

Dwa argumenty przeciwko materializmowi

Stanisław Judycki

Prolog

Duch, ukazujący się Faustowi na początku dzieła Goethego, wzbudza w nim okropny lęk, Faust jest przerażony tym, kogo wzywał i w końcu zobaczył, szybko jednak stara się przyjąć pozę kogoś należącego do tego samego rodzaju istot, co zjawia – na co słyszy taką odpowiedź: „*Du gleichst dem Geist, den du begreifst, Nicht mir!*”¹ („Równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie”). Przytaczam to znane sformułowanie po to, aby używać go w dalszym ciągu w roli przykładu bogatego znaczeniowo wyrażenia, które, wraz ze wszystkimi pozostałymi wyrażeniami i znaczeniami w nich zawartymi, przez zwolenników materialistycznej interpretacji umysłu musi być uznane za coś, co nie jest niczym więcej niż wyładowaniami elektrycznymi w mózgu Fausta, będącego odbiorcą komunikatu ze strony ducha (duch, oczywiście, zgodnie ze swoją definicją, nie ma mózgu).

W często cytowanym fragmencie *Monadologii* G. W. Leibniz tak pisze na temat natury umysłu:

Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć racjami mechanicznymi, tzn. przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła, miewała postrzeżenia, będzie można pomyśleć ją, z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można było do niej wejść jak do młyna. Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu jej tylko części, które popychają się wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w maszynie².

¹ J. W. Goethe, *Faust. Eine Tragödie. Erster Teil*, 486-518.

² G. W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: G. W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, red. S. Cichowicz, Warszawa: PWN 1969, s. 300.

Warto dokładnie zwrócić uwagę na to, co Leibniz mówi w tym fragmencie, a mianowicie twierdzi on, iż nawet gdyby istniała maszyna, która byłaby zdolna do myślenia, do czucia i do spostrzegania, to i tak podstawy dla wszystkich tych zdolności lub własności należałoby szukać nie w tej maszynie, lecz w substancji prostej. Zgodnie z tym, gdy Faust rozmawia z duchem, to rozmawia z nim jako substancja prosta, chociaż, jak wiemy od Goethego, nie jest równy temu, z kim się komunikuje, gdyż wśród substancji prostych, a więc i duchowych, istnieje gradacja ontyczna i epistemiczna, zróżnicowanie co do sposobu istnienia i co do zdolności do pojmowania.

Zamieszczone niżej dwa argumenty skierowane są przeciwko supozycji, że materia może myśleć, czuć, spostrzegać itp. Są to tylko dwa argumenty, pełne przeciwstawienie się dominującemu dziś w filozofii materializmowi w kwestii natury umysłu ludzkiego wymaga o wiele obszerniejszych rozważań. Częściowo cel ten starałem się zrealizować w książce *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin: TN KUL 2004), w tekście *Świadomości i pamięci* nie pojawiają się jednak dwa rozważane tutaj argumenty. Pierwszy z nich dotyczy często formułowanej sugestii, że ogromna komplikacja mózgu ludzkiego stanowi uwiarygodnienie dla przypuszczenia, że to mózg jest podmiotem naszego, jak się nam zdaje, myślenia. Drugi argument ma charakter bardziej defensywny, tzn. pokazuje, że nigdy nie będzie możliwa, sugerowana przez materializm redukcja tego, co świadome i mentalne, do tego, co materialne.

Pewną inspirację stanowiły dla mnie ostatnie analizy A. Plantingi, zawarte w roboczej wersji jego artykułu *Against Materialism*, którą miałem do dyspozycji. Plantinga przedstawia tam rozważanie, które określa jako *Replacement Argument* oraz, nawiązując do Leibniza, analizę określoną przez niego jako *Argument from Impossibility*. W pierwszym wypadku chodzi o to, że w fikcyjnej sytuacji, w której mój mózg zostałby zastąpiony idealną jego kopią, lecz kopią złożoną z numerycznie odmiennych składników, wtedy, mimo tej zamiany, „ja” pozostałbym taki sam, a stąd należy wnosić, iż „ja” i mój mózg, to dwa różne byty. W drugim wypadku, Plantinga, przywołując powyżej przedstawiony cytat z *Monadologii* Leibniza, wskazuje na całkowitą niemożliwość przypuszczenia, iż

jakikolwiek zbiór neuronów może myśleć, tak jak niemożliwe jest do pomyślenia to, że, powiedzmy, słoń jest liczbą siedem.

