nie wynika, że barwy są identyczne tymi dyspozycjami. Barwy są zależne od dyspozycji i współzменяją się nimi, lecz nie są z nimi identyczne. Taka modyfikacja koncepcji dyspozycyjnej pozwala na twierdzenie, że chociaż barwy są monadycznymi własnościami powierzchni przedmiotów, to jednak ich realizacja w przedmiotach jest

całkowicie zależna od kompleksowych dyspozycji, które jednak jako takie nie są zmysłowo spostrzegane. Dyspozycje nie tworzą więc ukrytej istoty barw, ponieważ nie są z nimi identyczne, stanowią wyłącznie warunek zewnętrzny¹¹.

W ten sposób mielibyśmy do czynienia z hierarchią własności, zaczynającą się od tzw. kategorycznych podstaw własności dyspozycyjnych, poprzez dyspozycje fundowane w tych kategorycznych podstawach (i w warunkach ich manifestacji), aż do własności monadycznych, których przykładami mogą być barwy. Koncepcja dyspozycyjna otrzymałaby więc nieredukcyjną interpretację, zgodnie z którą jakości drugorzędne nie byłyby ani redukowalne do tego, co mentalne ani do tego, co fizyczne. Jakości drugorzędne byłyby emergentne w stosunku do tych dwóch kategorii, a więc byłyby trzecią kategorią obok tego, co mentalne i tego, co fizyczne¹². W ramach tego rodzaju nieidentycznościowej interpretacji stanowiska dyspozycyjnego, barwy byłyby subiektywne tylko w słabym sensie, to znaczy w ten sposób, że ich realizacja byłaby zależna od istnienia podmiotów, lecz nie byłyby subiektywne w mocnym sensie, a więc nie byłyby zależne wyłącznie od faktycznej struktury podmiotu dokonującego aktów percepcji. Konsekwencją tej interpretacji stanowiłoby również i to, że nawet gdybyśmy uznali, iż umysły są czymś całkowicie fizycznym, to z tego nie wynikałoby, że jakości drugorzędne są całkowicie fizyczne. Materializm nie byłby więc możliwy w stosunku do obiektów fizycznych nawet wtedy, gdyby można go było uzasadnić w odniesieniu do natury samego umysłu.

¹¹ Rozwiązanie nazywane adwerbialnym twierdzi, że jakości drugorzędne, a w szczególności barwy, ani nie są własnościami spostrzeganych przedmiotów, ani też nie są własnościami stanów mentalnych. Doświadczenie żółtej cytryny jest raczej podobne do doświadczenia obrazów następczych, a kolory mogą być porównane do medium, poprzez które spostrzegamy rzeczy, są one czymś w rodzaju perspektyw, modusów widzenia, lecz nie są czymś, co widzimy. Gdy mówimy, że cytryna jest żółta, to mamy na myśli, że prezentuje się ona przez pośrednik, jakim jest żółtość, lecz nie to, że żółtość jest jej własnością. Terminy opisujące barwy mają charakter przysłówek a nie przymiotników, dzieje się więc tu podobnie jak wtedy, gdy mówimy, iż widzimy rzeczy jasno. W wypadku barw należałoby analogicznie powiedzieć, że widzimy rzeczy żółto, niebiesko itd. Wydaje się jednak, że rozwiązanie adwerbialne znajduje się w opozycji do podstawowej charakterystyki naszego codziennego doświadczenia: widzimy, że pewna powierzchnia jest żółta, lecz nie istnieje taki rodzaj doświadczenia, jaki jest sugerowany przez teorię adwerbialną, to znaczy, nigdy nie doświadczamy widzenia bezbarwnych rzeczy jako widzianych przez coś w rodzaju kolorowego filtra. Zarówno nasz język jak i nasze doświadczenia w oczywisty sposób przypisują barwy rzeczom, a rozwiązanie adwerbialne, nie mogąc sobie poradzić ze znalezieniem miejsca dla jakości drugorzędnych, umieszcza je właściwie nigdzie. Jedną z pierwszych analiz adwerbialnej teorii spostrzegania zmysłowego znajduje się w: Chisholm [1957].

¹² Tak zmodyfikowanej wersji swojego wcześniejszego dyspozycjonalizmu (por. przyp. 10) broni McGinn [1996], [1998].

5. Mentalizm

Teza, że doświadczenia odnoszące się do jakości drugorzędnych są redukowalne do ich fizycznej podstawy, nie zgadza się z naszymi głębokimi intuicjami na ten temat: intuicja mówi nam raczej, że „być niebieskim”, to „być niebieskim” i nic nie można i nie trzeba tu więcej wiedzieć. Można wprawdzie przyznać, że musi istnieć jakaś przyczynowa podstawa barw w przedmiocie, lecz można nadal twierdzić, iż nie jest prawdą, że barwy są identyczne z tego rodzaju podstawą. Według stanowiska mentalistycznego pojęcia dotyczące barw odnoszą się do nich w jedyny możliwy sposób i nie ma nic, co byłoby ukryte w naturze barw. To, jak widzimy niebieski, pokrywa się z tym, jaki jest on w całości. Barwy nie są więc w ogóle fizycznymi składnikami rzeczy, chyba że w tym znaczeniu, iż obiekty fizyczne je wytwarzają. Barwy stanowią zbiór własności nieredukowalnych, są bardzo podstawowymi aspektami istnienia obiektów fizycznych¹³.

W dyskusji dotyczącej jakości podkreśla się, że nie można uznać za prawdę ogólną następującego stwierdzenia: wyglądać w sposób *w* równa się być *w*. Na przykład predykaty opisujące kształt przedmiotów nie podpadają pod tę ekwiwalencję, podczas gdy predykaty dotyczące barw, a ogólniej jakości drugorzędnych, wydają się pod nią podpadać: „być niebieskim” równa się „wyglądać niebiesko”, coś może natomiast wyglądać jak kwadrat, ale mimo to może być w rzeczywistości figurą o innym kształcie. W odniesieniu do jakości pierwszorzędnych mielibyśmy do czynienia z odwrotną sytuacją: pewien przedmiot wygląda kwadratowo, ponieważ jest kwadratowy, a nie jak w wypadku jakości drugorzędnych: pewien przedmiot jest niebieski, ponieważ wygląda niebiesko. Ostatecznym kryterium, czy określony obiekt posiada kolor, smak, zapach byłoby to, jak on wygląda, smakuje lub pachnie dla pewnego podmiotu, podczas gdy tego rodzaju zależność nie miałaby miejsca w odniesieniu do takich jakości, jak kształt lub wielkość¹⁴.

¹³ Przykładu mentalistycznego antyredukcjonizmu można się już doszukać u Galileusza [1992], który jako pierwszy w czasach nowożytnych wyróżnił dwa zasadnicze rodzaje jakości. Odróżnienie to przejął potem Locke wprowadzając nazwy jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. Galileusz twierdził, że miejsce jakości drugorzędnych znajduje się wyłącznie w takim ciele, które jest zdolne do odczuwania wrażeń i że gdybyśmy unicestwili wszystkie żywe istoty, to tym samym zostałyby zniszczone wszystkie jakości drugorzędne; por. Kögler [2002] s. 13-18.

¹⁴ Niezależność jakości drugorzędnych od ich bazy fizycznej bywa niekiedy zaciemniana w wyniku nieodróżniania dwóch dróg, na których pewna jakość może łączyć się z dyspozycją do wytwarzania doświadczeń. Jeżeli pewien przedmiot posiada określoną jakość pierwszorzędną, to będzie w dyspozycji do wytwarzania tej jakości wtedy, gdy zajdą odpowiednie warunki, ale dyspozycja ta jest zewnętrzna w stosunku do tej jakości pierwszorzędnej w tym sensie, że typ doświadczenia, które ona wytwarza, nie jest konstytutywny dla posiadania przez ten przedmiot tej jakości. Ten typ doświadczenia jest wyłącznie przyczynową konsekwencją istnienia jakości pierwszorzędnej. W wypadku natomiast jakości drugorzędnych dyspozycja ta jest czymś wewnętrznym w tym znaczeniu, że nie istnieje żadna niezależna charakterystyka ukazująca, co to znaczy dla pewnego przed-

