

Robert M. Adams

## SMAKI, BARWY I BÓG\*

W tym eseju wysunę pewien argument za istnieniem Boga i podejmę jego obronę. Nie będzie to argument konkluzywny, który by wystarczył do rozstrzygnięcia sprawy na korzyść teizmu; w najlepszym razie wejdzie w skład argumentu kumulatywnego. W metafizyce rzadko spotyka się niezbite dowody, a istnienie Boga, które jest częściowo zagadnieniem metafizycznym, nie różni się pod tym względem od innych zagadnień z tej dziedziny. Jednak nawet przy braku konkluzywnych dowodów można podać racje za i przeciw. Można szukać, by tak rzec, teoretycznych wad i zalet danego stanowiska metafizycznego. Teoretyczna zaleta teizmu polega na tym, że pozwala on wyjaśnić teologicznie pewne fakty, które trudno wytłumaczyć inaczej.

Argument, który przedstawię, jest w pewnym sensie prosty i niezbyt oryginalny. Stanowi on wersję argumentu ze świadomości, czyli głównego argumentu, jaki na rzecz teizmu podał John Locke<sup>1</sup>. Ostatnio tak umiejętnie odnowił go Richard Swinburne, że John L. Mackie poświęcił mu w odpowiedzi cały rozdział książki broniącej ateizmu<sup>2</sup>. Mimo to uważam, że argument ten pozostaje niedoceniony i pewne jego zalety da się ukazać

---

\* *Flavors, Colors, and God*, w: tenże, *The Virtue of Faith and Other Essays*, Oxford: OUP 1987, s. 243–262. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju opatrzona jest następującą uwagą: „Dyskusje z Richardem Healeyem i Terrencem Horganem, jak również pisemne uwagi George’a Pappasa i Petera van Inwagena przyczyniły się do ulepszenia tego artykułu. Z przyjemnością wyrażam moją wdzięczność, nie obciążając ich zarazem odpowiedzialnością za to, co piszę”.

<sup>1</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. 4, rozdz. 10, przeł. B. Gawęcki, Warszawa: PWN 1955, t. 2, s. 336–353.

<sup>2</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979, rozdział 9. J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1997. Skrytykowałem odpowiedź Mackiego w recenzji *Cudu teizmu* opublikowanej w „Philosophical Review” 95(1986), nr 2, s. 309–316.

w nowym świetle – po pierwsze, sytuując go w kontekście historycznym, i, po drugie, koncentrując się na jednym określonym aspekcie świadomości.

## 1. PYTANIE

Dlaczego czerwone przedmioty wyglądają tak, jak wyglądają (a nie wyglądają jak przedmioty żółte)? I, co równie ważne, dlaczego czerwone przedmioty wyglądają dziś tak samo jak wczoraj? Dlaczego cukier smakuje jak cukier (a nie jak sól)? I, co równie ważne, dlaczego smakuje on dziś tak samo jak wczoraj? Są to przykłady ogólniejszego pytania, ale aby je postawić, potrzebujemy jednego określenia dla takich rzeczy, jak wygląd czerwonego i smak cukru. Zwyczajowo używany termin to „fenomenalne qualia” lub, w skrócie, „qualia”.

Filozofowie poświęcają wiele uwagi naturze qualiów. Czy są one własnościami umysłu, stanów umysłu, czy czegoś innego, co można nazwać „daną zmysłową” lub ideą? Dla obecnych celów nie musimy tego rozstrzygać. Wystarczy, że wiemy, iż doświadczenia wyglądu czegoś czerwonego, wyglądu czegoś żółtego, smaku cukru, smaku soli, zapachu róży, zapachu siarkowodoru są doświadczeniami różniącymi się od siebie w sposób, którego nie da się uchwycić za pomocą definicji, ale który jest znany większości z nas. Doświadczenia, które różnią się w ten sposób, są qualiami lub je zawierają. (Niektórzy filozofowie odrzucają istnienie qualiów, jestem jednak przekonany, że się mylą. Powrócę do nich w części 6, a na razie odkładam je na bok – mam nadzieję, że każdy wie, co mam na myśli, gdy mówię o qualiach).

Mogę teraz sformułować moje ogólne pytanie: Dlaczego qualia są w określony sposób skorelowane z własnościami fizycznymi?

## 2. OCZYWISTA PRÓBA WYJAŚNIENIA NAUKOWEGO

W pierwszej chwili można pomyśleć, że odpowiedź jest oczywista i nie ma nic wspólnego z Bogiem. Czerwone przedmioty wyglądają tak jak wyglądają, ponieważ odbijają czerwone światło (a dokładniej, fale świetlne o określonej długości) do naszych siatkówek, a ten rodzaj światła pobudza część siatkówki, sprawiając, że przesyła ona elektryczne sygnały do mózgu i wywołuje pewien układ aktywności elektrycznej w mózgu,

która z kolei sprawia, że widzimy czerwony. Podobnie, cukier smakuje tak a nie inaczej, ponieważ jego skład chemiczny pobudza receptory smaku na języku w taki sposób, że wysyłają one elektryczne impulsy do mózgu, a ich wynikiem jest określony układ aktywności elektrycznej w mózgu, dający nam doznanie słodkiego smaku.

Zakładam, że te naukowe opisy są co najmniej w przybliżeniu prawdziwe. Problem polega na tym, że nie odpowiadają one na zadane przeze mnie pytanie. Załóżmy bowiem, że doświadczenie widzenia czerwonego jest spowodowane stanem mózgowym  $C$ , a widzenie żółtego stanem  $\dot{Z}$  ( $C$  i  $\dot{Z}$  to układy aktywności elektrycznej). Ta korelacja między wyglądem czerwonego a  $C$  oraz między wyglądem żółtego a  $\dot{Z}$  stanowi właśnie przykład tego, co próbuję wyjaśnić. Jest to bowiem korelacja między qualiami a własnościami czy stanami fizycznymi. Na razie wyjaśniliśmy tylko jedną korelację – tego, co umysłowe, i tego, co fizyczne – poprzez inną.

Dlaczego  $C$  sprawia, że widzę czerwony? Dlaczego nie sprawia, że widzę żółty – albo że czuję nieprzyjemny zapach? Nie wyobrażamy sobie przecież, że sam  $C$  jest czerwony, a  $\dot{Z}$  żółty. Trudno pojąć, dlaczego pewien układ aktywności elektrycznej łączyłby się naturalnie z określonym rodzajem doświadczenia, który nazywam doświadczeniem wyglądu czerwonego, a nie z doświadczeniem wyglądu żółtego. Trudno zaiste nawet pojąć rację, dla której układ aktywności elektrycznej byłby w naturalny sposób połączony z jakimkolwiek doświadczeniem. Żeby było jasne: nie przeczę, że  $C$  i  $\dot{Z}$  są w rzeczywistości stale *skorelowane* z, odpowiednio, doświadczeniem czerwonego i żółtego. Nie przeczę też, że  $C$  i  $\dot{Z}$  są *przyczyną* moich doświadczeń tych barw. Chciałbym jednak wiedzieć, dlaczego między stanami mózgu a qualiami zachodzą te relacje, a nie inne – a w istocie, dlaczego w ogóle zachodzą takie regularne i stałe relacje między tymi dwoma rodzajami rzeczy.

Poszukiwanie wyjaśnienia nie kończy się zazwyczaj na odkryciu korelacji. Przeciwnie, nauka zmierza do wyjaśnienia nie tylko indywidualnych zdarzeń, ale przede wszystkim korelacji i innych faktów ogólnych. Jeśli chcę się dowiedzieć, dlaczego mój samochód nie zapalił dziś rano, pytam mechanika, a nie naukowca. Mógłbym natomiast zapytać naukowca, dlaczego woda w Denver regularnie wrze w temperaturze niższej niż w Los Angeles.

