

Wokół *Świadomego umysłu* Davida Chalmersa

M a t e u s z F a l k o w s k i

Świadomość, umysł, filozofia

Sesja naukowa *Świadomość, umysł, filozofia*, poświęcona Chalmersowskiemu *opus magnum*¹, z której materiały – pięć spisanych, opracowanych i uzupełnionych wystąpień – prezentujemy, odbyła się 6 maja 2011 roku w warszawskim Pałacu Staszica. Spotkanie było możliwe dzięki Wydawnictwu Naukowemu PWN, wydawcy *Świadomego umysłu*, Orgii Myśli, właściwej inicjatorce sesji, patronującej PWN-owskiej serii „Myśleć”, w ramach której ukazała się książka Chalmersa, oraz Marcinowi Miłkowskiemu, prowadzącemu w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk seminarium „Filozofia kognitywistyki”.

W programie konferencji znalazło się sześć referatów – ich autorami byli: Marcin Jażyński (*Doznania w młynie*), Marcin Miłkowski (*Jak udawać dualistę, wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu?*), Tadeusz Ciecierski (*Czy każde zombie musi być bohaterem negatywnym?*), Leon Ciechanowski (*Po co mechanika kwantowa w „Świadomym umyśle”?*), Marcin Poręba (*Czy Chalmers mógłby mieć rację?*) i Marcin Gokieli (*Czy można nauczyć się życia z książek?*).

Zaproszeni prelegenci z niezwykłą powagą potraktowali, jak się wydaje, zwłaszcza podtytuł dzieła Chalmersa, którego aspiracje sięgały – czytamy w tymże podtytule – „teorii fundamentalnej”. Odpowiednio do tych ambicji pytania, wątpliwości i krytyki, formułowane w trakcie sesji, dotyczyły kwestii podstawowych, zwykle też rozstrzygających dla projektu Chalmersa. Przedmiotem rozważań stał się ostatecznie sam status namysłu Chalmersa jako filozofa – aż po społeczne uwarunkowania tego statusu. W ten sposób koncepcja umysłu, także natury myślenia – z racji wciąż powracających kwestii ograniczeń i kłopotów z nią związanych, jej warunków możliwości – od razu prowadziła do pytań o charakter i potencjał naszej własnej refleksji – czy szerzej – refleksji

¹ D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2010.

filozoficznej w ogóle. Wyjątkowo silnie dawała o sobie znać świadomość, że – jak podkreślał swego czasu Husserl, cytując Horacego – *tua res agitur*. W tym wypadku miało to być może dodatkowy wydźwięk historyczny, związany również z aktualnym kontekstem, w jakim przyszło funkcjonować filozofii.

Ów kontekst, jako że mimo wszystko nie znajdował się w samym centrum analiz czy konkretnych argumentacji, wart jest przynajmniej paru uwag. Niech stanowią one zarazem rodzaj subiektywnego i bardzo pobieżnego przeglądu treści publikowanych właśnie artykułów.

Jak wiadomo, kwestia relacji ciała (mózgu) i umysłu poruszała filozofów przynajmniej od początku nowożytności, a w każdym razie na pewno od tamtego czasu stanowiła jedno z zagadnień absolutnie zasadniczych, w szczególności nierzadko decydujących o rozkładzie stanowisk w filozoficznym uniwersum. Od samego też początku rozważano opcje redukcjonistyczne (nawet jeśli używano żargonu raczej z obszaru „mechanycyzmu” niż „komputacyjnego funkcjonalizmu”). Co ciekawe, w najśmielszych pomysłach – w rodzaju monadologii Leibniza – krytyka i odrzucenie wszelkich prób redukcji postrzeżeń do „racji mechanicznych” nie ograniczała się jedynie do stwierdzenia niemożności eksplikacji tych pierwszych za pomocą drugich. Leibniz od razu postuluje konieczność odmiennej teorii materii (mówiąc ówczesnym językiem samego autora: „konieczność odwoływania się do rozważań metafizycznych nie związanych już z rozciągłością dla wyjaśnienia zjawisk materialnych”²). Kiedy wchodzimy do powiększonego młyna – modelu mózgu (systemu poznawczego) – w którym żadna część nie tłumaczy percepcji, wówczas, zdaniem Leibniza, nie należy po prostu poprzestać na arbitralnym dualizmie (w rodzaju Kartezjańskiego), lecz zaproponować inne wyjaśnienie działania samego młyna. Jak wiemy, zwłaszcza z listów do Arnaulda, kluczowe dla tego wyjaśnienia okazało się rozróżnienie siły i ilości ruchu (co w pierwszym kroku pozwoliło zdynamizować bierną materię kartezjańską). Tak czy inaczej, istotne było powiązanie obu zagadnień i wynikająca zeń ryzykowna propozycja fizyczna i zarazem metafizyczna: w najbardziej radykalnej wersji, której nie udało się w pełni sformułować i rozwinąć, Leibniz postuluje wręcz „w imię gruntownego zbadania rzeczy wszystkie zjawiska wyjaśnić tylko przez percepcje monad”³ (zob. artykuł M. Jażyńskiego).