Ten stan rzeczy wspiera tezę, że jakości drugorzędne są subiektywne, to znaczy, że doświadczanie jakości drugorzędnych jest istotnym składnikiem ich opisu pojęciowego: aby uchwycić pojęcie niebieskości, konieczna jest wiedza, jak to jest „wyglądać niebiesko”, ponieważ właśnie owo „wyglądanie” jest warunkiem prawdziwości zdania stwierdzającego, iż jakiś przedmiot jest niebieski. Do uchwycenia, że coś jest kwadratowe, nie jest natomiast konieczna wiedza opisowa, jak kwadratowe rzeczy wyglądają, gdyż znaczenie wyrażenia „być kwadratowym” nie zależy od pozostawania w relacji do czyjś doświadczenia. Jeżeli jednak uchwycenie pojęć kolorów w ten właśnie sposób wymaga wiedzy na temat pewnych rodzajów doświadczenia i jeżeli wiedza ta jest dostępna tylko dla kogoś, kto może odczuwać te rodzaje doświadczenia, to wtedy uchwycenie pojęć odnoszących się do kolorów, zapachów itd. będzie zależało od bycia zaznajomionym z doświadczeniami zmysłowymi, które są dostępne tylko z pierwszoosobowego punktu widzenia. Jakości pierwszorzędne nie są subiektywne w tym sensie. Człowiek niewidomy od urodzenia nie może wiedzieć, co to znaczy „być niebieskim”, ponieważ brakuje mu „subiektywnego”, w powyżej opisanym znaczeniu, doświadczenia rzeczy niebieskich, natomiast może wiedzieć, co to znaczy „być kwadratowym”. Jakości drugorzędne są subiektywne, mimo że przypisujemy je rzeczom zewnętrznym wobec doświadczającego podmiotu¹⁵.

miotu posiadać tę jakość, to znaczy niezależna od dyspozycji, z której ta jakość pochodzi. Jeżeli pomieszczy te dwa sposoby, w ramach których pewna jakość może być dyspozycyjna w aspekcie doświadczenia, to może powstać wrażenie, że dyspozycja do wytwarzania doświadczeń jakości drugorzędnych ma swoją podstawę w przedmiocie w ten sam sposób, w jaki w przedmiocie swoją podstawę ma dyspozycja do wytwarzania jakości pierwszorzędnych. Będziemy skłonni sądzić, że musi istnieć możliwość redukcji tej dyspozycji do jej przyczynowej podstawy w przedmiocie. Jednakże w wypadku jakości drugorzędnych tym, czego najwyższej możemy wymagać, jest istnienie jakiejś podstawy w przedmiocie, która, wraz z innymi faktami, wyjaśnia doświadczenia, jakich doznaje podmiot. Nie można zaakceptować mocniejszej tezy, że istnieje tylko jedna taka podstawa dla realizacji określonej jakości drugorzędnej, a stąd trzeba uznać, że jeżeli jakości drugorzędne są własnościami dyspozycyjnymi, to są one dyspozycyjne wewnątrznie, a nie zewnątrznie.

¹⁵ W tym miejscu można byłoby wysunąć zarzut, że powyższa względność jest niezgodna z odróżnieniem pomiędzy rzeczywistością a pozorną barwą, a więc że albo my, albo Marsjanie mylimy się co do prawdziwego koloru tak, jak my, ludzie w pewnych okolicznościach możemy się mylić co do tego, jaki jest prawdziwy kolor spostrzeganego w danym momencie czasu przedmiotu. Trzeba jednak zauważyć, że chociaż odróżnienie pomiędzy rzeczywistością a pozorną barwą funkcjonuje w życiu potocznym, to nie pokrywa się ono z odróżnieniem pomiędzy rzeczywistym a pozornym kształtem lub rozmiarem. W tym ostatnim wypadku istnieje bowiem kryterium niezależne od jakościowego doświadczenia, kryterium pozwalające stwierdzić, czy określona własność pierwszorzędna występuje, natomiast w wypadku jakości drugorzędnych odróżnienie „rzeczywisty – pozorny” jest przeprowadzane wyłącznie w obszarze samego doświadczenia i doświadczanie jest tu jednym standardem poprawności lub niepoprawności. Doświadczanie iluzji w odniesieniu do barwy jakiejś rzeczy oznacza, że dla danej osoby doświadczenie to nie zgadza się z tym doświadczeniem, jakie miałby normalny podmiot, w normalnych warunkach. Możemy jednak wyobrazić sobie, że standardy normalności uległy zmianie i stąd też zmieniło się to, co uchodzi za prawdziwy kolor.

Możemy też sobie wyobrazić samotny, powiedzmy, „solipsystyczny” podmiot, którego wizualna odbiorczość nie zmieniałaby się i przyjąć, że oświetlenie, w którym spostrzegałby on przedmioty, nie zmieniałoby się – wtedy taki podmiot nigdy nie byłby w stanie przeprowadzić odróżnienia pomiędzy rzeczywistością a pozorną barwą, gdyż nie mogłoby się pojawić żadne odchylenie od standardu ustalonego dla samotnego obserwatora. Samotny obserwator mógłby jednak mieć iluzje co do jakości pierwszorzędnych. Stąd zaś wydaje się, że należy zrównać posiadanie jakości drugorzędnych z wydawaniem się, że się je posiada i że należy uznać za prawdę konceptualną to, iż w typowych okolicznościach rzeczy niebieskie wyglądają niebiesko.

Jedną z trudności mentalizmu polega na tym, że stanowisko to nie uwzględnia faktu, iż istnieje zależność pomiędzy obiektami fizycznymi a tym, jak się one pojawiają dla różnych obserwatorów. Samo stwierdzenie, że barwy, szerzej zaś jakości drugorzędne, nie są redukowalne do ich fizycznych podstaw, nie uwzględnia faktu, że ten sam obiekt może się różnie pojawiać dla różnych obserwatorów. W związku z subiektywnością jakości drugorzędnych może powstać przypuszczenie, że żaden przedmiot w rzeczywistości nie posiada tego rodzaju własności, a ich nośnikami są wyłącznie doświadczenia percepcyjne, a więc pewne epizody mentalne. Tak jak ból przypisujemy stanom mentalnym, tak też i „bycie niebieskim” przysługiwałoby pewnemu stanowi umysłu. Barwy przysługiwałyby więc wrażeniom zmysłowym, względnie danym zmysłowym, które same z kolei są czymś mentalnym. Spostrzeganie czegoś barwnego polegałoby na projekcji na zewnątrz tego, co stanowi wewnętrzną zawartość umysłu.

Mentalizmowi zarzuca się dodatkowo i to, że musi prowadzić do tezy, iż również jakości pierwszorzędne są czymś mentalnym: jeżeli stany mentalne są nośnikami koloru i jeżeli to, co jest nośnikiem koloru, jest tożsame z tym, co jest nośnikiem kształtu, to trzeba przyjąć, że stany mentalne są nośnikami także i jakości pierwszorzędnych. Z tego musiałoby wynikać, że naprawdę nie mamy do czynienia z obiektami w świecie zewnętrznym, lecz wyłączenie ze stanami mentalnymi i ich projekcją na zewnątrz. Jeżeli nawet istnieją pewne obiekty zewnętrzne, to my ich nie spostrzegamy, a jeżeli ich nie spostrzegamy, to powstaje pytanie, jakie uzasadnienie mamy dla naszego codziennego przeświadczenia, że tego rodzaju obiekty istnieją. Powstające w ten sposób stanowisko idealistyczne (fenomenalistyczne) często jest motywowane takimi właśnie rozważaniami na temat jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych.

Oprócz idealizmu (fenomenalizmu) pojawia się też konieczność uznania, że stany mentalne nie tylko są niebieskie, lecz że posiadają określony kształt, że są na

przykład kwadratowe. Jak jednak można twierdzić, że stany mentalne są przestrzennie rozciągłe, że posiadają barwy i inne jakości drugorzędne? Stanowisko to wydaje się prowadzić do pomieszania samych doświadczeń z tym, czego są one doświadczeniami.

6. Model przyczynowy

Sądzę, że trzy omówione powyżej stanowiska, a więc redukcjonistyczny materializm, redukcjonistyczny dyspozycjonalizm – wraz z jego emergentystyczną modyfikacją – oraz mentalizm, ze względu na trudności, które się z nimi łączą, nie mogą zostać uznane za wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (jakości drugorzędnych), a w związku z tym, że wyczerpują one zasadniczo możliwe rozwiązania na ten temat, należy uznać, iż przyczyna świata zmysłowego nie może być poszukiwana ani w materii, ani w stanach mentalnych różnego rodzaju podmiotów. Co w tym wypadku znaczy pojęcie wyjaśniania i skąd wynika tego rodzaju niemożliwość wyjaśnienia genezy świata zmysłowego?