Trudno jednak zrozumieć, jak nauka miałaby wyjaśnić korelację między qualiami a stanami mózgu (lub innymi stanami fizycznymi, z którymi qualia są najbardziej bezpośrednio skorelowane). Albowiem nauka jest nastawiona na odkrywanie praw rządzących stanami fizycznymi opisanymi w kategoriach własności geometrycznych czy elektrycznych,

a w każdym razie całkowicie różnych od qualiów. Bez względu na to, jakie mechanizmy tego typu odkryjemy, problem, dlaczego właśnie te doświadczenia smaku czy barw miałyby być związane z właśnie tymi stanami fizycznymi, pozostanie zasadniczo taki sam.

### 3. WYJAŚNIENIE ARYSTOTELESOWSKIE

W tym miejscu możemy odczuć pokusę stwierdzenia, że nie sposób wyobrazić sobie *żadnego* wyjaśnienia korelacji qualiów ze stanami fizycznymi. To z kolei może nasunąć podejrzenie, że samo domaganie się takiego wyjaśnienia jest nieporozumieniem. Z pomocą naszej wyobraźni przychodzi historia myśli zachodniej, podsuwając możliwe rozwiązania problemu. Pierwsze rozwiązanie, któremu się przyjrzymy, jest z pewnością fałszywe, ale przynajmniej na tyle sensowne, by pokazać, że jest tu coś do wyjaśnienia.

Rozwiązanie to pochodzi z arystotelizmu, który zdominował myśl zachodnią w późnym średniowieczu<sup>3</sup>. Jedną z różnic między arystotelizmem a myślą współczesną polega na tym, że nie uważamy dziś, iż przedmioty fizyczne mają własności przypominające te szczególne własności czy qualia, które decydują o różnicy między doświadczeniem czerwonego i żółtego albo smaku cukru i soli. Uważamy, że przyczyną tych doświadczeń są, całkowicie różne od qualiów, fizyczne własności ciał. Natomiast w myśl standardowego poglądu scholastyki arystotelesowskiej, qualia są podobne do własności fizycznych, które postrzegamy w ciałach za pośrednictwem qualiów, i przez nie przyczynowane. W cukrze istnieje jakościowa „forma”, która przypomina własność smaku cukru, sprawiającą, że różni się on smakiem od soli. Własność wyglądu czerwonego, która odróżnia go od wyglądu żółtego, przypomina formę czy własność znajdującą się na powierzchni typowego dojrzałego jabłka.

---

<sup>3</sup> Należy podkreślić, że mówię tutaj o arystotelizmie rozumianym tak, jak pojmowano go w okresie późnego średniowiecza i we wczesnej fazie nowożytności, a nie o samym Arystotelesie. Moja prezentacja pomija liczne spory w obrębie arystotelizmu dotyczące szczegółów teorii wrażeń i dlatego nie będzie ona w równym stopniu odpowiadała każdemu scholastykowi. Aby przybliżyć sobie ten ważny okres w historii myśli arystotelesowskiej, należy sięgnąć do eseju Anneliese Maier *Das Problem der 'species sensibiles in medio' und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, opublikowanym w *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1967, t. 2, s. 419–451.

W myśl poglądu arystotelesowskiego odpowiedź na pytanie, dlaczego qualia są skorelowane z tymi własnościami fizycznymi, a nie innymi, jest prosta. Te same (a w każdym razie podobne) własności są obecne materialnie w postrzeganych ciałach i niematerialnie w postrzegającym umyśle. Ta korelacja nie jest arbitralna, lecz naturalna, a być może nawet samozrozumiała.

Oczywiście sprawa nie jest aż tak prosta. Chcemy bowiem również wiedzieć, jak barwa czerwona dociera z jabłka do umysłu. Barwa czerwona, według scholastyków, istnieje na powierzchni jabłka jako „forma” jakościowa. Formy funkcjonują jako własności rzeczy, ale to nie jest ich jedyna rola w teorii arystotelesowskiej; są one również obdarzone mocą sprawczą. Działają na zasadzie podobnej do infekcji. Formy czy własności przenoszą się z rzeczy, które je mają, na rzeczy, które ich uprzednio nie miały. Przekaz ciepła stanowi dobry przykład tej koncepcji interakcji przyczynowej. Jeśli ogrzany kamień umieścimy w chłodnej wodzie, to forma ciepła przenosi się z kamienia na wodę; mówiąc dokładniej, forma ciepła w kamieniu sprawia nową, podobną formę w wodzie.

Podobne zjawisko zachodzi przy doznawaniu, które jest wszak procesem przyczynowym. Gdy wkładam rękę do gorącej wody, forma ciepła przechodzi z wody na rękę, a stamtąd jest przenoszona przez ciało do miejsca, w którym przedstawia się umysłowi jako uczucie ciepła. W wypadku widzenia czerwonego pojawia się dodatkowa komplikacja, ponieważ czerwona powierzchnia jabłka nie styka się bezpośrednio z moim ciałem. Z tego względu widzenie wymaga „pośrednika”, czegoś przezroczystego, takiego jak powietrze, dzięki czemu forma barwy czerwonej, zazwyczaj nazywana „formą zmysłową”, jest przekazywana dalej i dociera do mojego oka. Z pośrednika forma czerwonego przechodzi do płynu w gałce ocznej; stamtąd jest przenoszona przez ciało do odpowiedniego miejsca, w którym staje się dostępna dla umysłu. W rezultacie widzę czerwony. Cechą tej przyczynowej historii, która wyjaśnia związek między stanami fizycznymi a qualiami, jest to, że podobne formy czerwonego są obecne na każdym etapie procesu: na powierzchni jabłka, w pośredniku, w gałce ocznej i w umyśle (lub dla umysłu).

Ta teoria to czysty wymysł, powiecie. Czyż owe formy zmysłowe i pośredniki nie są zbyt dziwaczne, by traktować je poważnie? Taka jest również moja początkowa reakcja. Gdy jednak uważnie się nad tym zastanowić, starając się odrzucić uprzedzenia wynikające z naszej edukacji, to myślę, że widać, iż w stosownym kontekście te arystotelesowskie idee nie są bardziej dziwaczne, niespójne czy absurdalne od kwantów i kwarków współczesnej fizyki. Faktycznie w teorii tej jest coś wyjątkowo zdroworoz-

sądkowego i bliskiego doświadczeniu. Czyż nie *widzicie* „formy” bieli na powierzchni tej kartki papieru? Oczywiście nie jesteście przyzwyczajeni tak ją nazywać, ale czyż szczególna własność bieli, poznawalna wyłącznie za pośrednictwem zmysłu wzroku, nie wydaje się znajdować na powierzchni tej kartki?

Mamy jednak dobre racje, by odrzucić arystotelesowski opis tych zjawisk. Jego odrzucenie na początku XVII wieku przyczyniło się istotnie do powstania nowożytnej nauki. Galileusz chciał opracować *matematyczną* naukę o przyrodzie.

Filozofia – pisał, mając na myśli to, co my dziś nazywamy nauką – zawarta jest w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami (nazywam tę księgę wszechświatem) [...]. A księga ta została napisana w języku matematyki, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne; bez tych środków niemożliwe jest dla człowieka zrozumienie słowa w niej zapisanego<sup>4</sup>.

Tymczasem arystotelesowska fizyka własności była stosunkowo niepodatna na matematyzację. Jeśli własności czerwonego i żółtego, i (tym bardziej) własności słodkiego i zielonego rozważyć same w sobie, jako *qualia* (lub jako jakościowo identyczne z *qualiami*), pomijając wszystko, co obecnie wiemy lub sądzimy na temat skorelowanych z nimi własności fizycznych (takich jak długość fal świetlnych), to własności te nie pozostają do siebie w żadnych oczywistych lub łatwo mierzalnych relacjach geometrycznych bądź arytmetycznych. Ta kwestia okaże się dalej istotna dla naszego argumentu. Stała się ona także powodem odrzucenia infekcyjnej koncepcji przyczynowości oraz idei, że wszystkie najrozmaitsze własności zmysłowe mają moc sprawczą w przyrodzie.