Plantinga bierze także pod uwagę racje na rzecz materializmu, wśród których za najpoważniejszy uważa argument odwołujący się do stwierdzanych empirycznie lokalizacji w różnych obszarach mózgu korelatów określonych funkcji świadomego umysłu i do faktu neuronalnej zależności wszystkich znanych nam zjawisk umysłowych. Na to reaguje analizą wykazującą, że zależność to jedna rzecz, a rzekoma identyczność sfery świadomej i mentalnej z mózgiem, to druga rzecz: aktywność mózgu należy uznać za konieczny warunek aktywności mentalnej, lecz z tego nie wynika, że aktywność mentalna jest aktywnością mózgu, nie wynika, że jedno jest po prostu drugim. Swoje rozważania kończy stwierdzeniem, iż istnieją bardzo poważne argumenty przeciwko materializmowi, lecz nie istnieje żaden doniosły argument na rzecz materializmu – dlaczego więc, pyta, ktoś miałby chcieć być materialistą? Dwa zamieszczone poniżej argumenty przeciwko materializmowi idą wprawdzie w innych kierunkach niż rozumowania Plantingi, lecz gdyby okazały się trafne, to mogłyby stanowić dodatkowe podbudowanie „linii” antymaterialistycznej.

Iluzja komplikacji

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

wątpliwości, iż coś czysto materialnego jest w stanie wykazywać wysoki poziom wyrafinowania i racjonalności w swoim zachowaniu się.

Nie tylko jednak fakt ogromniej komplikacji mózgu ludzkiego jest argumentem na rzecz materializmu, lecz tym argumentem jest również empirycznie stwierdzana lokalizacja korelatów pewnych czynności świadomych w określonych obszarach mózgu. Te dwie rzeczy, tzn. komplikacja mózgu i lokalizacja stanowią łącznie, jak twierdzą materialści, poważne racje na rzecz tezy głoszącej, iż umysł ludzki nie jest niczym innym niż bardzo skomplikowaną maszyną, a nawiązując do wyżej wymienionego przykładu Leibniza, że umysł nie jest niczym więcej niż młynem, który mieli myśli. Nie na wiele zdaje się w takiej sytuacji zwrócenie uwagi, że jeżeli przyjmiemy, iż elektrony i kwarki, z których składa się nasz mózg, nie są w stanie myśleć – czego raczej żaden zwolennik materializmu nie uznaje – to również i wszystko, co powstaje w efekcie mechanicznych oddziaływań pomiędzy tymi podstawowymi składnikami materii, również nie może być w stanie wytworzyć choćby najskromniejszej myśli. Natychmiast bowiem spotykamy się z reakcją ze strony materialistów, iż to właśnie poprzez fakt olbrzymiej komplikacji mózgu coś takiego, jak „myślenie mózgowe” musi być możliwe.

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

Nie trzeba chyba nikogo długo przekonywać, że sam fakt, iż jakaś struktura materialna jest bardzo skomplikowana, nie stanowi argumentu na rzecz tego, że struktura ta jest zdolna do posiadania jakichkolwiek wyrafinowanych własności: sam fakt, że struktura fizyczna mikroprocesora jest strukturą bardzo

skomplikowaną, jak również sam fakt, że struktura motka wełny, poplątanego przez kota, także jest strukturą skomplikowaną, nie może być żadnym argumentem na rzecz tego, iż struktury te zdolne są do myślenia i do rozumienia myśli. Choćbyśmy, nie wiem jak długo i wytrwale, wygłaszali przed naszym komputerem biurkowym myśl, którą usłyszał Faust, że „równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie”, to z samego faktu komplikacji czegoś, nawet „kosmicznej” komplikacji, nie wynika, że ta skomplikowana struktura zrozumie tę myśl. Mózg, który posiadamy, jest w stanie przyjmować miliardy stanów, lecz w tej całej swojej komplikacji może być raczej podobny do motka wełny poplątanego przez kota i tak samo, jak motki wełny nic nie rozumieją i nie myślą o czymkolwiek, tak też i nasz mózg nic nie myśli i nic nie rozumie – mimo tego, że jest bardzo skomplikowany.