Wyjaśnianie różnego rodzaju fenomenów dokonuje się w naukach poprzez zawarte w teoriach naukowych *p r a w a i m o d e l e*. 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 dlatego nazywa się abstrakcyjnym, ponieważ modele są tu charakteryzowane wyłącznie przez ich własności teoriomnogościowe, natomiast konkretna rzeczywistość, opisywana przez nauki, w nich nie występuje.

Na przeciwległym krańcu znajduje się pojęcie modelu konkretnego. W tym wypadku model jest identyfikowany z pewnymi konkretnymi tworam, 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 molekuly przedstawiane są jako elastycznie zderzające się ze sobą kule¹⁶.

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. Gdy zastosujemy pojęcia modelu i prawa do problemu genezy świata zmysłowego, to powstaje zasadnicze pytanie, dlaczego jakości pierwszorzędne są przyczynami takich a nie innych wrażeń zmysłowych?

Jak mógłby wyglądać model przyczynowy opisujący i wyjaśniający powstawanie jakości drugorzędnych? Tradycyjnie pojęcie przyczynowości było definiowane przez odwołanie się do 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 o 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 relacji pomiędzy jakościami pierwszorzędnymi i drugorzędnymi chodziłoby jednak nie o wyjaśnienie czysto kauzalne, lecz o wyjaśnienie

¹⁶ Por. Kögler [2002] s. 147-154.

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 jakości drugorzędne musiałyby zostać wyjaśnione przez odwołanie się do mikrooddziaływań pomiędzy przedmiotami fizycznymi jakiegoś poziomu wielkości, jak również sam umysł musiałby zostać wyjaśniony przez interakcje przyczynowe pomiędzy składnikami mózgu.

Wydaje się jednak, że nie widać żadnych szans na tego rodzaju wyjaśnienie w przypadku jakości drugorzędnych, jak również w odniesieniu do samego umysłu. 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, który przeżywa jakości drugorzędne, jest właśnie 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 przeżywanie jakości drugorzędnych¹⁷. 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 poznamy¹⁸.

Nawet jednak wtedy 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 wyjaśniają-

¹⁷ „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“ (tamże, s. 158).

¹⁸ W ostatnich czasach teza, że 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 materialistycznego monizmu anomalnego; por. Judycki [2004] s. 153-155.

cy, jak oddziaływania pomiędzy cząstkami (jakiegokolwiek poziomu wielkości) mogłyby doprowadzić do powstania świadomego przeżywania. Wydaje się więc, że jakości pierwszorzędne nigdy nie będą mogły zostać potraktowane jako *explanans* w ramach przedsięwzięcia naukowego zmierzającego do pełnego wyjaśnienia spostrzegania zmysłowego, gdyż tego rodzaju wyjaśnienie zawsze pozostanie niewystarczające w rozstrzygającym punkcie przejścia od tego, co przyczynowo-strukturalne, do tego, co należy do sfery świadomego przeżywania.

Wniosek ten odnosi się przede wszystkim do omówionego wyżej stanowiska (redukcyjnego) materializmu w kwestii jakości drugorzędnych, ale też do stanowiska dyspozycjonalistycznego, które „bycie niebieskim” identyfikuje z określoną dyspozycją w rzeczach fizycznych oraz z określonym rodzajem reakcji ze strony również fizycznie pojmowanego organizmu, czy to organizmu ludzkiego, czy pozaludzkiego lub organizmu zwierząt. W wypadku mentalizmu wniosek ten wydaje się mniej oczywisty, a jednak, jak sądzę, trafia i w to stanowisko. Według mentalizmu, jak należy przypomnieć, jakości drugorzędne są własnościami stanów mentalnych jako takich, przy czym określenie „stany mentalne jako takie” trzeba rozumieć tak, że chodzi tu stany mentalne niejako „wyjęte” czy wyabstrahowane ze struktury fizycznej określonego organizmu. Jak to zostało wspomniane wyżej, stanowiska mentalistyczne łączą się najczęściej z dualizmem w kwestii relacji pomiędzy świadomym podmiotem a ciałem (mózgiem), a więc wzorcowo patrząc, dualista uznaje, że samoświadomy podmiot jest czymś pozamaterialnym, jest duszą w dawnej terminologii, choć podmiot ten jest wielorako złączony z ciałem i ze światem fizycznym. Również jednak i dualizm nie może dysponować wyjaśnieniem genezy świata zmysłowego, świata jakości drugorzędnych, a są ku temu, jak sądzę, dwa zasadnicze powody.

Pierwszy z nich można nazwać problemem całkowitej niewiedzy: jeżeli stany mentalne jako takie lub pozafizyczny ich podmiot, którego istnienie uznaje dualizm, są rzeczywiście pozafizyczne, to w żaden sposób dualista nie może dysponować wyjaśnieniem genezy jakości drugorzędnych za pomocą odwołania się pozafizycznego podmiotu lub do pozafizycznych stanów mentalnych jako takich. Supozycja, że stany mentalne lub sam podmiot są przyczynowo odpowiedzialne za powstanie doświadczenia jakości drugorzędnych zakładałaby istnienie jakiegoś pozafizycznego mechanizmu mentalnego (podmiotowego), który byłby przyczyną jakości drugorzędnych. Takie założenie jest jednak zupełnie puste ze względu na samo pojęcie pozafizyczności stanów mentalnych i pozafizyczności samego podmiotu, inaczej mówiąc, nic nie wiemy i nic nie będziemy mogli wiedzieć na temat jakichkolwiek pozafizycznych mechanizmów.

Po drugie, pozafizyczne stany mentalne lub również pozafizyczny ich podmiot nie mogą być uznane za przyczyny jakości drugorzędnych, gdyż nie tylko nie znamy mechanizmu mentalnego, który mógłby być uznany za ich przyczynę częściową, gdy przyjmiemy, że dodatkowy składnik przyczyny całkowitej muszą stanowić jakieś oddziaływania ze strony tego, co fizyczne, lecz przede wszystkim dlatego, że jakości drugorzędne są stanami mentalnymi, są właśnie tym, czego przyczyny i wyjaśnienia właśnie szukamy. Wynikać by z tego musiało, że stany mentalne są przyczynami samych siebie.

Wydaje się, że jedynym wyjściem mogłoby być przypuszczenie, że świadomy podmiot, a więc według dualizmu byt różny od posiadanych przez siebie stanów mentalnych, jest przyczyną świata zmysłowego. W takim jednak wypadku należałoby suponować, że całe bogactwo świata zmysłowego, jak również jego wieloaspektowość wynikająca z tego, że świat ten jest spostrzegany i doświadczany przez wiele podmiotów, pochodzi z jakiegoś tajemniczego mechanizmu zakotwiczonego w każdym podmiocie z osobna. Dodatkowo należałoby założyć, że wszystkie te mechanizmy, we wszystkich podmiotach są ze sobą skoordynowane. Nawet jednak gdybyśmy i to zaakceptowali, to i tak pozostawałby problem, jak mógłby wyglądać taki „mechanizm”? Wydaje się, że nie istnieje inna droga jego pojęcia niż w ten sposób, aby mechanizm ten wyobrażać sobie jako pewnego rodzaju przyczynowe oddziaływania pomiędzy przestrzennymi częściami i w ten sposób musimy powrócić do zreferowanej powyżej kwestii niemożliwości skonstruowania przyczynowo-strukturalnego modelu genezy świata zmysłowego.

7. Możliwe fenomenalizacje i „subtelne dostrojenie”

Jeżeli ani jakości pierwszorzędne, a więc wielkość, ruch, kształt, ani też stany mentalne – nawet gdy stany te zostaną zinterpretowane jako pozafizyczne – ani również sam podmiot tych stanów, nie mogą być uznane za przyczyny jakości drugorzędnych, a więc za przyczyny świata zmysłowego, to albo trzeba uznać, że jakości drugorzędne są emergentne zarówno w stosunku tego, co fizyczne, jak i w stosunku do tego, co pozafizyczne, albo trzeba uznać, że pochodzą one „znikąd”, z „nicości”, a więc że są stwarzane, lecz nie w oparciu o jakąkolwiek zastaną materię lub jakikolwiek preegzystujący materiał.

Jak wiadomo, *emergentyzm* to teoria popularna w pierwszej połowie XX w., w ramach której twierdzono, że własności należące do wyższych poziomów rzeczywistości, 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 pod-

staw. Według niektórych przedstawicieli emergentyzmu własności emergentne wprowadzają do świata odrębne siły kauzalne i przez to wzbogacają przyczynową strukturę świata¹⁹.