Jeden dobrze znany rodzaj przyczynowości świetnie nadawał się do matematyzacji. Oddziaływania *mechaniczne*, w których ciała wpływają na siebie przez zderzenie, przez swoje ruchy i wzajemny kontakt, można opisać i wyjaśnić przez odwołanie się do rozmiarów, kształtów i ruchów, które z kolei da się ująć geometrycznie i arytmetycznie. Galileusz, Kartezjusz i inni XVII-wieczni filozofowie przyrody zaproponowali redukcję całej przyczynowości w przyrodzie do interakcji czysto mechanicznych. W ten sposób własności geometryczne, wraz z ruchem i spoczynkiem,

<sup>4</sup> Galileo Galilei, *Waga probiercza*, tekst łac. przeł. A. Maciąg; tekst wł. przeł. T. Sierotowicz, Kraków – Tarnów: OBI – Biblos 2009, s. 55. Nie chcę sugerować, że matematyzacja dla wszystkich XVII-wiecznych fizyków przeciwnych poglądom Arystotelesa była równie istotna jak dla Galileusza.

stały się jedynymi przyczynowo istotnymi własnościami przedmiotów fizycznych.

Teorię mechanistyczną zastosowano do wyjaśnienia działania przedmiotów fizycznych na nasze narządy zmysłowe, działania narządów zmysłowych na ośrodkowy układ nerwowy, a także innych oddziaływań przyczynowych w przyrodzie. Na przykład widzenie wyjaśniono jako mechaniczne działanie światła na siatkówkę, rozumiane albo jako strumień drobnych cząstek, albo jako ciśnienie w otaczającym płynie. Z siatkówki dane wzrokowe były przenoszone za pośrednictwem mechanicznych operacji nerwów do mózgu. Od tego punktu, jak wiadomo, cały proces stał się bardziej skomplikowany – ale więcej na ten temat w dalszej części.

Z teorii tej wynika, że nawet jeśli w przedmiotach fizycznych znajduje się coś podobnego do qualiów, to nie jest to *przyczyną* naszych wrażeń. W rzeczywistości jednak cała idea takich fizycznych odpowiedników qualiów została odrzucona jako zbędna – gorzej, jako coś, czego nie da się wyjaśnić mechanicznie (a także z innych powodów). W ten sposób porzucano arystotelesowskie wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi.

Postęp nowożytnej nauki usprawiedliwił odrzucenie arystotelizmu. Nasza nauka nie jest już mechanistyczna w takim sensie, w jakim rozumiano mechanicyzm w XVII-wiecznej nauce. Obok rozmiaru i kształtu dopuszcza ona na przykład ładunek elektryczny jako przyczynowo istotną własność fizyczną, choć nie znajduje miejsca dla arystotelesowskich „form” ani dla fizycznych odpowiedników fenomenalnych qualiów. Arystotelesowskie rozwiązanie naszego problemu nie wchodzi już w grę. Nawet gdybyśmy przyjęli zdroworoządkowy realizm w kwestii smaków, barw i innych własności wtórnych, jak to proponują niektórzy współcześni filozofowie, to i tak nie odnowilibyśmy tego arystotelesowskiego schematu wyjaśniania przyczynowości i pozostalibyśmy z pytaniem, jak wytłumaczyć korelację między smakami, barwami itd. (zarówno w przedmiotach, jak w umyśle) i stanów elektromagnetycznych, które, jak się wydaje, odkryła współczesna nauka.

#### 4. OPCJA TEOLOGICZNA

Wraz z odrzuceniem arystotelizmu coś ciekawego stało się z tymi szczególnymi własnościami, których doświadczamy, widząc czerwony i żółty oraz smakując cukier i sól. Zostały one, by posłużyć się określeniem Mi-



chaela R. Ayersa, wypchnięte do umysłu<sup>5</sup>. Galileusz stwierdził, że „smaki, zapachy, barwy [...] nie są niczym innym jak tylko nazwami, kiedy abstrahuje się od żywych istot”, i że „znajdują się one jedynie w świadomości”<sup>6</sup>. Ponieważ istnienie qualiów jest tak oczywiste, gdy doznajemy wrażeń, że trudno zaprzeczyć ich istnieniu, traktuje się je jako cechy należące wyłącznie do dziedziny umysłu i nieobecne w dziedzinie fizycznej. Problem umysł–ciało jest trudniejszy dla myśli współczesnej niż dla arystotelizmu m.in. dlatego, że nie uznajemy żadnego podobieństwa pod względem tych własności między tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne. W związku z tym kwestia, dlaczego qualia są, jak się wydaje, skorelowane z fizycznymi właściwościami, staje się na nowo problemem nie do rozwiązania.

Jak wcześnie nowożytni myśliciele proponowali wyjaśnić tę korelację? Głównie w sposób teologiczny. Kartezjusz przypisywał ją arbitralnemu działaniu Boga, chociaż sądził, że faktycznie zachodzące relacje umysł–ciało zostały zamierzone przez Boga w pewnym celu:

To prawda, że Bóg mógł w taki sposób urządzić naturę człowieka, iż ten sam ruch w mózgu sprawiałby, że dusza odczuwałaby coś innego, na przykład sam ów ruch, bądź to jako znajdujący się w mózgu, bądź to jako znajdujący się w stopie czy też w jakimś innym miejscu pomiędzy stopą i mózgiem, albo wreszcie jeszcze coś zupełnie innego. Żadne z tych odczuć jednak nie przyczyniłoby się tak do utrzymania ciała<sup>7</sup>.

Locke rozwodzi się nad potrzebą teologicznego wyjaśnienia tej kwestii:

[...] wywoływanie w naszej świadomości barw, dźwięków i tak dalej przez fizyczny bodziec i ruch, co więcej, nawet pierwotne prawa ruchu i jego przenoszenia mają taki charakter, że nie jesteśmy w stanie wykryć w nich jakiegoś naturalnego związku z tymi czy innymi ideami; musimy więc je przypisywać wyłącznie nieskrepowanej woli i uznaniu mądrego Budowniczego<sup>8</sup>.

Jest rzeczą oczywistą, że wielkość, kształt i ruch różnych otaczających nas ciał wywołuje u nas różnorakie wrażenia, jak barwy, dźwięki, smaki, zapachy, przyjemność, przykrość i tak dalej. Ponieważ te działania mechaniczne ciał nie wykazują najmniejszego powinowactwa z ideami, jakie w nas wywołują (nie można bowiem w ogóle przedstawić sobie związku pomię-

<sup>5</sup> M.R. Ayers, *Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay*, „Philosophical Review” 90(1981), nr 2, s. 237. Twierdzenie Ayersa dotyczy zwłaszcza Cudwortha; w wypadku Locke'a sprawa jest, jak wykazuje Ayers, bardziej skomplikowana.

<sup>6</sup> Galileo Galilei, *Waga probiercza*, s. 226.

<sup>7</sup> Kartezjusz, *Medytacja szósta*, w: tenże, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 80.

<sup>8</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, ks. 4, rozdz. 3, s. 246.



dzy bodźcem, który daje ciało jakiegoś rodzaju, a jakimś postrzeżeniem barwy lub zapachu, które znajdujemy w swej świadomości), więc poza swym doświadczeniem nie możemy nic wyraźnie wiedzieć o takich oddziaływaniach i myśleć o nich inaczej niż jako o skutkach, które powstają dlatego, że tak ustanowiła nieskończenie mądra istota, zdolna oddziaływać na inne rzeczy; ale to przekracza całkowicie naszą zdolność pojmowania<sup>9</sup>.

Locke, z właściwą sobie ostrożnością, nie odrzuca wprost możliwości wyjaśnień nieteologicznych; uważa jednak, że wyjaśnienie teologiczne jest jedynym nam dostępnym i, jak się zdaje, gotów jest je przyjąć.