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

Co więcej, wydaje się również, że to, czy coś jest skomplikowane, zależy od spojrzenia obserwatora, a więc że komplikacja nie jest istotną i wewnętrzną cechą tego, co materialne, tak jak masa lub pęd są obiektywnymi i wewnętrznymi cechami tego, co materialne. Ziarnko piasku na oceanicznej plaży wydaje się nam mniej skomplikowane niż nasz mózg tylko dlatego, że nie widzimy jego struktury cząsteczkowej, lecz gdybyśmy ją ujrzeli, to natychmiast moglibyśmy zadać następne pytanie, a mianowicie, jak skomplikowane są poszczególne cząsteczki, które łącznie tworzą ziarnko piasku. Ogromny silos, zawierający wyłącznie żółte piłeczki tenisowe, jest, jak powiedzielibyśmy w kontekście problemu psychofizycznego, prostą strukturą, strukturą, która jako taka nie może zrozumieć zdania „Równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie” – nikt nie będzie próbował przemawiać w ten sposób do silosu z piłeczkami tenisowymi – lecz już struktura złożona z cząstek, z których składają się piłeczki tenisowe, jest czymś skomplikowanym – jak z pewnością przyznalibyśmy. Co to jednak znaczy „skomplikowany” w tym wypadku, skomplikowany, można zapytać, dla kogo – dla nas, dla naszej nauki, dla naszej nauki dzisiaj czy za tysiąc lat, dla demona Laplace’a czy dla intelektu nieskończonego? Wydaje się więc, że nie możemy precyzyjnie określić tego, co znaczy wyrażenie „obiektywna komplikacja czegoś”.

W tym miejscu chciałbym wprowadzić określenie regulujące dalsze użycie słów „skomplikowany” i „złożony”. Mózg, gdy przyjmimy określony punkt widzenia, jest bardziej skomplikowany niż motek wełny poplątany przez psotnego kota, tzn. zawiera więcej, nazwijmy to, „nici”, czy jednak mózg jest bardziej złożony niż ten motek – to właśnie trzeba rozważyć. Zamierzam twierdzić, że ani motek wełny, ani mózg nie są czymś złożonym. Czym zatem jest złożoność?

Powyżej sugerowałem, że sama komplikacja pewnej struktury materialnej nie może być argumentem na rzecz tego, że struktura ta jest w stanie posiadać jakiegolwiek wyrafinowane własności. Na to ktoś mógłby odpowiedzieć, że nie chodzi tu o jakąkolwiek komplikację, lecz o komplikację odpowiednio zorganizowaną, a więc że nasz mózg nie dlatego jest w stanie myśleć i rozumieć myśli, iż jest bardzo skomplikowany, jak również nie dlatego, że składa się z

jakiegoś bardziej subtelny materiał niż motek wełny, lecz dlatego, że jest do tego celu odpowiednio zorganizowany. Nie chodzi więc o komplikację po prostu, lecz o komplikację odpowiednio zorganizowaną do pewnego celu i tego rodzaju odpowiednio zorganizowaną komplikację będę nazywał złożonością.

Problem polega jednak na tym, że podobnie jak komplikacja również i złożoność nie jest wewnętrzną i istotną cechą tego, co materialne, wręcz przeciwnie, tak zinterpretowana złożoność nie jest w ogóle cechą fizyczną lub materialną, lecz jest cechą semantyczną. Odpowiedniość organizacji i cel, któremu ta organizacja ma służyć, nie jest taką samą cechą, jak masa jakiegoś obiektu lub jego pęd. W wypadku komputerów mówimy wtedy o projekcie, według którego zostały one zrobione i o programie, który nadaje plątaninie możliwych połączeń elektrycznych odpowiednią organizację do celu, któremu mają służyć. To projekt i program sprawiają, że to, co jest skomplikowane, staje się czymś złożonym. Trzeba jednak w tym miejscu przypomnieć, że to nie komplikacja po prostu wymaga projektu, aby mogła stać się złożonością, lecz komplikacja potraktowana z odpowiedniego poziomu obserwacji: nie da się przekształcić splątanego motka wełny w komputer, ale gdyby na poziomie molekularnym dało się uporządkować składniki tego motka według pewnego projektu, to takie przedsięwzięcie, chociaż dzisiaj niemożliwie technicznie, możliwe jest logicznie, tzn. nie jest sprzeczne wewnętrznie i jest, prawdopodobnie, możliwe fizycznie.