Mówienie o emergencji jest jednak albo stwierdzeniem, że nie wiemy, jak jakości drugorzędne mogły powstać z jakości pierwszorzędnych, czy też ze stanów mentalnych, albo emergencja staje się całkowitym „czarodziejstwem”, gdy użycie słowa „emergencja” równa się sugestii, iż wiemy, że coś takiego jak emergencja ma miejsce, tzn. że wiemy, iż rzeczywiście jedno powstało z drugiego. Z korelacji nie wynika generacja: z tego, że barwy liścia połyskującego na wietrze są skorelowane z określonymi długościami fal elektromagnetycznych lub z określoną konstytucją psychofizyczną jakiegoś organizmu – organizmu ludzkiego lub pozaludzkiego – z tych korelacji nie wynika, że jedne rzeczy powstały z drugich.

Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że najlepszym możliwym wyjaśnieniem świata zmysłowego w takiej postaci, w jakiej go znamy, jest przyjęcie, że jest on stwarzany przez Boga. W odróżnieniu od rozwiązania emergentystycznego mamy tu do czynienia z bytem osobowym o nieograniczonych możliwościach stwórczych, który „projektuje” i powołuje do istnienia świat zmysłowy. Do istnienia powołuje też podmioty i ich stany mentalne oraz „dopasowuje” do siebie świat zmysłowy i żyjące w nim podmioty. Chciałbym jednak ponownie zwrócić uwagę, że w ten sposób można wykazać istnienie Boga jako potężnego bytu stwórczego, lecz nie Boga w sensie głównego nurtu tradycji filozofii i teologii Zachodu, to znaczy Boga jako bytu osobowego, nieskończonego, wszechmocnego, wszechwiedzącego, doskonale dobrego. Wykazanie istnienia Boga w tym sensie wymaga uznania poprawności tzw. dowodów apriorycznych, a więc przede wszystkim dowodu ontologicznego. W ten sposób dowód ontologiczny stanowi ostateczne tło dla kwestii pochodzenia świata zmysłowego. Z drugiej jednak strony istnienie świata zmysłowego w takiej postaci, w jakiej go znamy, przybliżyło to, kim jest ten byt, do którego prowadzi dowód ontologiczny. Jak należy rozumieć to ostatnie stwierdzenie, że istnienie świata zmysłowego, istnienie jakości drugorzędnych przybliżyło nam rozumienie natury tego bytu, którego istnienie wykazuje dowód ontologiczny, że przybliżyło nam naturę Boga?

Z przedstawionych powyżej rozważań powinno być widać, że jakości drugorzędne, a więc bezpośrednio dany świat fenomenalny, jest względny, a mianowicie, te same bodźce fizyczne mogą prowadzić do różnych fenomenalizacji, czego przyczyną jest różna konstytucja fizyczna organizmów (zwierzęta i tzw. Marsjanie). Jednak także ten sam świadomy podmiot, „zakotwiczony” w określonym

¹⁹ Por. McLaughlin [1992], Poczobut [2002].

organizmie, zależnie od warunków, w których się znajduje, może doświadczać różnych jakości. Co więcej, nie wiemy, czy nawet przy tych samych warunkach zewnętrznych oraz przy tej samej konstytucji fizycznej muszą z konieczności pojawić się dla podmiotu takie same stany jakościowego doświadczenia świata. Nie wiemy tego, gdyż nie wiemy, w jakiej relacji świadomość jako taka pozostaje do świata bodźców oraz w jakiej relacji świadomość pozostaje do określonej konstytucji fizycznej organizmu. Jakości drugorzędne nie dadzą się „wyprowadzić” nie tylko z bodźców fizycznych lub ze struktury organizmu, lecz także nie można ich „wyprowadzić” ze świadomości jako takiej.

Ten stan rzeczy pozwala, jak sądzę, na zastosowanie pojęcia „fenomenalizacji” w tym znaczeniu, że mogą istnieć fenomenalizacje o różnej „głębi” i o różnej „wysokości”. Gdybyśmy mogli jakościowo poznawać, powiedzmy, atomy Demokryta lub kwarki współczesnej fizyki, to moglibyśmy odczuwać ich szorstkość lub gładkość, moglibyśmy widzieć, jak metaliczne połyskujące kulki poruszają się w pustej przestrzeni itd. Nie widać też żadnej granicy wielkościowej dla możliwych „zglębiających” się fenomenalizacji, które schodziłyby, nazwijmy to, ku „dnu” materii. Trzeba jednak pamiętać o wspomnianej właśnie potrójnej kontyngencji możliwych fenomenalizacji, a więc o kontyngencji zarówno w odniesieniu do bodźców pozafenomenalnych na danym poziomie, kontyngencji w stosunku do struktury organizmu, w którym funkcjonuje określony podmiot świadomy, jak też kontyngencji w stosunku do świadomości jako takiej. Stąd należy wnosić, że jakiegokolwiek fenomenalizacje atomów Demokryta lub naszych kwarków zawsze byłyby niekonieczne, to znaczy nie dałyby się wyprowadzić ani z ruchów cząstek, ani ze świadomości jako takiej.

Możliwie są jednak także fenomenalizacje „przewyższające” się, przez czym mam tu na myśli taką świadomość fenomenalną, która swoim zasięgiem, różnorodnością i intensywnością przekracza jakiegokolwiek wyobrażenia, które teraz jako ludzkość mamy o świecie jakościowym. Aby użyć dobitnego przekładu i jednocześnie nawiązać do tradycji metafizyki spekulatywnej, można powiedzieć, że chociaż duchy czyste (aniołowie) są istotami pozafizycznymi, to fakt ten jednak nie musi oznaczać, że są one istotami pozafenomenalnymi, to znaczy pozbawionymi świadomości jakościowej. Tak jak nasze fenomenalne doświadczenia są, globalnie patrząc, bogatsze niż doświadczenia zwierząt, tak też nie można wykluczyć, że istnieją świadome istoty, których doświadczenia jakościowe przekraczają potencjalności naszej ludzkiej świadomości. Świadome istoty tego rodzaju widzą więcej od nas w najszerszym znaczeniu słowa „widzieć”.

Wprowadzając swoją koncepcję form naoczności (*Anschaungsformen*), którymi są według niego czas i przestrzeń, I. Kant twierdził, że wszystkie dane zmy-

słowe muszą pojawiać się wyłącznie w tych dwóch formach²⁰. Owo modalne „muszą” jest o tyle przekonujące, że trudno jest nam sobie wyobrazić takie dane zmysłowe (naoczne), które nie byłyby czasowe i przestrzenne, lecz z tego, że czegoś nie możemy sobie wyobrazić nie wynika, iż to, czego nie możemy sobie wyobrazić, jest niemożliwe. Można więc przynajmniej pomyśleć, że przewyższające się fenomenalizacje mogą zmierzać w kierunku takich form widzenia, które przekraczają formy naoczności czasu i przestrzeni.

Jeżeli więc fenomenalizacje są kontyngentne zarówno w stosunku do tego, co fizyczne, jak i w stosunku do tego, co mentalne, to trzeba przyjąć, że są stwarzane przez Boga. Wspaniałość nawet najbardziej prostego koloru czy dźwięku w stosunku do „nicości” pozafenomenalnego świata przybliży nam naturę tego bytu, który jest przyczyną doświadczanego nas przez świata zmysłowego. Stwierdzenie o nicości pozafenomenalnego świata ma wskazywać na to, że czymkolwiek byłyby „siły” czy „przedmioty”, które uznajemy za nie dające się obserwować fizyczne przyczyny naszych doświadczeń zmysłowych, to są one nicością dla nas dopóty, dopóki nie zostaną zobaczone w jakiejś z możliwych odmian naoczności, przy czym nie muszą to być wyłącznie te odmiany naoczności, które my, ludzie poznaliśmy dotychczas. Poniżej będę starał się wykazać, że – ostatecznie patrząc – jedyną „siłą” odpowiedzialną za wszystkie fenomenalizacje, których doświadczamy, jest Bóg.

Do tego dochodzi jednak również i to, co chciałbym nazwać, nawiązując w ten sposób do dyskusji na temat ewolucji kosmicznej i biologicznej, „subtelnym dostrojeniem” (*fine tuning*). Wyrażenie „subtelne dostrojenie” należy tu rozumieć inaczej niż się to dzieje we współczesnych rozważaniach kosmologicznych, a więc nie jako ten zbiór warunków dla fizycznego uniwersum, który, gdyby nie zaistniał, to nie mogłyby powstać takie istoty żywe i świadome, jakie faktycznie znamy. „Subtelne dostrojenie” oznacza tu natomiast wzajemne dostrojenie świata jakościowego i żyjących w nim świadomych podmiotów. Świat jest odpowiednio dostrojony do naszych możliwości przeżywania, lecz tak mogłoby nie być. Możliwa różnorodność fenomenalizacji dopuszcza bowiem taki świat, który byłby prawie nie do wytrzymania, świat, w którym istnienie byłoby ciągłym doświadczeniem brutalnego cierpienia i ohydy. Doświadczenia te balansowałyby na granicy eliminującej chęć do przeżywania własnego życia, lecz nigdy by jej nie przekraczały. Nasz świat taki nie jest, co znowu przybliży naturę jego Stwórcy.