Zgadza się to z ogólnymi poglądami Locke'a na relację między własnościami fizycznymi a świadomością. Jak stwierdza, „materia, materia niemyśląca i ruch, choćby mogła wywołać nie wiem jakie zmiany kształtu i wielkości, nigdy nie byłaby zdolna wytworzyć myśli”<sup>10</sup>. Ruch, kształt i rozmiar nie mogą wyjaśnić istnienia myśli. Nie może tego uczynić również geometryczna struktura układu cząstek materii, „wszak żadne połączenie nieświadomych cząstek materialnych nie mogło nic więcej im dodać; i mogło stworzyć tylko nowy stosunek, a mianowicie nowe ich połączenie, a niemożliwą jest rzeczą, iżby dało im myśl i zdolność poznawczą”<sup>11</sup>.

Zatem odrzucenie arystotelizmu pozostawiło najbardziej reprezentatywnych myślicieli wczesnej nowożytności z dwoma systemami – systemem fizycznych stanów rzeczy oraz systemem umysłowych stanów rzeczy – całkowicie różniącymi się od siebie i skorelowanymi jedynie dzięki woli i mocy Boga. W XVII wieku zdawano sobie sprawę z teistycznego wydzwiku tego poglądu na świat i dla większości twórców myśli nowożytnej nie było to czymś niepożądanym. Natomiast arystotelizm w jego mniej teologicznych odmianach oferował możliwość bardziej zintegrowanej naturalistycznej wizji świata, która obywa się bez wolnych aktów Boga przy wyjaśnianiu interakcji ciała i umysłu.

Odrzucenie możliwości integracji, wynikające z odrzucenia arystotelizmu i podzielenia świata na pozbawione naturalnego związku stany fi-

<sup>9</sup> Tamże, s. 245.

<sup>10</sup> Tamże, ks. 4, rozdz. 10, s. 343.

<sup>11</sup> Tamże, ks. 4, rozdz. 10, t. 2, s. 349. Przyjmuję tutaj tradycyjną interpretację tego fragmentu, w opozycji do tej proponowanej przez M.R. Ayersa (*Mechanism...*, s. 245), która wydaje mi się (w sposób nietypowy dla tego autora) naciągana. Ayers twierdzi, że Locke nie wyklucza możliwości, iż pewien rodzaj ruchu i mechanicznego działania układu materii może być myśleniem, a frazę „połączenie nieświadomych cząstek materialnych” trzeba rozumieć jako „przypadkowe połączenie nieświadomych cząstek materialnych”.

zyczne i umysłowe należy uznać za śmiałe posunięcie. Z punktu widzenia postępu nauki był to bez wątpienia właściwy krok i trudno zaprzeczyć, że przybliżył nas do prawdy. Możemy się natomiast zastanawiać, czy zostałby on podjęty w kulturze, w której, inaczej niż w XVII-wiecznej Europie, teizmu nie traktowano jako czegoś oczywistego. Czy bez teologicznego wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi dałoby się w sposób wiarygodny odrzucić arystotelesowską doktrynę o podobieństwie między nimi? W każdym razie teologiczne wyjaśnienie tej korelacji było najważniejszym z zaproponowanych i, jak sędzę, jedynym rokującym nadzieje. Teoretyczną zaletą teizmu jest to, że umożliwia takie wyjaśnienie.

Zakończmy nasz przegląd historyczny krótką dygresją. W powyższym omówieniu XVII-wiecznej myśli skupiłem się na autorach, którzy byli dualistami w kwestii relacji między fizycznymi i umysłowymi stanami rzeczy. We wczesnej filozofii nowożytnej istniał oczywiście również ważny nurt idealistyczny, reprezentowany przez Leibniza i Berkeleya – nurt, dla którego mam wielką sympatię. Idealizm zdaje się rozwiązywać nasz problem. Między fizycznymi i umysłowymi stanami istnieje określona korelacja, ponieważ stany fizyczne są konstruowane ze stanów umysłowych. Ale to tylko uwyrażnia inny problem. Dlaczego nasze stany percepcyjne występują w takiej, a nie innej kolejności? Nie można tego wyjaśnić przez działanie ciał, ponieważ, według idealisty, ciała są konstruowane z faktów percepcyjnych, które właśnie mają być wyjaśnione. Trudno byłoby również uznać za czysty zbieg okoliczności to, że nasze percepcje da się potraktować jako reprezentujące uporządkowany świat. Wcześni idealiści doby nowożytnej mogli się w tym punkcie odwołać do wyjaśnienia teologicznego i nie sędzę, byśmy mieli inne wiarygodne wyjaśnienie<sup>12</sup>. Idealizm potrzebuje Boga nie mniej niż dualizm, i wobec tego nie pozwala ateistom uniknąć problemu qualiów.

## 5. NIEMOŻLIWOŚĆ WYJAŚNIENIA NAUKOWEGO

Najtrudniejsze zadanie filozoficzne tego eseju zostało odłożone do ostatnich paragrafów, w których muszę zmierzyć się z dwoma główny-

<sup>12</sup> W czwartym rozdziale *Cudu teizmu* J.L. Mackie przyznaje, że teizm Berkeleya uwiarygadnia jego metafizykę w tym właśnie punkcie, i dostrzega, że stanowi to podstawę silnej argumentacji Berkeleya na korzyść teizmu. Atak Mackiego na ten teistyczny argument jest także atakiem na immaterializm Berkeleya.

mi zarzutami wobec mojego argumentu. Pierwszy z nich dotyczy twierdzenia, że nie można liczyć na wiarygodne nieteologiczne wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi, a zwłaszcza że takiego wyjaśnienia nie mogą dostarczyć nauki przyrodnicze.

Wielu ludzi, w tym wielu teologów, z ogromną niechęcią traktuje teistyczne argumenty oparte na twierdzeniu, że nauka nie może czegoś wyjaśnić. Ponieważ pozostają oni (słusznie) pod dużym wrażeniem sukcesu współczesnej nauki w wyjaśnianiu zjawisk przyrody, jako rozsądne traktują założenie, że pozostałe „luki” w naukowym wyjaśnieniu świata w zasadzie można, i prawdopodobnie uda się, wypełnić w trakcie dalszego postępu nauki. „Bóg luk”, postulowany dla wyjaśnienia rzeczy, których nauka nie jest w stanie na razie wyjaśnić, wydaje im się władcą nieuchronnie malejącego królestwa, skazanym na detronizację. Czyż lista dotychczasowych osiągnięć nauki nie powinna skłonić nas do przyjęcia, że istnieje czysto przyrodnicze, nieteologiczne wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi – wyjaśnienie, które naukowcy mogą odkryć i prawdopodobnie w końcu odkryją?

W odpowiedzi na ten zarzut muszę wyjaśnić, że nie chodzi mi o to, iż nauka nie znalazła *dotychczas* wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi. Jeśli miałaby ją wyjaśnić, to ewidentnie zmierza w niewłaściwym kierunku, i naiwnością byłoby oczekiwać, że zmieni kierunek.

Pomocne będzie odróżnienie, za Richardem Swinburne’em, dwóch typów wyjaśnienia. Wyjaśnienie naukowe odwołuje się do praw przyrody. Z kolei wyjaśnienie osobowe wykorzystuje kategorie zdolności i celowych działań podmiotów obdarzonych wolą<sup>13</sup>. Aby tak głęboką własność strukturalną świadomej części przyrody, jaką jest korelacja między qualiami a stanami fizycznymi, wyjaśnić przez odwołanie się do działania podmiotu obdarzonego wolą, trzeba przypisać owemu podmiotowi wiedzę, moc i zdolność twórczą godne istoty boskiej. Zakładając więc, że w grę wchodzi jedynie wyjaśnienie naukowe lub osobowe, jedyną alternatywą wobec teologicznego wyjaśnienia owej korelacji byłoby bądź pozostawienie jej jako ostatecznego, niedającego się wyjaśnić faktu (co wydaje się mało wiarygodne), bądź wyjaśnienie jej przez jakieś prawo przyrody.