Jeżeli tak jest, to ten wynik chciałbym uznać za dewastujący argument przeciwko każdej materialistycznej interpretacji umysłu: złożoność mózgu ludzkiego – złożoność, jak trzeba ponownie to uwypuklić, bo nie komplikacja, na którą powołują się zwolennicy materializmu – jest pojęciem semantycznym, a przecież to właśnie czysto materialna i asemantyczna złożoność miała być argumentem na rzecz tezy, że z szarej i mokrej materii mózgu powstaje semantyka ludzkich myśli. Każdy argument na rzecz materializmu, odwołujący się do złożoności ludzkiego mózgu, trzeba więc uznać za argument kolisty. Z tego właśnie powodu Leibniz pisał, że nie ma sensu szukać myśli w maszynie, gdyż tam ich nie ma. Nie miało to oznaczać, że nie ma ich tam dlatego, iż za pomocą

zmysłu wzroku nie można ich tam zobaczyć, lecz dlatego, że nie może tam ich być, ponieważ żadna struktura materialna, jakkolwiek – na danym poziomie obserwacji – skomplikowana, nigdy nie jest na tyle skomplikowana, aby mogła być (semantycznie) złożona.

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

Gdyby Faust nie miał niczego więcej niż ciało i mózg, to nie mógłby pojąć słów przypominających mu, że „równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie”. Gdybyśmy zamiast mózgow mieli w głowach bryły lodu, to sieć złożona z elektronów i kwarków znajdujących się w takiej bryle byłaby wystarczająco skomplikowana, aby konkurować w tym względzie z faktyczną komplikacją struktury naszego mózgu, lecz ani ta sieć ani też żadna inna, jakkolwiek skomplikowana struktura materialna, nie jest semantycznie złożona.

Bardzo trudno jest określić samo pojęcie semantycznej złożoności, w trakcie bowiem takich prób zawsze będziemy odwoływali się do pojęcia myślenia i do pojęcia rozumienia. Weźmy jednak ponownie pod uwagę nasz cytat z Fausta: pojęcia w nim zawarte, a więc pojęcie równości, pojęcie ducha, pojęcie pojmowania – wszystkie te pojęcia tworzą swoistego rodzaju sieć, lecz sieć radykalnie odmienną od sieci, jaką stanowi struktura mózgu, motka wełny, bryły lodu czy silosu wypełnionego piłeczkami tenisowymi. Pojęcia i ich składniki wskazują na siebie wzajemnie i pociągają się wzajemnie: rozumiemy cytat z

Fausta, ponieważ wiemy, że dzieci nie mogą pojąć dorosłych, a więc że nie są im duchowo równe, i to przenosimy na sytuację ducha napominającego zarozumiałego Fausta, który rości sobie, jak dziecko, pretensję, do bycia równym temu, kogo przywołał.

Rozmieć coś, to być w stanie dostrzec sieć powiązań semantycznych – rozumiejąc coś, a więc dostrzegając sieć powiązań jednego pojęcia z innymi, dostrzegamy też w tle naszej świadomości także bardzo wiele innych rzeczy: wiemy na przykład, że pojęcie ducha, pojęcie równości, jak też samo pojęcie pojmowania czegoś można bardzo różnie interpretować, a więc wiemy, że sieć semantyczna jest całkowicie inna niż sieć, jaką ukazuje nam motek wełny, mózg, bryła lodu itp., mimo że na odpowiednim poziomie obserwacji struktury te uznajemy za bardzo skomplikowane. W odróżnieniu od sieci fizycznej, sieć semantyczna zawiera bowiem wiele elementów istotnie niedookreślonych, otwartych na interpretację i właśnie w tym niedookreśleniu, w nieograniczoności możliwych interpretacji leży m.in. jej semantyczność.

Stąd chciałbym wyciągnąć wniosek, że argument na rzecz materializmu, który odwołuje się do skomplikowania mózgu ludzkiego, jest całkowicie nietrafny, gdyż komplikacja czegoś zależy od obserwatora, a złożoność jest cechą semantyczną i jako takiej, za cenę błędnego koła w wyjaśnianiu, nie można jej przypisywać mózgowi ludzkiemu. Z tego należy wyciągnąć wniosek podobny do tego, o którym pisał Leibniz, że skoro nie można tego znaleźć w substancji złożonej, to trzeba tego szukać w substancji prostej.