²⁰ Kant [1986] s. 95-96: „Natrafiamy przeto *a priori* w umyśle na czystą formę zmysłowych treści naocznych w ogóle, w której oglądamy w pewnych stosunkach wszystko to, co różnorodne w zjawiskach. Ta czysta forma zmysłowości nazywa się także sama czystą naocznością (*reine Anschauung*)”.

Supozycja, że nasz niesłychanie różnorodny świat jakościowy, który zawiera wiele wspaniałości estetycznych i który nigdy nie jest całkowicie obcy, przez co stwarza wrażenie domu, supozycja, że taki świat jest produktem ewolucji kosmicznej i biologicznej, jest z punktu widzenia możliwości „okrutnych” fenomenalizacji całkowicie egzotyczna, gdyż ewolucja kosmiczna i biologiczna mogła wprawdzie zatroszczyć się o nasze przeżycie, lecz zupełnie nie musiała się troszczyć, aby to przeżycie nie łączyło się ciągłym przewyciężaniem granicznego cierpienia i ohydy.

8. *Creatio ex nihilo* i *creatio continua*

W jaki sposób należy zinterpretować przedstawioną właśnie tezę, że najlepszym możliwym wyjaśnieniem genezy świata zmysłowego jest odwołanie się do stwórczej mocy Boga? Dopasowując to, co da się powiedzieć na tak rozległy temat, do ram wyznaczających wielkość tego tekstu, chciałbym zwrócić uwagę na następujące odróżnienia. Relacja Boga do świata zawiera przynajmniej następujące aspekty: stworzenie z nicości (*creatio ex nihilo*), podtrzymywanie w istnieniu, ciągle stwarzanie (*creatio continua*) i interwencję (*interventio*).

Negatywnie patrząc, pojęcie stwarzania z nicości oznacza, że Bóg nie stwarza czegoś z jakiegokolwiek preegzystującej materii lub z jakiegokolwiek zastanego materiału. Stworzenie z nicości nie oznacza też, że niejako „obok” Boga, czy na „zewnątrz” Niego istnieje taka rzecz jak nicość, której On używa jako miejsca dla tego, co zamierza stworzyć. Inaczej mówiąc, nie należy sobie wyobrażać nicości jako pustej i niczym nie ograniczonej przestrzeni, która znajduje się w zasięgu „ręki” Boga, a więc w zasięgu Jego stwórczej mocy, przestrzeni, którą On wykorzystuje jako „poligon” dla swoich planów i działań. Nicość nie istnieje, a więc nie może ona być nawet pustą przestrzenią, która trwałaby w pustym czasie bez jakichkolwiek zdarzeń lub procesów, czas i przestrzeń zostały bowiem również stworzone. Pozytywnie zaś patrząc, *creatio ex nihilo* oznacza, że Bóg stworzył świat z wolnej woli, tzn. nie był czymkolwiek przymuszony w dokonaniu aktu stwórczego. Transcendencja Boga w stosunku do tego, co stworzył, nie może być modelowana na wyobrażeniu zewnętrżności przestrzennej czy quasi-przestrzennej, gdyż Jego nieskończoność wyklucza tego rodzaju rozumienie transcendencji.

Należy sądzić, że transcendencja Boga w stosunku do stworzenia może zostać poprawnie zinterpretowana wyłącznie za pomocą pojęć mocy i wolności. Transcendencja mocy polega na tym, że Bóg przekracza swoją mocą wszystko, co stworzył. Transcendencja wolności polega natomiast na tym, że stworzenie dokonało się w wyniku wolnego aktu woli, a nie pod jakimkolwiek przymusem ontycznym. Jeżeli nawet powiemy, że Bóg musiał stworzyć

świat w wyniku konieczności, jaką narzucała mu Jego własna istota, a tą istotą była miłość jako dążenie do dzielenia się ze stworzeniami swoją własną doskonałością, to jednak można zwrócić uwagę, że konieczność ta musi być wyjątkowa, tzn. musi mieć transmodalny charakter, a więc musi przekraczać wszystkie paradygmatyczne dla nas ludzi pojęcia konieczności i możliwości.

Gdyby nawet Bóg odwiecznie współistniał ze swoim stworzeniem, a więc gdyby świat był wieczny, to nawet ten brak czasowego pierwszeństwa nie przeczyłby istnieniu ontycznego pierwszeństwa Boga w stosunku do świata, jak też Jego transcendencji wobec świata²¹. Gdyby świat był wieczny, to Bóg nie byłby czasowo uprzedni wobec świata, lecz mimo tego zachowywałby pierwszeństwo w stosunku do świata, pierwszeństwo ontyczne, które wynika z transcendencji mocy²². Ontyczne pierwszeństwo Boga w stosunku do stworzenia pociąga za sobą zachowywanie w istnieniu. Bóg zachowuje, względnie podtrzymuje świat w istnieniu, po pierwsze dlatego, że Jego istnienie jest ontycznym warunkiem istnienia świata, tylko On bowiem istnieje dzięki sobie, natomiast wszystko inne istnieje tylko dzięki Niemu, ale też po drugie, podtrzymuje On istnienie świata w ten sposób, że nie wycofuje wolnego aktu woli, w wyniku którego świat powstał i istnieje. Gdyby Bóg przestał chcieć, aby świat istniał, świat natychmiast „zapadłby” się w całkowite nieistnienie. W tym sensie podtrzymywanie w istnieniu jest jednocześnie ciągłym stwarzaniem, lecz nie oznacza to żadnego procesualnie pojętego ewoluowania Boga wraz ze światem²³.

²¹ Meyer [1945] s. 279: „Time originated with the universe; before the beginning of the universe there was no time. What is to be said about the question, whether God could have created the world before that moment in which he actually created it. No temporal «before» really exists. St. Thomas expressly denies that God has any temporal priority and attributes to Him the priority of eternity. The „before” of the nothing in creation is to be understood ontologically and not temporally”.

²² Według św. Tomasza z Akwinu zmienność świata wyklucza jego wieczność, lecz nie wyklucza tego, że świat posiada nieograniczone trwanie, a stąd też św. Tomasz, podobnie jak wcześniej św. Augustyn i Boecjusz, odrzucał próby przypisania światu cechy wieczności w takim sensie, w jakim Bóg jest wieczny. Idea wieczności świata jest według niego sprzeczna z rozumem i z treścią wiary; por. Tomasz z Akwinu [2003] II, 31-38.

²³ McCann [1997] s. 306-312 twierdzi, że gdy pominiemy szczególne interwencje Boga w dzieje ludzkości i umieścimy Go tak blisko świata, jak to może wynikać z teorii, że Bóg podtrzymuje świat w istnieniu, to będziemy mieli do czynienia z następującymi trudnościami. Zamazana zostanie różnica pomiędzy zdarzeniami cudownymi a zdarzeniami zwykłymi i Bóg zostanie zbyt intymnie złączony ze światem, a szczególnie z moralnym złem w świecie. Gdy Jego stwórczą aktywność uczynimy bezpośrednio odpowiedzialną za wszystko, co dzieje się w świecie, to ludzka wolność będzie zagrożona. Gdy zachowywanie świata w istnieniu będzie interpretowane jako jego stwarzanie, to będziemy musieli ciąglą kreację rozumieć w stylu Edwardsa [1988], według którego świat każdym momencie swojego istnienia przemija i w każdej chwili musi być na nowo stwarzany. Wydaje się też, że doktryna o podtrzymywaniu w istnieniu przeczy zasadzie zachowania energii obowiązującej w naukach przyrodniczych: jeżeli masa/energia jest zachowywana we wszyst-

Wydaje się jednak, że jeszcze czym innym jest interwencja Boga w dzieje świata rozgrywające się w czasie, a szczególnie Jego interwencja w dzieje świadomych i wolnych istot, które stworzył. Stwarzając świat z nicości oraz nadając mu pewną samodzielność w działaniu, największy stopień samodzielności przypisał istotom, które obdarzył wolną wolą. Nie jest zatem wykluczone, że ze względu na swoje zamiary wobec dziejów istot świadomych i obdarzonych wolną wolą, a co trzeba szczególnie podkreślić, ze względu na swoje plany w odniesieniu do każdego indywiduum z osobna, może On interweniować na różne sposoby w zdarzenia i procesy realizujące się w świecie. Nie chodzi tutaj tylko o tzw. cudowne interwencje, to znaczy o te zdarzenia, które przekraczają regularności nazywane przez nas prawami przyrody, ale – i być może przede wszystkim – o interwencje, które nie są spektakularne, a więc o natchnienie, o przemianę duchową, obronę, itp.