<sup>13</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, rozdział 2. Swinburne proponuje także konkurencyjną analizę wyjaśnienia naukowego w kategoriach zdolności wywierania wpływu przez ciała i ich podatności na wpływ, ale wykazuje, że taka analiza będzie wspierać takie same wyjaśnienia, jak analiza w oparciu o prawa. Zakładając, że jest ona różna od analizy w oparciu o prawa, nie widzę sposobu, w jaki może ona pomóc w dalszym wyjaśnianiu tego, że ciała w pewnych fizycznych stanach mają taką zdolność wywierania wpływu i podatności na wpływ, że powodują powstawanie pewnych qualiów.

Jaką postać musiałyby przybrać prawo przyrody, aby wyjaśniać tę korelację? Wielu XVII-wiecznych myślicieli powiedziałyby, że musi ono pokazać przejrzysty, intuicyjnie zrozumiały związek między stanami fenomenalnymi a stanami fizycznymi. Istnienie takiego związku wydawało im się mało prawdopodobne. Między innymi to miał na myśli Locke we fragmentach, które przytoczyłem w części 4. Ten pogląd nadal wydaje mi się trafny, i prawdopodobnie jego echo pobrzmiwa w twierdzeniu Swinburne'a, że „stany mózgu są na tyle jakościowo różne od doświadczeń, intencji, poglądów itd., że *naturalny* związek między nimi wydaje się prawie niemożliwy”<sup>14</sup>. Nie będę jednak forsować tego argumentu, ponieważ często można się spotkać z nieufnością wobec traktowania przejrzystości i intuicyjnej atrakcyjności jako kryteriów udanego wyjaśnienia naukowego.

Niemal powszechnie przyjmuje się, że adekwatne naukowe wyjaśnienie korelacji tłumaczy ją przez prawo, które jest od niej *ogólniejsze*. Wyjaśnienie naukowe wpisze więc tę korelację w ramy ogólniejszej i posiadającej większą moc teorii.

Aby ogólność prawa wystarczała do wyjaśnienia korelacji, musi ono korelować rzeczy, które występują lub mogą występować w świecie częściej niż człony wyjaśnianej korelacji. W ten między innymi sposób musi ono dawać *prostszy* obraz świata niż ten, w ramach którego owa korelacja pozostaje niewyjaśniona. Poza tym wyjaśnienie to nie może oczywiście być kołowe: nie może z góry zakładać żadnego z wyjaśnianych faktów. Te wymogi wystarczą, aby sformułować mój argument.

Niemożliwe wydaje się bowiem uzyskanie wymaganej ogólności. Załóżmy ponownie, że C i Ż to układy elektrycznej aktywności w mózgu, stanowiące przyczynę, odpowiednio, qualiów czerwonego i żółtego. *Ogólniejsze* prawo wyjaśniające te korelacje nie wspominałoby ani o C, ani o Ż, ani o konkretnych qualiach czerwonego i żółtego. Odwoływałoby się ono do innych, ogólniejszych charakterystyk stanów fizycznych i stanów świadomości. Zarazem implikowałoby, że stan fizyczny, którego opis (w ogólniejszych kategoriach) spełnia wyłącznie C, jest skorelowany ze stanem świadomości, którego opis (w ogólniejszych kategoriach) spełnia wyłącznie quale czerwonego. W tym miejscu natrafiamy na pierwszą trudność w uzyskaniu wymaganej ogólności: czy istnieją takie ogólne opisy, które są spełnione wyłącznie przez rozmaite określone qualia?

Przychodzą mi na myśl dwa sposoby uzyskania ogólniejszych opisów określonych qualiów, do których można by zastosować wystarczająco ogólne prawo naukowe. Żaden z nich nie jest jednak skuteczny. Pierwszym

<sup>14</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 171n.

byłaby próba analizy qualiów jako ustrukturyzowanych obiektów złożonych, posiadających niewielką liczbę prostszych elementów wspólnych im wszystkim lub wielu z nich. Twierdzi się na przykład, że quale pomarańczowego składa się z qualiów czerwonego i żółtego. Na potwierdzenie tej tezy można przytoczyć rezultaty eksperymentów naukowych<sup>15</sup>. Być może rezultaty te dałoby się zinterpretować inaczej; co jednak najważniejsze, nawet jeśli quale pomarańczowego można uzyskać z połączenia qualiów czerwonego i żółtego, nie przybliży nas to do rozwiązania problemu. Albowiem przyjmuje się powszechnie, że qualia czy odcienie fenomenalne czerwonego i żółtego są proste, a nie złożone, i nadal musimy wyjaśnić ich korelację ze stanami fizycznymi.

Tego zarzutu można uniknąć, podając ambitniejszą analizę qualiów. Leibniz utrzymywał, że choć nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, czym jest czerwony lub dowolne inne quale, inaczej, niż wskazując na nie, to „pojęcia tych jakości na pewno są złożone i dałyby się rozkładać, zwłaszcza gdyby można było ujawnić ich przyczyny”<sup>16</sup>. Sądzi on, jak się wydaje, że nasze percepcje tzw. własności wtórnych, takich jak barwy, zapachy i smaki, są niewyraźnymi percepcjami ich przyczyn fizycznych, które w jego mechanistycznym ujęciu należy rozumieć jako własności pierwotne, takie jak rozmiar, kształt, umiejscowienie i ruch drobnych cząstek materii. Argumentuje za analizowalnością qualiów wyraźnie na tej podstawie, że stanowi ona rozwiązanie naszego problemu:

Owe to właśnie nieuświadomione części naszych spostrzeżeń zmysłowych sprawiają, że zachodzi związek między tymi spostrzeżeniami barw, gorąca i innych jakości zmysłowych a odpowiadającymi im ruchami w ciałach. Tymczasem Kartezjanie, a z nimi i nasz autor [Locke], mimo że jest taki wnikliwy, pojmują spostrzeżenia tych jakości jako coś dowolnego tzn. jak gdyby Bóg dawał je duszy podług swego upodobania, nie licząc się z żadnym istotnym stosunkiem między spostrzeżeniami a ich przedmiotami. Pogląd taki zdumiewa mnie i wydaje mi się mało godny mądrości Stwórcy, który niczego nie czyni bez harmonii i bez racji<sup>17</sup>.

W ujęciu Leibniza istnieje naturalne podobieństwo między qualiami a ich fizycznymi przyczynami, w tym sensie, że pierwsze reprezentują

<sup>15</sup> Zobacz C.L. Hardin, *The Resemblances of Colors*, „Philosophical Studies” 48(1985), nr 1, s. 35–47.

<sup>16</sup> G.W. Leibniz, *Rozmyślenia nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, przeł. M. Gordon w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1974, s. 237.

<sup>17</sup> G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1955, s. 17.

(choć niewyraźnie) drugie. Pod tym względem istnieje oczywiste pokrewieństwo między Leibnizem a arystotelizmem. Naturalne podobieństwo ułatwia sformułowanie ogólnego prawa rządzącego korelacją między qualiami a stanami fizycznymi (choć Leibniz uważa, że w istocie to Bóg ustanawia owo prawo). To ogólne prawo głosi, że każdej postrzegającej substancji właściwa jest percepcja stanu jej organicznego ciała (a pośrednio innych rzeczy, w takim stopniu, w jakim są one reprezentowane przez jej ciało, ulegające ich wpływowi).

Jednakże teoria Leibniza jest narażona na zarzut, że (co najmniej) wiele qualiów wydaje się całkiem prostych. W istocie sądzę, że ów zarzut jest dla niej zgubny. Wzrok i smak pouczają, że qualia barwy czerwonej i smaku słodczy różnią się zupełnie od percepcji rozmiarów, kształtów czy ruchów, i nie mają struktury takiej percepcji. Gdyby nasze zmysły były doskonalsze, być może postrzegalibyśmy kształty cząstek cukru, zamiast smakować ich słodczy, jak to ma miejsce obecnie; mogłaby to być w pewnym sensie mniej „niewyraźna” percepcja od tej, którą mamy. Byłaby ona jednak jakościowo różna od naszego obecnego wrażenia słodczy. Nie byłoby to owo quale, którego aktualną korelację z pobudzeniem języka przez cukier próbujemy wyjaśnić.