Nie należy się przy tym obawiać zarzutu ze strony materialistycznej, że tak samo, jak nie da się zrozumieć, w jaki sposób materia może generować semantykę ludzkich myśli, tak samo odwołanie się do substancji prostej (duchowej) nie wyjaśnia działania umysłu ludzkiego, a więc nie należy się obawiać, iż znowu mamy do czynienia z metafizycznym remisem: takie zdolności, jak zdolność do myślenia, do rozumienia myśli itp., należy uznać bowiem za b a z o w e w ł a s - n o ś c i s u b s t a n c j i p r o s t y c h, które nie podlegają już dalszemu wyjaśnianiu, analogicznie do tego, gdy w fizyce przyjmujemy, iż istnieją pewne fundamentalne własności cząstek lub pól, które nie są już podatne na żadne dalsze wyjaśnianie.

Złożoność i syntaksa

Powyżej przedstawiona teza, że komplikacja nie jest istotną i wewnętrzną cechą tego, co fizyczne, podobna jest do bardziej partykularnego twierdzenia J. R. Searle'a, że syntaksa nie jest wewnętrzną i istotną cechą tego, co fizyczne. To twierdzenie Searle'a skierowane było przeciwko tzw. komputacyjnej interpretacji umysłu ludzkiego. Według Searle'a to wyłącznie mózg, jako wysoce skomplikowany twór biologiczny, choć nie jako maszyna syntaktyczna, jest odpowiedzialny za istnienie i działanie tego, co nazywamy świadomym umysłem ludzkim. Jeżeli jednak to, co przedstawiłem, jest trafne, to upada nie tylko koncepcja komputacyjna, lecz także traci siłę odwoływanie się do wysokiej komplikacji mózgu jako argument mający wspierać biologiczny naturalizm (materializm).

Przypomnę teraz argumentację Searle'a, aby uwydatnić znaczenie zaprezentowanego dotąd argumentu. Hipoteza komputacyjna, skonstruowana na bazie funkcjonalizmu i teorii identyczności egzemplarycznej, głosi, że umysł ludzki jest maszyną syntaktyczną (komputerem), zrealizowaną w materiale neuronalnym. Przeciwko tej koncepcji Searle sformułował dwa zarzuty³. Po pierwsze, zasada, która pociąga za sobą wieloraką realizowalność, implikuje uniwersalną realizowalność. Jeżeli komputacja zostanie zdefiniowana za pomocą przypisywania syntaksy, wtedy wszystko będzie pewnym rodzajem komputera cyfrowego, ponieważ każdemu obiektowi, jakiegokolwiek rodzaju, można przypisać własności syntaktyczne.

Po drugie, syntaksa nie jest wewnętrzną i istotną własnością tego, co fizyczne. Przypisanie własności syntaktycznych jest zawsze relatywne w stosunku do jakiegoś obserwatora, który jest w stanie potraktować pewne obiekty fizyczne jako posiadające własności syntaktyczne. Można na przykład twierdzić, że ściana za moimi plecami realizuje strukturę programu *Word*, ponieważ istnieje taki wzorzec ruchu zawartych w niej cząstek materialnych, który jest izomorficzny z formalną strukturą tego programu. Jeżeli jednak cząstki tworzące ścianę mogą

³ Por. J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999, s. 272-278.

realizować strukturę programu *Word*, wtedy też, gdy jest ona dostatecznie duża, może ona realizować każdy rodzaj programu, włącznie z tym, który miałby być urzeczywistniony w ludzkim mózgu. Nie wolno więc z jednej strony mówić, że coś jest komputerem cyfrowym, jeżeli tylko temu czemuś da się przypisać syntaksę i jednocześnie twierdzić, że istnieje pytanie dotyczące faktów, czy pewien system naturalny jest komputerem, to znaczy, czy występujące w nim operacje fizyczne mogą konstituować komputer. Takie słowa, jak „komputacja”, „algorytm”, „program”, nie określają wewnętrznych i istotnych własności systemów fizycznych. Stany komputacyjne nie są czymś, co jest odkrywane przez fizykę, lecz są one przypisywane przez umysł ludzki określonym strukturom fizycznym.