Sądzę jednak, że pojęcie ciągłej kreacji można interpretować nie tylko jako podtrzymywanie w istnieniu w wyżej zarysowanym sensie, lecz także można je zastosować do Boga, gdy weźmiemy pod uwagę to, że jest On nieskończoną pełnią własności. Dla nas istot o skończonym zasięgu poznawania i działania tworzenie czegoś nigdy nie jest stwarzaniem (*creatio*), lecz jest wyłącznie przemianowaniem jednych rzeczy w inne (*mutatio*), zawsze bowiem znajdujemy się w sytuacji, w której istnieje niejako wolna przestrzeń dla naszych potrzeb, dążeń i braków, przestrzeń, którą wypełniamy naszą twórczością, przy czym twórczość należy tu rozumieć jak najbardziej szeroko, a więc począwszy od zwykłych czynności życia codziennego a skończywszy na działalności naukowej lub artystycznej. Jeżeli Bóg jest aktualnie nieskończoną pełnią własności, to na pytanie, co istnieje, należałoby odpowiedzieć, że istnieje wszystko. Nawet świat, który został stworzony z nicości, istniał, zanim został stworzony, lecz mimo to został stworzony, gdyż zgodnie z tym, co zostało powiedziane wyżej, Bóg zachowuje swoje pierwszeństwo ontyczne nawet w stosunku do tego, co zawsze istnieje wraz z nim. Jako osoba jest On transcendentny w stosunku do wszystkich swoich wytworów. Gdy zatem przyjmujemy, że Bóg jest aktualnie nieskończoną pełnią własności, to znika, zawsze dla nas ludzi obecna, różnica pomiędzy istnieniem czegoś a stwarzaniem czegoś: to, co jest aktualnie nieskończoną pełnią własności, możemy ująć albo właśnie jako nieskończoną pełnię, albo jako ciągle stwarzanie, przy czym nie odnosi się to tylko do świata, który znamy z naszego doświadczenia, lecz przede

kich procesach fizycznych, to Bóg nie musiałby już podtrzymywać tego stanu rzeczy. Stanowisko tego rodzaju zagrażać by też miało efektywności tzw. przyczyn drugich: jeżeli Bóg stwarza wszystko, to co pozostaje dla przyczyn drugich?

wszystkim do nieskończonej liczby własności, którą Bóg jest: własności te istnieją i są ciągle stwarzane Jego mocą.

Gdyby obraz świata, który sugerują nam nauki przyrodnicze, był poprawny, to trzeba byłoby przyjąć, że te fragmenty drogi, których nikt nie widzi, nie istnieją tak, jak nam się wydaje, że istnieją. Za horyzontem rozwierałaby się „czarna czeluść” wirujących cząstek i promieniowania elektromagnetycznego, albo dokładniej mówiąc, za horyzontem rozwierałaby się „czarna czeluść” nieznanych nam sił, które jak zakładamy, lecz nie możemy tego wyjaśnić, są odpowiedzialne za istnienie świata zmysłowego. Ziemia obserwowana z satelity istniałaby tak, jak jest spostrzegana, natomiast jej nie spostrzegana strona, wyglądałaby zupełnie inaczej, choć trzeba byłoby właściwie powiedzieć, że nie wyglądałaby ona w ogóle. Tego aspektu koncepcji ciągłego stwarzania nie należy jednak interpretować jako „dotwarzania” fragmentów świata aktualnie nie spostrzeganych przez jakiegokolwiek podmioty. Błędna byłaby zatem interpretacja Boga jako „wielkiego programisty”, który ciągle interweniuje tam, gdzie kończy się grafika. Skończone podmioty biorą udział w życiu Boga, a życie to można określać albo jako nieskończoną pełnię, albo co równa się temu samemu, jako ciągłą kreację. Różnego rodzaju podmioty biorą udział w życiu Boga, w nieskończonej pełni własności, które On posiada, lub które ciągle stwarza, a partycypacja ta polega na odzwierciedlaniu fragmentów nieskończonego i stwórczego życia Bożego.

9. *Creatio continua* i przedmioty nie dające się obserwować

Czy gdy ostatni strażnik zamknie drzwi i wyjdzie z Królewskiej Galerii Malarsstwa *Mauritshuis* w Hadze, to czy przeniknięte światłem chmury i niebieskie niebo na obrazie Jana Vermeera *Widok Delft* nadal będą istniały? Nie, nic tam nie pozostanie – w ten sposób, jak się wydaje, muszą odpowiedzieć na to pytanie zarówno zwolennicy redukcyjnego materializmu (fizykalizmu), dyspozycjonalizmu, jak też mentalizmu. Być może będą tam działały jakieś siły, które na podstawie tego, co bezpośrednio obserwujemy w świecie, traktujemy jako cząstki lub fale, a więc przypisujemy im wyobrazeniowo postać przedmiotów wyposażonych w jakieś bliżej nieokreślone własności fenomenalne, lecz ta całkowicie pozbawiona jakości – „ciemna” – gra owych sił nie będzie niebieskim niebem *Widoku Delft*.

Istnieje jednak rozwiązanie, które ratuje wszystkie widoki *Widoku Delft* przed nicością. Można twierdzić – jak to czynił biskup Berkeley – że „istnieć” to tyle, co „być spostrzeganym”, a więc że *esse* równa się *percipi*, ale można dodać, że słowo „*esse*” odnosi się tu do treści fenomenalnych znajdujących się w Bogu, do nieskończonego życia i stwórczej mocy, którymi On jest. To życie i ta stwórcza moc zawierają w sposobie aktualnie nieskończoną ilość fenomenalizacji. Wyłącz-

nie ich mała część jest spostrzegana przez różne podmioty, a w tym też przez podmioty pozaludzkie, natomiast cała nie spostrzegana przez nikogo „reszta” jest poza czasem uświadamiana przez Boga samego. W aspekcie świadomości fenomenalnej *creatio continua* polega więc na wolnej decyzji Boga do udzielania swojej pełni skończonym podmiotom, a tę pełnię, jak należy przypomnieć, można ujmować jako permanentne istnienie nieskończonej ilości własności lub jako ciągle stwarzanie. Nie oznacza to, że Bóg jest tożsamy z fenomenalizacjami, które spostrzegają skończone świadome podmioty, nie jest On tymi fenomenalizacjami tak samo, jak krople spadające z bijącego źródła nie są tą tożsame z siłą, która powoduje pulsowanie samego źródła. Jako osoba stwarzająca Bóg jest transcendentny w stosunku do swoich wytworów transcendencją mocy i transcendencją wolności. Gdy ludzki artysta wyobraża sobie swoje przyszłe dzieło, to gdy przestanie żywić owe wyobrażenia i zajmie swój umysł czymś innym, wtedy wyobrażenia te, chociaż różne od niego jako podmiotu, przestają istnieć. Bóg jednak nigdy nie przestaje myśleć o swoich stworzeniach, a więc istnieją one zawsze, chociaż On sam jest różny od nich. Tak więc ogromna liczba możliwych widoków niebieskiego nieba z *Widoku Delft* Vermeera istnieje nawet wtedy, gdy nikogo nie ma w muzeum.

Fenomenalizacji, o których tu mowa, nie należy traktować jako tylko fenomenów, a więc jako czegoś, co jest przemijające, „ulotne”, jako czegoś w rodzaju iluzji, podczas gdy „prawdziwy byt” musiałby mieć charakter czegoś substancjalnie „ciężkiego”. Fenomenalizacje są utwierdzone w bycie tak mocno, jak tylko jest to możliwe, ponieważ istnieją istnieniem bytu absolutnego, którym jest Bóg.

Czy z tego jednak należałoby wyciągnąć wniosek, że wszystko, co mówią nauki przyrodnicze o bezpośrednio nie dających się obserwować przedmiotach i procesach, które przyczynowo wywołują dające się bezpośrednio obserwować przedmioty i procesy, jest fałszywe? Czym ten percepcyjny bezpośredni realizm teistyczny, jak można by określić właśnie zaprezentowane stanowisko, różni się od percepcyjnego realizmu materialistycznego uznającego, że istnieje materia, której nie da się bezpośrednio obserwować, materia, która jest przyczyną świadomości fenomenalnej, realizującej się w różnych podmiotach?