Wprawdzie nie da się podać takiej analizy qualiów jako złożonych z prostszych własności, która rozwiązałaby nasz problem, ale może istnieje inny sposób uzyskania opisów identyfikujących qualia w wystarczająco ogólnych kategoriach. Nawet jeśli nie można ich rozłożyć na prostsze elementy, to pozostaje możliwość odkrycia między nimi schematów podobieństwa, które pozwoliłyby nam skonstruować ich skalę i przyporządkować każdemu quale niepowtarzalną wartość numeryczną. Fenomenalne wysokości dźwięku, mimo ich prostoty, można uporządkować na skali; wprawne osoby obdarzone słuchem absolutnym potrafią przypisać dokładnie określone proporcjonalne wartości odległościom między dźwiękami o danej wysokości na skali. W podobny sposób fenomenalnym odcieniom barwy można by przyporządkować liczby rzeczywiste zgodnie z ich położeniem na spektrum. Sugeruje to, że nasze ogólne, eksplanacyjne prawo mogłoby przyjąć postać algorytmu pozwalającego ustalić numeryczną wartość odpowiedniego quale, przy czym dana wartość numeryczna byłaby determinowana przez określone ilości w stanie fizycznym.

Prawu tego rodzaju można by przypuszczalnie nadać następującą postać:

P: Jeśli  $F(p) = S(q)$ , to  $p$  jest przyczyną  $q$ ,



gdzie  $p$  przebiega po odpowiednich fizycznych stanach rzeczy, a  $q$  po qualiach, a być może po stanach świadomości w ogóle<sup>18</sup>.  $F(p)$  będzie niearbitralną funkcją od fizycznych własności  $p$  do wartości matematycznych, a  $S(q)$  niezależną, niearbitralną funkcją od  $q$  do wartości matematycznych należących do tego samego zakresu. Dla ułatwienia przyjmijmy, że wartości te są liczbami rzeczywistymi, ale w zasadzie mogłyby być uporządkowanymi  $n$ -krotnościami liczb rzeczywistych; na przykład uporządkowane  $n$ -krotności mogłyby być wymagane jako wartości  $S(q)$ , aby reprezentować relacje qualiów barwy ze względu na odcień, jasność i nasycenie. Owe funkcje muszą być niearbitralne, w przeciwnym razie prawo nie wyjaśni zjawisk, a jedynie stwierdzi je w inny sposób.  $F(p)$  i  $S(q)$  muszą być od siebie niezależne, w tym sensie, że dla danych  $p$  i  $q$ , wartości  $F$  i  $S$  można w zasadzie ustalić, nie wiedząc, czy  $p$  i  $q$  są ze sobą skorelowane; w przeciwnym razie wyjaśnienie to byłoby kołowe.

Podójście to stoi przed dwiema trudnościami – jedną związaną z  $F(p)$ , a drugą z  $S(q)$ . Zaczniemy od pierwszej z nich. Aby prawo miało wymaganą ogólność, zmienna  $p$  musi przebiegać po wystarczająco szerokiej klasie fizycznych stanów rzeczy. Łatwiej będzie to zrozumieć na przykładzie. Przypuśćmy, że próbujemy wyjaśnić korelację między qualiami a układami wyładowań elektrycznych w mózgu. W tym wypadku  $p$  przebiegałaby być może po wszystkich wyładowaniach elektrycznych w świecie. Gdyby bowiem przebiegała jedynie po wyładowaniach elektrycznych w mózgu, to prawo sformułowane przy użyciu  $p$  jedynie stwierdzałoby w inny sposób, zamiast wyjaśniać, ważną część tego, co jest tu przedmiotem wyjaśnienia. Nadal bowiem chcielibyśmy wiedzieć, dlaczego qualia są skorelowane z tymi, a nie innymi elektrycznymi wyładowaniami w mózgu.

Załóżmy, że  $F(p)$  to napięcie  $p$ . Nie jest to prawdopodobne, ale wystarczy na początek jako jasna i prosta ilustracja. W takim wypadku ogólne prawo głosi, że każda matematyczna wartość  $F(p)$  – czyli każde napięcie – jest równa matematycznej wartości przypisanej przez  $S$  quale lub być może pewnemu innemu stanowi świadomości czy stanowi umysłowemu,

<sup>18</sup> J.L. Mackie zdaje się uważać, że naturalizm wymaga czegoś takiego. Przyznając, że „trudno zrozumieć, jak mogłoby istnieć uchwytne prawo wiążące układy materialne z danymi w doświadczeniu treściami”, twierdzi, że materialista lub naturalista „musi założyć, że istnieje fundamentalne prawo przyrody mówiące, iż takie treści pojawiają się zawsze wtedy, gdy istnieje złożony w pewien sposób układ materialny, oraz że treści te będą się systematycznie zmieniały wraz ze zmianami owej podstawy materialnej. Ma to być prawo fundamentalne, ponieważ podstawowego faktu występującej aktualnie świadomości nie sposób, jak się wydaje, analizować odwołując się do jakichś prostszych składników, a więc prawa jej występowania nie sposób wyprowadzić z jakiejś kombinacji bardziej podstawowych praw” (*Cud teizmu*, s. 166).



który jest przyczynowany przez elektryczne wyładowania o odpowiednim napięciu, i, jak odkryto, z nimi związany.

Większość z nas natychmiast wysunie w tym miejscu zarzut, że implikuje to, iż wszystkie wyładowania elektryczne w świecie są związane z qualiami lub z innymi stanami umysłowymi, ponieważ są z nimi związane stany naszego mózgu. Co, moglibyśmy spytać, odczuwają iskry zapłonowe w maszynie, gdy zapalamy samochód? Czy dostarczając im odpowiedniego napięcia, moglibyśmy sprawić, że zobaczą kolor żółty? Jest to rodzaj panpsychizmu. Można sobie wyobrazić, że tak właśnie jest. Z pewnością nie jest on jednak bardziej *prawdopodobny* niż teizm, a ma znacznie mniejszą moc wyjaśniającą.

Być może jednak ten panpsychistyczny rezultat wynika z uproszczonej identyfikacji  $F(p)$  z napięciem. Każde wiarygodne ujęcie  $F(p)$  będzie znacznie bardziej złożone. Czy nie moglibyśmy znaleźć akceptowalnego ujęcia, w którym wartość  $F(p)$  okazałaby się równa zeru dla wszystkich wartości  $p$ , które występują poza centralnym układem nerwowym? Moglibyśmy wówczas zinterpretować  $P$  jako implikujące, że jeśli  $F(p) = 0$ ,  $p$  nie jest związane z żadnym stanem umysłowym. Założenie, że dałoby się to uczynić w wiarygodny, niearbitralny sposób, byłoby obietnicą bez pokrycia; przyjmijmy je jednak na potrzeby argumentu i przejdźmy do trudności związanej z  $S(q)$ , która wydaje mi się rozstrzygająca.