Na tej podstawie Searle próbuje twierdzić, że wprawdzie mózg nie może być maszyną syntaktyczną (komputerem), to jednak wyłącznie mózg, jako twór czysto biologiczny, jest odpowiedzialny za to, co dzieje się w naszym umyśle. Aby móc tak twierdzić, Searle musi jednak przyjąć, że mózg nie tylko jest czymś bardzo skomplikowanym, lecz także czymś złożonym, to znaczy, że nie jest to tylko struktura zawierająca bardzo dużo możliwych połączeń pomiędzy składającymi się na nią elementami, lecz również że jest to struktura odpowiednio zorganizowana do celu, któremu ma służyć, a mówiąc inaczej, struktura zorganizowana w ten sposób, aby mogła mieć myśli. Tak jednak jak syntaksa nie jest wewnętrzną i istotną cechą systemów naturalnych, tak też i komplikacja, a tym bardziej złożoność nie są wewnętrznymi i istotnymi cechami systemów naturalnych. Złożoność jest bowiem cechą semantyczną, a Searle z pewnością nie dążył do twierdzenia, że chociaż mózg nie jest syntaktycznie zorganizowany, to mimo tego, jako system naturalny, jest semantyczny. W ten sam sposób mózg nie może być semantyczny, jak słoń nie może być liczbą siedem i dlatego, jak należy jeszcze raz podkreślić, nie ma żadnego dającego się zrozumieć sensu próba przypisywania składnikom „machiny” jakichkolwiek myśli na jakikolwiek temat.

Redukcja

Czy nasze bezpośrednie doświadczenie świata da się sprowadzić do czegoś innego, czy w szczególności fenomeny zmysłowe można zredukować do tego, co

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

Z redukcji interteoretycznej miałyby wynikać tzw. redukcja ontologiczna. Redukcja ontologiczna polega na zastąpieniu jednego rodzaju bytów innym rodzajem bytów. Jako wzorzec redukcji interteoretycznych służą zazwyczaj redukcje, które pojawiły się w trakcie rozwoju badań empirycznych w naukach przyrodniczych: na przykład redukcja w ramach mechaniki statystycznej, w wyniku której bezpośrednio danej jakości „ciepło” zostało przyporządkowane pojęcie „średnia energia kinetyczna molekuł”. Kierunek redukcji ontologicznej zgodny jest z postulatem nazywanym „brzytwą Ockhama”, czyli z postulatem metodologicznym zabraniającym przyjmowania niepotrzebnych lub nadmiernych założeń ontologicznych. W oczach jej zwolenników argumenty oparte o redukcję interteoretyczną mają także i tę zaletę, że przeciwników redukcji ontologicznej ustawiają w pozycji przeciwników postępu naukowego.

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

efekt eksplanacyjny, lecz także jej założenia i prawa otrzymały głębsze i bogatsze wyjaśnienie w teorii elektromagnetycznej.

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

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

Niemożliwość redukcji

Przeciwko idei redukcji ontologicznej można wysunąć następujący kontrargument. Każda redukcja może być co najwyżej korelacją, w najlepszym zaś wypadku korelacją o charakterze nomologicznym. „Autentyczna” redukcja, tj. redukcja nie będąca tylko korelacją, musiałaby polegać na jakiejś formie bezpośredniego widzenia, a więc na jakiejś formie fenomenalnego

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

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

Jest bardzo prawdopodobne, że psy chłęczące wodę z kałuży doświadczają H_2O w inny sposób niż my ludzie, nie mówiąc już o innych pozaludzkich istotach świadomych, które potrafią rozpoznawać H_2O i wykorzystywać je do swoich celów. Ta sama substancja fizyczna może być różnie fenomenalizowana, a więc H_2O nie jest tym samym, co płynna, bezbarwna substancja, którą my ludzie nazywamy wodą. Gdyby psy, albo te nasze ziemskie, albo jakieś fikcyjne „psy marsjańskie”, mogły doświadczać wody jako dwóch osobnych, szorstkich gron, jednego złożonego z dwóch kulek ciemnozielonych i drugiego, składającego się z pojedynczej jasnozielonej kulki, to

psy nie zlizywałyby ich ze swojej sierści, lecz zrywałyby je zębami tak, jak zrywają rzepy. Z tego względu trzeba uznać, że pierwotne, jakościowe fenomeny, z których składa się nasze ludzkie doświadczenie świata, są nieredukowalne, że są, przynajmniej dla nas ludzi, „pra-fenomenami” (*Urphänomen*) w sensie J. W. Goethego. „Pra-fenomeny” można porównać do efektu, który powstaje, kiedy pryzmat, trzymany na granicy światła i ciemności, ujawnia kolory: nie znamy siły, która rozszczepia ciemność poza-fenomenalnego świata do postaci naszego, ludzkiego doświadczenia świata i siły tej nie poznamy na podstawie znajomości korelacji pomiędzy tym, co fenomenalne i tym, co poza-fenomenalne.