Zwolennik stanowiska realistycznego i materialistycznego będzie się powoływał na fakty z zakresu wiedzy przyrodniczej i w ten sposób będzie starał się wykazać, że proponowane przez niego rozwiązanie jest lepsze niż realizm teistyczny w powyższym sensie. Dziwne jest, jak powie, że dwuwymiarowe dane, które pojawiają się na siatkówce oka, są tak dobrze ze sobą zestrojone, iż stanowią odzwierciedlenie trójwymiarowego świata, w którym znajdują się relatywnie stałe przedmioty. Doświadczamy także, iż dane pochodzące ze zmysłu dotyku i ze

zmysłu kinestetycznego (zmysłu ruchu) z jednej strony oraz dane pochodzące ze zmysłu wzroku z drugiej, ściśle ze sobą współgrają w ten sposób, że powstaje wrażenie, iż dotykamy dokładnie tych samych rzeczy, które spostrzegamy wzrokowo i wśród których się poruszamy. Również dane dostarczane przez zmysł słuchu, smaku i węchu wydają się należeć do tego jednolitego systemu. Cytrynę, która smakuje kwaśno, można widzieć i można jej dotykać. Co więcej, dzięki osiągnięciom przyrodznawstwa ostatnich kilku wieków stało się możliwe wyjaśnianie zachowania się obiektów fizycznych znajdujących się w trójwymiarowej przestrzeni poprzez odniesienie się do niedostępnych naszym zmysłom mikrostrukturalnych własności tych obiektów. Za pomocą odwołania się do tych mikrostrukturalnych własności można także, przynajmniej częściowo, wyjaśniać procesy prowadzące do powstania percepcji zmysłowej.

Czy zarysowane właśnie stanowisko jest w stanie poradzić sobie z racjami przedkładanymi przez zwolennika materialistycznej (lub dyspozycjonalistycznej) teorii percepcji zmysłowej? Odpowiedź zależy od tego, jak zinterpretujemy bezpośredni percepcyjny realizm teistyczny. Jedną interpretacją polegałoby na tym, że wszystko, co mówią nam nauki przyrodnicze o świecie, w rzeczywistości nie istnieje, to znaczy nie istnieje trójwymiarowa przestrzeń, w której trwają przedmioty fizyczne, wyposażone w mikro- i makrostruktury, istnieje zaś tylko Bóg i obecne w Nim idee. Idee te tylko niejako przypadkowo dają nam okazję do postawienia hipotez na temat bezpośrednio nie dającej się obserwować fizycznej struktury świata. W ramach takiej interpretacji powstaje jednak problem, w jaki sposób Bóg mógłby nam dostarczać w ten sposób ukształtowanych idei, iż tylko wydawałyby się nam, że co do najdrobniejszych szczegółów reprezentują one świat przedmiotów nieobserwowalnych, gdyby sam Bóg nie miał o tym świecie podobnie szczegółowej wiedzy? Sądzę, że tego rodzaju iluzijną interpretację percepcyjnego realizmu teistycznego należy uznać za chybioną: zarówno świat fenomenalny, jak również świat nie dających się bezpośrednio obserwować mikrostruktur i rządzących nimi sił, istnieją rzeczywiście, lecz „istnieją rzeczywiście” znaczyć musi tyle, co „istnieją jako fragmenty życia Boga”. Części tego życia możemy doświadczać w postaci świadomości fenomenalnej, części nie możemy i uznajemy ją za nie dające się obserwować przedmioty i siły, jednak ostateczną siłą, która jest źródłem wszystkich nie dających się obserwować „przedmiotów” i „sił”, jest stwórcza moc Boga.

Według tej drugiej i, jak sugeruję, trafnej interpretacji idee dostarczane nam przez Boga są tak samo różnorodne i systematyczne, jak różnorodny i systematyczny wydaje się nam obraz świata uzyskiwany w naukach przyrodniczych, a więc także Bóg uświadamia sobie czterowymiarowy świat Einsteinowski wraz z

poruszającymi się w nim obiektami z tym jednak zastrzeżeniem, że słowo „uświadamia” oznacza tu nie tylko świadomość fenomenalną w sensie ludzkim, ale także niedostępne dla nas rodzaje fenomenalizacji, jak również pozafenomenalną wiedzę, wiedzę czysto abstrakcyjną odnoszącą się do świata Einsteinowskiego. Stąd zaś można powiedzieć, że cały postęp naukowy polega na przybliżaniu się do właściwego opisu niektórych idei Bożych. W ideach tych zawarty jest świat, świat taki, jakim on się pojawia zarówno na gruncie świadomości fenomenalnej, jak i w ramach nauk.

Przeciwnik bezpośredniego percepcyjnego realizmu teistycznego mógłby jednak powiedzieć, że do świata fizycznego, a tym samym też do idei w umyśle Boga musiałyby wtedy należeć na przykład cała anatomia i fizjologia spostrzegania zmysłowego. Przyjmujemy, że końcowym elementem fizjologicznych łańcuchów przyczynowych jest wrażenie zmysłowe, które reprezentuje określony przedmiot, jednak w ramach percepcyjnego realizmu teistycznego trzeba byłoby uznać, że wszystkie wcześniejsze składniki tego łańcucha są całkowicie pozbawione znaczenia, inaczej mówiąc, dziwne byłoby, dlaczego w ogóle wszystkie te detale fizjologiczne miałyby istnieć, istnieje przecież wyłącznie Bóg i partycypujące w Jego nieskończonym życiu podmioty. Jeżeli dla teorii materialistycznej i realistycznej pojawiała się trudność wyjaśnienia relacji przyczynowej pomiędzy stanami mózgu a takimi świadomymi stanami mentalnymi, jak percepcja zmysłowa, to dla przedstawianej tu koncepcji trudność ta wydaje się być o wiele większa, bo jej akceptacja musiałaby prowadzić do negacji istnienia jakichkolwiek relacji przyczynowych.

Odpowiedź na tego rodzaju obiekcję jest, jak sądzę, wyłącznie kwestią gustu, a mówiąc dokładniej, kwestią „gustu spekulatywnego”. Czy rozdzierającą niebo błyskawicę pojmiemy jako momentalne zdarzenie, a więc jako zdarzenie rozgrywające się w jednej chwili czasu, które jako chwila jest zdarzeniem bezczasowym, czy też pojmiemy je jako sekwencję mikrozdążeń, które w następujących po sobie chwilach powiązane są ze sobą stadiami związku przyczynowego – to zależy od naszych zdolności do dyskryminacji zmysłowej (fenomenalnej) oraz od naszych zdolności do interpretacji pojęciowej (naukowo-teoretycznej). Podobnie, czy relację pomiędzy nieskończoną stwórczą mocą Boga, jako przyczyną pierwszą, a tzw. przyczynami drugimi, a więc wszystkimi elementarnymi siłami przyrody zinterpretujemy jako momentalny i stąd też pozaczasowy „błysk”, czy jako zapośredniczony fazami kauzalnymi proces – to także zależy od naszych spekulatywnych upodobań. Mówiąc inaczej, wszystkie łańcuchy fizjologiczne oraz wszystkie inne fizyczne szczegóły przyczynowe odkrywane przez nauki przyrodnicze są ważne, a więc istnieją rzeczywiście, jeżeli w ogóle przyjmujemy, że są

„zawieszony” na pierwszej przyczynie, jaką jest Bóg, natomiast dlaczego są one ważne i co bliżej oznacza ich „rzeczywiste istnienie” – tego nie możemy w tej chwili wiedzieć.