Rzecz jasna, od XVII wieku, i nasza koncepcja materii, i teorie funkcjonowania umysłu zyskały na złożoności. Można jednak odnieść wrażenie, że – jak to się mówi – luka ekplanacyjna między poziomami wyjaśniania nie

² Punkt 18 *Streszczenia* – chodzi o streszczenie *Rozprawy metafizycznej* – w liście do Ernesta von Hessen-Rheinfelsa, (w:) G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, PWN, Warszawa 1998, s. 6–7.

³ List do Des Bosses’a z czerwca 1712 r., (w:) G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.J. Gerhardt, Hildesheim: Olms 1960–1961, t. II, s. 450.

została zasypana. Co ważne, w przypadku np. Chalmersa oddziela ona już nie po prostu to, co materialno-cielne, od tego, co mentalne, lecz to, co funkcjonalno-przyczynowe, od tego, co fenomenalne. Próba jej przekroczenia przypomina pod wieloma względami (zwłaszcza w swej pierwotnej intencji, kierunku, jaki obiera) zabieg Leibniza. Także Chalmers bowiem (oczywiście nie on jeden) uznaje za konieczne ściślejsze powiązanie obu stron. Tak chyba należy rozumieć jego hipotezy, formułowane w odniesieniu do mechaniki kwantowej – w tym przede wszystkim postulat usytuowania tego, co fenomenalne, w obrębie samej materii, a w związku z tym nieuchronna reinterpretacja podstawowego obrazu świata. W wersji radykalnej można by sobie nawet wyobrazić program analogiczny do Leibnizjańskiego, aby „w imię gruntownego zbadania rzeczy wszystkie zjawiska wyjaśnić tylko przez [akty pomiaru bądź obserwacje]” (zob. L. Ciechanowski).

To wszystko spekulacje – co gorsza, oparte na wstępnie założonym, ostrym cięciu między obszarem fenomenów i relacji przyczynowych. Dualizm – stanowiący przez to jakoby problem – mógłby się okazać pozorny, to znaczy na gruncie założeń samego Chalmersa nie do wypowiedzenia, poza czysto werbalną deklaracją niezależności przeżyć. Kusi, by poprzestać na prostszym i bardziej eleganckim funkcjonalizmie – bez dualistycznych podpórek, „bez epicykli”. Być może jednak – pozwólmy sobie na odrobinę dezynwoltury i pozostawmy to pytanie w zawieszeniu – sam funkcjonalizm jest stanowiskiem „ptolemejskim”, które prowokuje – kiedy co rusz znajdujemy się w obliczu różnorodnych nierozwiązywalnych kłopotów – do ciągłego uzupełniania obrazu o mniej lub bardziej arbitralne rozwiązania (jak wiadomo, cały czas operujące w obszarze obowiązującego „paradygmatu”)? O tyle zaś stanowiskiem, które zrewidować można jedynie przez zerwanie – nie musi ono dotyczyć całości koncepcji, ale nawet jeśli dotyczyć będzie jakiejś jej istotnej części, to dokona w niej radykalnego cięcia (zob. M. Miłkowski).

Wobec książek w rodzaju *Świadomego umysłu* – które „poszukują teorii fundamentalnej” – znajdujemy się w niewygodnym, ale poniekąd też nieuchronnym położeniu surowych recenzentów. Niejako z konieczności musimy ocenić, czy książka taka cokolwiek przed nami otwiera, czy raczej w nieudany czy wręcz poroniony sposób kończy, zamyka, a może wręcz wiedzie na manowce pewien etap myślenia i poznania. Nieprzypadkowo przywołana figura „ptolemeizmu” i „epicykli” pochodzi z dziejów nauki, a nie właściwej filozofii. Kwestie roztrząsane niegdyś przez filozofów są obecnie domeną naukowców – toteż ich rozstrzyganie podlega już tym samym kryteriom, które obowiązują w nauce. Ten transfer problemów to naturalnie w dużej mierze zasługa samych filozofów. Ci zresztą niekoniecznie na tym tracą – przeciwnie, zyskują wszak metodę, narzędzia i domenę. Można się co najwyżej zastanawiać – to nic nowego w dziejach myślenia – czy z tego konsekwentnie i z uporem konstruowa-

nego przez ostatnie kilkadziesiąt lat punktu widzenia kwestie poruszane przez Chalmersa – choćby tzw. trudny problem świadomości – jawią się w ogóle jako problemy, ściślej: czy można by je jakkolwiek sformułować (zob. M. Gokieli).

Wbrew pozorom stawką tego pytania nie jest autonomia filozofii – prędzej status i natura myślenia. Bergson stwierdził kiedyś, że „w filozofii, a także gdzie indziej, bardziej chodzi o *wynalezienie* problemu, a więc o *postawienie* go, niż o jego rozwiązanie. Problem spekulatywny jest bowiem rozwiązany już z chwilą, gdy został właściwie postawiony (...). Natomiast postawienie problemu nie jest po prostu odkryciem go, lecz wymyśleniem. (...) W matematyce, a tym bardziej w metafizyce, wysiłek twórczy polega najczęściej na wywołaniu problemu, stworzeniu terminów, w jakich można go postawić”⁴. W jaki sposób musi funkcjonować umysł, aby takie wynajdywanie i takie tworzenie były możliwe (zob. M. Poręba)?

⁴ H. Bergson, *Pamięć i życie*, przeł. A. Szczepańska, PAX, Warszawa 1998, s. 19.