Co więcej i co gorsze dla idei redukcjonizmu, świat poza-fenomenalny, a więc przykładowe H₂O, odkryliśmy wychodząc od świata fenomenalnego, a zatem gdyby nasz świat fenomenalny był radykalnie inny niż jest, to być może, jakościowe doświadczenia wody skorelowane byłyby z czymś innym niż H₂O, albo coś innego wywoływałoby w nas takie doświadczenia wody, jakie mamy faktycznie, albo w ogóle nie moglibyśmy odkryć, co wywołuje w nas jakościowe doświadczenia wody. Gdyby przebiegi naszej świadomości byłyby istotnie inne niż są faktycznie, to również nasza fizyka i chemia byłyby prawdopodobnie inne.

Jeżeli więc woda w sensie tego, co bezpośrednio doświadczamy, nie jest H₂O, to tym bardziej nie ma sensu mówienie, że fenomeny mentalne, prezentujące się w doświadczeniu wewnętrznym, są tym samym, co fenomeny fizyczne w mózgu ludzkim. Nic nie pomoże nam tu korelacja, nawet korelacja o charakterze nomologicznym. Nie pomoże też „brzytwa Ockhama”: moje pragnienie lodów malaga, nie jest tym samym, co wyładowania elektryczne w moim mózgu, podobnie też myśl „równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie” nie jest zdarzeniem elektrycznym w mózgu Fausta, gdyż musi istnieć siła, która powoduje transformację jednego w drugie i nawet gdybyśmy znali pełną nomologiczną korelację pomiędzy tymi dwoma sferami i próbowali zastosować „brzytwę Ockhama” twierdząc, iż przyjmowanie osobnej efektywności kauzalnej fenomenów mentalnych jest zbędne, to i tak w ten sposób nie będziemy znali tego, skąd bierze się siła transformująca jedne zjawiska w drugie, sprzęgająca je w jedność doświadczenia świata i jak ona to robi.

Nie pomogą tu też takie zaklęcia „magii redukcjonistycznej”, jakimi są mówienie o superwencji⁴ lub o emergencji⁵. Mówienie o emergencji jest albo stwierdzeniem, że nie wiemy, jak jedno jest skorelowane z drugim, albo „emergencja” staje się całkowitym czarodziejstwem, gdy użycie słowa „emergencja” równa się sugestii, iż wiemy, że coś takiego, jak emergencja ma miejsce, to znaczy, że wiemy, iż jedno powstało z drugiego. Z korelacji nie wynika generacja: z tego, że często przechodzę obok budki z lodami, nie wynika, że moje pragnienie lodów malaga zostało wywołane przez budkę z lodami. Jeśli zaś chodzi o superwencję, to jeśli dałaby się ona stwierdzić empirycznie w postaci pełnej korelacji nomologicznej, to i tak trzeba byłoby uznać, że fenomeny mentalne są nie tylko superwencyjnie zależne od fenomenów fizycznych, lecz także, że są one zależne od siły, która wiąże wzajemnie sferę fizyczną i mentalną, i która jeszcze dodatkowo wytwarza pozór efektywności przyczynowej zjawisk mentalnych. Tego rodzaju siły transformującej nie możemy znowu uznać za coś superwencyjnie zależnego od fenomenów fizycznych – bo to wydaje się po prostu nonsensowne.