Nie istnieje wiarygodny, niearbitralny sposób powiązania qualiów (a tym bardziej stanów umysłowych czy stanów świadomości w ogóle) z zakresem wartości matematycznych, niezależnie od empirycznie odkrytych korelacji między nimi a stanami fizycznymi. Wymóg niezależności jest tu kluczowy. Zakładając, że rzeczywiście istnieje korelacja między qualiami a stanami fizycznymi oraz matematyczna funkcja  $F(p)$  wyrażająca zmiany stanów fizycznych, z którymi skorelowane są zmiany qualiów, moglibyśmy oczywiście przypisać każdemu quale  $q_i$  wartość  $F(p_i)$ , gdzie  $p_i$  jest stanem fizycznym, z którym  $q_i$  jest skorelowane. W ten sposób qualia uzyskałyby wartości matematyczne. Byłoby to jednak tylko *stwierdzenie w inny sposób* korelacji stanów fenomenalnych i fizycznych, a nie jej *wyjaśnienie*. Popadlibyśmy bowiem w błędne koło, mówiąc, że  $q_i$  jest przyczynowo skorelowane z  $p_i$ , *ponieważ*  $S(q_i) = F(p_i)$ , gdzie wartość  $F(p_i)$  zostaje przypisana  $S(q_i)$  wyłącznie na podstawie faktu, że  $q_i$  jest przyczynowo skorelowane z  $p_i$ . Aby równanie  $F(q) = S(p)$  *wyjaśniało* korelację stanów fizycznych z qualiami,  $S(q)$  musi wyrażać w sposób matematyczny wymiar (lub ustrukturyzowany system wymiarów), który można wykryć w qualiach niezależnie od stanów fizycznych, tak jak (na przykład) napięcie jest wymiarem wyładowań elektrycznych, który można wykryć niezależnie od związanych z nim qualiów.

Jak jednak mielibyśmy odkryć taki niezależny wymiar czy sposób powiązania qualiów z zakresem wartości matematycznych? Zaczęliśmy od sugestii, że dźwiękom o określonej wysokości i odcieniom fenomenalnym można przypisać liczby rzeczywiste na podstawie ich położenia na skali i na spektrum. Tak rozpoczętego zadania nie sposób jednak dokończyć. Pomińmy wątpliwości dotyczące tego, czy istnieją barwy (na przykład pewne brązy), które nie mają fenomenalnie naturalnego położenia w przestrzeni barw matematycznie uporządkowanej w wymiarach odcienia, jasności i nasycenia. Załóżmy również, że wszystkim qualiom dźwięku można przypisać fenomenalnie naturalne położenie w „przestrzeni dźwięków” uporządkowanej w wymiarach wysokości, głośności i być może jednego lub kilku innych wymiarów. Główna trudność tej strategii polega na tym, że tych uporządkowań nie da się rozciągnąć na inne modalności zmysłowe ani w naturalny sposób zintegrować ze sobą.

Po pierwsze, znacznie trudniej odkryć takie uporządkowanie wśród qualiów innych zmysłów. Czy istnieje spektrum zapachów? Czy istnieje obiektywnie obowiązujące, naturalne uporządkowanie, któremu podlegają smaki czekolady, anyżu i orzecha laskowego – czy też słodczy, kwaśności, gorzkości i słoności? Jeśli chodzi o zmysł dotyku, to stopnie fenomenalnego ciepła i zimna można ułożyć na skalach; czy istnieje jednak jakiegokolwiek naturalne kontinuum, na którym można uporządkować odczucia umiarkowanego ciepła, umiarkowanego zimna i delikatnego gładzenia skóry – wszystkie o mniej więcej równej sile i równie przyjemne – w taki sposób, by pokazać jakościowe różnice między nimi?

Na tym zresztą nie koniec problemu. Nawet bowiem gdybyśmy mieli, z czysto fenomenalnego punktu widzenia, niepowtarzalne spektrum dla każdej modalności zmysłowej, to nadal pozostałby nie lada problem ustalenia matematycznych relacji między qualiami różnych modalności. A bez takiej relacji nasze prawo przyrody nie wyjaśni, dlaczego określone stany mózgu wytwarzają takie qualia jak czerwony, żółty, błękitny zamiast takich qualiów jak słodki, kwaśny i słony.

Ta sprawa jest kluczowa. Istnieją określone strukturalne analogie między współczesną teorią procesu przeciwstawnego dotyczącą fizjologii widzenia barw a spektralnym uporządkowaniem odcieni<sup>19</sup>. Może to w pewnym stopniu wyjaśnić, dlaczego rozkład pobudzeń neuronów w ośrodkowym układzie nerwowym, który to rozkład jest faktycznie skorelowany z percepcją pomarańczowego, z natury lepiej pasuje do tej

<sup>19</sup> Zob. C.L. Hardin, *A New Look at Color*, „American Philosophical Quarterly” 21(1984), nr 2, s. 125–133.

korelacji niż do korelacji z percepcją czerwonego. Nie przyczynia się to jednak do wyjaśnienia, dlaczego zachodzi faktyczna korelacja, chyba że założymy, iż ten elektryczny proces w ośrodkowym układzie nerwowym jest częścią procesu widzenia barw. Jak jednak wyjaśnić to założenie? Mojego pragnienia, aby wyjaśnić tę kwestię, nie zaspokoi oczywiście ujęcie, które dotyczy jedynie fizycznej strony korelacji i tłumaczy, dlaczego owe elektryczne zdarzenia w ośrodkowym układzie nerwowym są reakcją na różnice w odbijanym świetle. Chcę bowiem wiedzieć, dlaczego ten, a nie inny układ wyładowań elektrycznych jest skorelowany z qualiami barw, a nie z qualiami zapachów albo z żadnymi qualiami.

Jeśli wyjaśnieniem ma być prawo o postaci  $P$ , to konieczne jest co najmniej, by funkcja  $S(q)$  przedstawiała fenomenalnie naturalne uporządkowanie *wszystkich* qualiów. Czy jednak istnieje wyłącznie jedno obiektywnie obowiązujące spektrum, w którym wszystkie qualia są uporządkowane? A przynajmniej wyłącznie jedno fenomenalnie naturalne uporządkowanie, w którym, być może, smak anyżu sytuuje się między błękitem a siarkowodorem? Z pewnością nie. Nie istnieje takie całościowe uporządkowanie, które da nam na tyle niearbitralną funkcję  $S(q)$ , by mogła ona stanowić człon wiarygodnego prawa przyrody. Różne typy qualiów zbyt się od siebie różnią.

W tym miejscu można przypomnieć, że w XVII wieku jednym z ważnych motywów wypchnięcia qualiów ze świata fizycznego do umysłu było to, że nie mają one matematycznych struktur i relacji, a w ten właśnie sposób nowożytny podejście do nauki zamierzało interpretować świat fizyczny. Biorąc pod uwagę matematyczny charakter naszej nauki, fizyczna strona każdego ogólnego prawa korelującego stany fizyczne z fenomenalnymi musi mieć postać matematyczną. Ponieważ jednak system qualiów nie ma odpowiedniej struktury matematycznej, nie wiem, gdzie znaleźlibyśmy wymagany przez takie prawo wspólny mianownik tego, co fenomenalne, i tego, co fizyczne. To właśnie miałem na myśli, mówiąc, że nauka (ze zrozumiałych i dostatecznych racji) nie zmierza w kierunku wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi.

## 6. MATERIALIZM

Niektórzy mogą uznać, że prawdziwą słabością mojego wywodu jest pominięcie materializmu. Arystotelizm wyjaśnił korelację między qualia-

mi a stanami fizycznymi, utożsamiając je ze sobą. Materializm, można zasugerować, czyni to samo, tylko w inny sposób. Podczas gdy zwolennik arystotelizmu postulował (przyczynowo sprawczą) jakościową tożsamość własności fenomenalnych i fizycznych, materialista może rozwiązać ten problem, utożsamiając qualia ze skorelowanymi z nimi stanami mózgu. Z pewnością pozbywamy się problemu wyjaśnienia „korelacji”, jeśli skorelowane stany są identyczne!<sup>20</sup>

Ważne jednak, by wyraźnie określić, co jest utożsamiane z czym. Umysł z mózgiem? Nie wierzę w tę identyfikację, ale mogę ją tu przyjąć na potrzeby argumentu. Dla mojego argumentu wystarczy bowiem (właściwie nawet z nadmiarem) powiedzenie, że istnieją qualia i że nawet jeśli są one własnościami mózgu, to różnią się od fizycznych własności mózgow (czy czegokolwiek innego). Inaczej mówiąc, różnią się one od własności badanych przez fizykę, takich jak własności geometryczne czy elektryczne.