10. Cieleśna obecność w świecie

Żywe ciało ludzkie jest z pewnością szczególnego rodzaju przedmiotem, który swoim sposobem prezentacji różni się istotnie od wszystkich innych rzeczy. Jest ono tą wyróżnioną rzeczą, z którą jesteśmy blisko związani w ten sposób, że możemy nią bezpośrednio rozporządzać, jest ona posłuszna – do pewnego stopnia – postanowieniom naszej woli, jest zawsze z nami, nigdy się od nas nie oddala. Bliższa analiza może wykazać, że żywe ciało ludzkie jest syntezą „różnych ciał”. Jest to, po pierwsze, ciało wizualne, czyli ta rzecz w naszym polu spostrzegania wzrokowego, która przejawia się za pomocą wyróżnionej perspektywizacji i ciągle znajduje się w absolutnej bliskości w stosunku do świadomego podmiotu. Po drugie, jest to ciało czuciowe, które składa się z poszczególnych pól czuciowych, powstających jako skutek dotykania rzeczy zewnętrznych, jak też dotykania jednych części ciała przez drugie. Po trzecie, do ciała wizualnego i dotykowego dołącza się ciało kinestetyczne, które tworzą wrażenia cieleśne powstające w wyniku ruchu ciała. Wrażenia te są skorelowane z warstwami ciała czuciowego oraz z warstwami ciała wizualnego. Po czwarte, syntetyczna jedność „żywe ciało” jest ostatecznie odniesiona do „ciała woli”, które polega na istnieniu świadomości „ja mogę”, czyli świadomości możliwości rozporządzania rzeczą, która jest jednością tego, co wizualne, czuciowe i kinestetyczne. Ciało, które nie byłoby osadzone w świadomości ciała woli, nie byłoby żywym ciałem ludzkim, lecz czującą i świadomą, lecz bezwolną „bryłą cieleśną”²⁴.

Żywe ciało ludzkie jest więc szczególnego rodzaju przedmiotem zmysłowym, którego doświadczamy, a więc i do niego muszą stosować się powyżej przedstawione rozumowania dotyczące modelu przyczynowego, różnych możliwych fenomenalizacji oraz „subtelnej dostrojenia”. Tylko częściowo żywe ciało ludzkie jest dane za pomocą „klasycznych” jakości drugorzędnych, takich jak barwa, dźwięk, zapach, „resztę” tworzą tzw. doznania wewnętrzne, a więc czucia, wrażenia kinestetyczne oraz trudna do kwalifikacji świadomość ciała woli. Wydaje się jednak, że również i w wypadku tej drugiej grupy jakości, możemy suponować, że te same jakości pierwszorzędne dopuszczają różne możliwe fenomenalizacje, że świadomość ciała jest całkowicie kontyngentna. Moglibyśmy mieć zupeł-

²⁴ Teoria tych różnych aspektów żywego ciała ludzkiego zawarta jest w pismach Husserla; por. np. Husserl [1974]; por. też Judycki [1981].

nie inne ciało co do kształtu, wyglądu, proporcji. Żadne jakości pierwszorzędne nie wyznaczają tego, że doświadczenia naszego ciała nie mogłyby być doświadczeniami permanentnego cierpienia na granicy wytrzymałości woli, jak również żadne jakości pierwszorzędne nie zmuszają do tego, żebyśmy w odniesieniu do ciała ludzkiego mieli, jak można to niezręcznie określić, pozytywne doświadczenia estetyczne.

Tak samo więc jak dla innych jakości drugorzędnych „istnieć” oznacza „być spostrzeganym”, tak też i dla żywego ciała ludzkiego „esse” równa się „percipi”, z tym jednak zastrzeżeniem, że tym, co jest spostrzegane w tych spostrzeżeniach, jest nieskończone życie Boga, Jego pełnia lub Jego stwórcza moc, która ciągle podtrzymuje świadomość naszego ciała. Ludzka cielesna obecność w świecie polega więc na istnieniu świadomości określonego rodzaju fenomenalizacji, której doświadczamy jako naszego żywego ciała. To jest ciało nasze, które podtrzymywane jest w istnieniu przez akt wolnej woli Boga. Podtrzymywani w istnieniu w ten sposób jesteśmy też my sami jako świadome i trwające w czasie podmioty, czyli jako podmioty substancjalne (dusze), które mogą doświadczać różnego rodzaju fenomenalizacji. I w tym wypadku nasze istnienie polega na partycypacji w nieskończonej i twórczej pełni Bożego istnienia.

Gdy zasypiamy, gdy tracimy świadomość, to nasze ciało istnieje w ten sam sposób, jak wtedy, gdy jesteśmy jego świadomi, nie staje się agregatem zderzających się ze sobą cząstek. Aktualnie nie spostrzegane części ciała, nie spostrzegane ani przez nas, ani przez nikogo innego, posiadają barwę taką samą, jak te części, które są przez nas lub przez kogoś innego spostrzegane. Aktualnie nie odczuwane przez nas części naszego ciała nie są „chmurami” wirujących cząstek elementarnych, lecz istnieją tak samo, jak te części, które są aktualnie uświadamiane. Nie dzieje się tak dlatego, że Bóg ciągle „dotwarza” fragmenty naszego ciała, które nie są uświadamiane, lecz dlatego, że one istnieją jako aspekty Jego nieskończonego życia i stwórczego działania. Gdy umieramy, wtedy tracimy świadomość naszego ciała, lecz z tej utraty nie wynika, że przestajemy istnieć jako podmioty innych możliwych doświadczeń. Za drogą znikającą na horyzoncie rozwierałaby się więc rzeczywiście „czarna czeluść”, „czeluść nicości” nie dających się pojąć sił, jeżeli to, czego nikt aktualnie nie spostrzega, jak również to, co jest przez kogoś spostrzegane, chcielibyśmy wywieść z materii.

Bibliografia

- Armstrong [1982] – D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1982.
- Averill [1982] – E.W. Averill, *The Primary-Secondary Quality Distinction*, w: „Philosophical Review” 91 (1982), s. 343–361.
- Berkeley [1956] – G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hy-lasem i Filonousem*, tłum. J. Leszczyński, PWN, Warszawa 1956.
- Blasche, Hübener [1989] – S. Blasche, W. Hübener, *Qualität*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 7, Schwabe & Co Verlag, Basel 1989, kol. 1748-1779.
- Chisholm [1957] – R. Chisholm, *Perceiving*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1957.
- Dennett [1991] – D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991.
- Dretske [1995] – F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Edwards [1988] – J. Edwards, *The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended*, w: *The Works of Jonathan Edwards*, red. C.A. Holbrook, t. 3, Baker Book House, New Haven 1988.
- Galileusz [1992] – Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Harvey [2000] – J. Harvey, *Colour-Dispositionalism and Its Recent Critics*, w: „Philosophy and Phenomenological Research” 61 (2000), s. 137-155.
- Hilbert [1987] – D. Hilbert, *Color and Color Perception. A Study in Anthropocentric Realism*, CSLI, Stanford, CA 1987.
- Husserl [1974] – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Jackson [1996] – F. Jackson, *The Primary Quality View of Colour*, „Philosophical Perspectives” 10 (1996), s. 199-219.
- Jackson, Pargetter [1987] – F. Jackson, R. Pargetter, *An Objectivist's Guide to Subjectivism About Colour*, „Revue Internationale de Philosophie” 41 (1987), s. 127-141.
- Johnston [1992] – M. Johnston, *How to Speak of the Colors*, „Philosophical Studies” 68 (1992), s. 221–263.
- Judycki [1981] – S. Judycki, *Niektóre problemy Husserlowskiej teorii konstytucji przestrzeni*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981), z. 1, s. 125-163.
- Judycki [2004] – S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004.
- Judycki [2005] – S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 9-29.
- Kant [1986] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, PWN, Warszawa 1986.
- Kögler [2002] – P. Kögler, *Die Philosophie der primären und sekundären Qualitäten*, Mentis, Paderborn 2002.
- Levin [2000] – J. Levin, *Dispositional Theories of Color and the Claims of Common Sense*, „Philosophical Studies” 100 (2000), s. 151-174.

- Locke [1955] – J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955.
- McCann [1997] – H.J. McCann, *Creation and Conservation*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, red. Ph.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Blackwell, Cambridge, MA 1997, s. 306-312.
- McGinn [1983] – C. McGinn, *The Subjective View*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- McGinn [1996] – C. McGinn, *Another Look at Color*, „Journal of Philosophy” 93 (1996), s. 537-553.
- McGinn [1998] – C. McGinn, *Secondary Qualities*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, Routledge, London 1998.
- McLaughlin [1992] – B.P. McLaughlin, *The Rise and Fall of British Emergentism*, w: *Emergence or Reduction?*, red. A. Beckermann, H. Flohr, J. Kim, Walter de Gruyter, Berlin 1992, s. 49-93.
- McLaughlin [1995] – B.P. McLaughlin, *Disposition*, w: *A Companion to Metaphysics*, red. J. Kim, E. Sosa, Blackwell, Oxford 1995, s. 121-124.
- Meyer [1945] – M. Meyer, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, B. Herder Book Co., London 1945.
- Poczobut [2002] – R. Poczobut, *Odmiany emergencji*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002), z. 1, s. 403-427.
- Tomasz z Akwinu [2003] – św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Księga I i II, t. 1., W drodze, Poznań 2003.