⁴ Współczesna literatura filozoficzna zna wiele odmian superwencji. Pojęcie to jest stosowane nie tylko do opisu relacji mentalny – fizyczny, lecz może również funkcjonować w innych dziedzinach, w dziedzinie estetycznej, moralnej, ekonomicznej, w teorii znaczenia wyrażań, a ogólnie rzecz biorąc, we wszystkich tych sytuacjach, w których pojawiają się elementy podbudowujące jakąś własność wyższego rzędu i elementy nad nimi nadbudowane. Podstawową ideę „superwencji” można przedstawić następująco: nie jest możliwe, aby dwie rzeczy były identyczne w aspekcie swoich własności wyższego rzędu, nie będąc identyczne w aspekcie własności niższego rzędu. Gdy Bóg lub natura ustalą konfigurację własności niższego rzędu, a w wypadku relacji umysłu do ciała ustalą konfigurację neuronalnych własności mózgu ludzkiego, to tym samym zdeterminowane zostaną też relacje pomiędzy stanami mentalnymi. Nie jest możliwe, aby dwa umysły różniły się co do swoich własności podbudowujących (subwencyjnych), nie różniąc się co do własności superwencyjnych.

⁵ Emergentyzm, teoria popularna w pierwszej połowie XX w., jest formą tzw. nieredukcyjnego materializmu. Twierdzono, że własności należące do wyższych poziomów, a w szczególności świadomość i intencjonalność, są emergentne, tzn. pojawiają się wprawdzie tylko tam, gdzie obecne są odpowiednie warunki fizyczne, lecz stanowią rzetelne *novum* kategoriale i jako takich nie da się ich wyjaśnić za pomocą warunków fizycznych, które znajdują się u ich podstaw. Według przedstawicieli emergentyzmu własności emergentne wprowadzają do świata odrębne siły kauzalne i tym samym wzbogacają przyczynową strukturę świata.

Epilog

A co z faktem systematycznej zależności neuronalnej wszystkich znanych nam zjawisk mentalnych – zapyta zwolennik materializmu – jak należy interpretować tzw. lokalizację korelatów zjawisk mentalnych w określonych obszarach mózgu? Gdy z oddali, w pełnym słońcu patrzymy na wierzchołek potężnego szczytu górskiego, z którego „dymi” zdmuchiwany wiatrem śnieg i gdy w takim otoczeniu pojawią się w nas jakieś „wzniosłe”, przyjmijmy, faustowskie, myśli, to oczywiście w naszym mózgu istnieje jakieś odwzorowanie gry światła i cieni, nasze ciało jakoś reaguje na temperaturę, a mózg reguluje odpowiednio przepływ krwi – ale to jest wszystko, co da się zlokalizować w mózgu. Nie da się tam zlokalizować korelatu żadnej treści mentalnej. Jak taka lokalizacja miałaby wyglądać i na jakim poziomie komplikacji miałaby ona zostać dokonana? Jeżeli elektrony i inne cząstki elementarne, z których składa się mózg, nie myślą, to czy możliwe jest, aby jakkolwiek ich zbiór był w stanie wytworzyć choćby najskromniejszą myśl? Czy nie może być tak, że niejako „na dnie materii” nie ma już jakichkolwiek cząstek, lecz istnieje tam, przekraczająca wszelkie rozumienie, „pozacząsteczkowa maź”?

Dzisiaj preferowane jest podejście, w ramach którego sugeruje się, że lokalizacja jest niemożliwa, gdyż to cały mózg uczy się i myśli. Wydaje się jednak, że takie rozwiązanie tej kwestii jest tylko utajonym przyznaniem się, że nie ma sensu mówienie o jakiegokolwiek lokalizacji: co to za różnica, można zapytać, czy w świetle przedstawionych powyżej argumentów powiemy, że ze względu na swoją komplikację, to nie części mózgu myślą, lecz że cały mózg myśli, czy w ten sposób będziemy chcieli twierdzić, że całość jest „mądrzejsza” niż część? Mózg prawdopodobnie jest jedynie przekaznikiem pewnych bodźców. Gdy zapadną całkowite ciemności, to wtedy nie będziemy mogli mieć żadnych spostrzeżeń odnoszących się do „dymiącej” śniegiem góry, bo jej nie będzie widać, ale z tego nie wynika, że nasze myśli na jej temat zostały wytworzone przez tego rodzaju przekaznik, jakim jest asemantyczna plątanina „nici” mózgowych. W całkowitych ciemnościach będziemy jednak w stanie przypomnieć sobie treść myśli, która być może pojawiła się w nas wtedy, gdy widzieliśmy górę, że równyś duchowi, coś go pojąć zdolny, nie mnie.