Dopóki istnieje ten podział własności, możemy zadać pytanie, dlaczego mózgi, posiadające określone własności fizyczne, mają również określone qualia. Dlaczego nie mają zamiast tego innych qualiów albo żadnych? W zasadzie jest to ten sam eksplanacyjny problem, od którego wyszliśmy, i twierdzenie materialisty, że to mózgi są podmiotami qualiów, nie przyczynia się do jego rozwiązania.

Spostrzeżenie to nie jest nowe. Locke z ostrożnością formułuje swój teistyczny argument ze świadomości, odwołując się do konieczności wyjaśnienia *własności* umysłowych, a nie substancji (ostrożność w opowiedzeniu się za identycznością lub dualnością substancji umysłowych i ma-

<sup>20</sup> W konkurencyjnym modelu materialistycznym użyto by mocnej koncepcji metafizycznej konieczności, a nie identyczności. Twierdzono by, że każdy stan fenomenalny superwenuje na jego fizycznym korelacie na mocy metafizycznej konieczności. Na to stwierdzenie można odpowiedzieć krótko – wcale nie łatwiej jest zrozumieć, jak takie korelacje byłyby metafizycznie konieczne, niż pojąć, jak mogłyby być naukowo wyjaśnione. Jeśli byłyby metafizycznie konieczne, na pewno musiałby istnieć ku temu powód. I o ile w zasadzie mogą istnieć podstawy metafizycznej konieczności, których nie potrafimy zrozumieć, to w tym przypadku odwołanie się do nich byłoby niewiarygodne, ze względu na pozorną arbitralność owych korelacji. Oczywiście te podstawy można próbować określić konwencjonalnie, definiując tożsamość qualiów jako zależnych od tożsamości procesów fizycznych, które je powodują; ale to by prowadziło do popełnienia błędu *ignoratio elenchi*, dlatego, że termin „qualia” został wprowadzony w odniesieniu do własności, których tożsamość jest całkowicie determinowana przez subiektywne doświadczenie. Określanie, że tożsamość qualiów zależy od tożsamości procesów fizycznych, jest równoznaczne ze zmianą tematu i w rezultacie z zaprzeczeniem, że istnieją jakiegokolwiek qualia w ustalonym na wstępie znaczeniu tego pojęcia. Poniżej odpowiem na bezpośrednią formę takiego zaprzeczenia.

terialnych jest charakterystyczną cechą Locke’a). Również Swinburne nie ukrywa, że jego wersja argumentu wymaga jedynie dualizmu własności – mimo że on sam jest skłonny przyjąć dualizm substancji<sup>21</sup>.

Choć te klasyczne wersje argumentu ze świadomości są formułowane przez odwołanie się do dualizmu własności, to myślę, że argument może się obyć nawet bez niego. Załóżmy bowiem, że materialistyczne twierdzenia, iż *C* i wygląd fenomenalny czerwonego są jedną i tą samą własnością mózgu, identyfikowaną jako *C* na podstawie jej miejsca w systemie fizycznym, i jako czerwony na podstawie tego, jak się nam ona przedstawia, gdy istnieje w naszym mózgu. Wciąż można zadać pytanie, dlaczego *C* przedstawia nam się w taki właśnie sposób, a nie jako *Ż* (gdzie *Ż* to fizyczny stan mózgowy, który „jest” wyglądem żółtego). Łatwo zauważyć, że jest to nasze wyjściowe pytanie, i pozostaje ono bez odpowiedzi. Jeśli materialista odpowie (nieprzekonująco, jak sądzę), że „sposób”, w jaki *C* nam się przedstawia, gdy występuje w naszych mózгах, jest identyczny z samą tą fizyczną własnością *C*, ale przyzna, że gdy nasze mózgi znajdują się w *C*, to dysponujemy „pierwszoosobowym” sposobem identyfikacji *C*, który nie jest dostępny innym, wówczas możemy sformułować nasz problem jako pytanie: Dlaczego ta fizyczna własność jest regularnie identyfikowana z pierwszoosobowego punktu widzenia właśnie tak, a nie w sposób, w jaki identyfikowany jest wygląd żółtego?

Aby materialistyczne wyjaśnienie korelacji między tym, co fenomenologiczne, a tym, co fizyczne, podważyło teistyczny argument z qualiów, należałoby przyjąć zaiste skrajny materializm, odrzucający nie tylko dualizm substancji, ale także dualizm własności, a nawet rozróżnienie między pierwszoosobowym a trzecioosobowym aspektem czy sposobem identyfikowania własności zmysłowych, jak również rozumienie tego, w jaki sposób przedstawiają się nam stany świadomości, gdy w nich jesteśmy, w odróżnieniu do ich miejsca w fizycznym schemacie rzeczy. Należałoby więc *wyeliminować* qualia lub zredukować je w wyjątkowo skrajny sposób do własności fizycznych. Wydaje mi się, że ten rodzaj eliminatywizmu czy redukcjonizmu można obalić, patrząc na czerwony czy żółty lub smakując cebulę.

Wiem oczywiście, że opowiadają się za nim wybitni filozofowie. Jak mogą go uznawać? Thomas Nagel napisał, że „jedynym motywem, jaki potrafię dostrzec, skłaniającym do zaakceptowania któregoś z rodzajów redukcjonizmu pozostających na placu jest samo pragnienie, by uporać się z problemem stosunku umysł–ciało. Żaden z nich nie skłania sam przez

<sup>21</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 164–166.

się do uznania go za wiarygodny”<sup>22</sup>. Zgadzam się z sądem Nagela, ale dodałbym, że pragnienia uporania się z problemem umysł–ciało nie należy lekceważyć. Motyw ten ma kapitalne znaczenie z punktu widzenia obecnej dyskusji. David Armstrong, idąc za J.J.C. Smartem, argumentował za redukcją qualiów (oraz innych własności umysłowych) do własności fizycznych przynajmniej częściowo z tego względu, że jeśli nie zostaną one zredukowane, to pozostaniemy z korelacją umysłowe–fizyczne, której nauki przyrodnicze prawdopodobnie nie mogą wyjaśnić<sup>23</sup>. Armstrong nie wspomina o możliwości teologicznego wyjaśnienia tej korelacji, ale myślę, że można uczciwie powiedzieć, iż głównym motywem jego redukcjonizmu, widocznym w jego argumencie, jest dążenie do uzyskania zintegrowanego naturalistycznego poglądu na świat. Dąży on do poglądu, który ani nie odwołuje się do wyjaśnienia supranaturalistycznego, ani nie pozostawia kluczowej korelacji bez wyjaśnienia. Aby uzyskać zintegrowany naturalistyczny pogląd na świat, jest on gotów zaprzeczyć temu, co ja traktuję jako oczywiste fakty dotyczące qualiów.

Teizm wydaje się mniej desperackim środkiem. Być może od czasu upadku arystotelizmu problem qualiów jest co najmniej tak trudny dla naturalizmu, jak problem zła dla teizmu. Co ciekawe, w obu wypadkach proponuje się rozwiązania eliminacyjne: zaprzeczenie, że qualia w ogóle istnieją albo że rzeczywiście istnieje zło. Eliminacyjny optymizm i eliminacyjny materializm wydają mi się równie niewiarygodne.

*Przełożyli Marcin Iwanicki i Agata Wójcik*

<sup>22</sup> Por. Th. Nagel, *Panpsychizm*, w: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Altheia 1997, s. 235.

<sup>23</sup> D.M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1982, s. 71n. Zauważywszy niezgodność między złożonością procesów fizycznych i pozorną prostotą qualiów, o której tyle mówiłem, Armstrong stwierdza: „Otóż teoria niematerialistyczna musi łączyć ze sobą te nieprawdopodobnie złożone fizjologiczne zjawiska ze stosunkowo prostymi zjawiskami umysłowymi. Istnienie takich więzi czy praw koliduje z zasadami nauki” (tamże, s. 73).