

M a r c i n M i ł k o w s k i

Jak udawać dualistę, wprowadzając epicykle do funkcjonalizmu?*

Słowa kluczowe: funkcjonalizm, dualizm, epifenomenalizm, przyczynowość, wyjaśnianie

David Chalmers uchodzi za twórcę nowego, intrygującego rodzaju dualizmu filozoficznego: dualizmu naturalistycznego. Przyjmuje założenia klasycznych funkcjonalistów, ale sądzi, że nie wystarczają one do wyjaśnienia świadomości. Jego głośna książka miała więc zachować to, co wartościowe z funkcjonalizmu, a jednocześnie – nie zaprzeczając naturalizmowi – zaproponować nowe ujęcie świadomości¹. Sam autor zdaje sobie jednak sprawę, że część krytyczna jego książki jest znacznie lepiej uzasadniona niż śmiałe tezy czy wręcz spekulacje na temat natury świadomości (Chalmers 2010: 20, 264, 266).

Krytyka spekulatywnej koncepcji świadomości byłaby jednak niezbyt cenna: przecież autor przyznaje, że nie jest ona kompletna ani bardzo porządnie wypracowana. Ma jedynie inspirować do dalszych poszukiwań. Zajmę się czym innym: pokazaniem, że w istocie sam dualizm Chalmersa jest pozorny i pozornie rozwiązuje trudny problem świadomości. Koncepcja Chalmersa jest po prostu bardziej zawiłą odmianą klasycznego funkcjonalizmu, do której wprowadzono „epicykle”: komplikacje, które nie zmieniają nic istotnego, a jedynie zaciemniają obraz.

* Autor dziękuje Witoldowi Henslowi i Robertowi Poczobutowi za wnikliwe uwagi do poprzedniej wersji tego artykułu. Praca nad artykułem była finansowana z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego luventus Plus IP2010 026870.

¹ Będę analizować tę koncepcję w wersji, jaką Chalmers przedstawia w *Świadomym umyśle*. Później nieco ją zmodyfikował, ale nie mam tu miejsca na zajmowanie się jego ewolucją myślową.

1. Pewne założenia ontologiczne

Zacznijmy od (pozornie) niewinnych założeń ontologicznych (przedstawiam tu argumenty, które powszechnie uznaje się za przekonujące, i na razie powstrzymam się od uwag krytycznych). Przyjmijmy, że świat fizyczny jest przyczynowo domknięty, a więc nie ma нефизycznych przyczyn. Jest to, jak się zdaje, minimalne założenie fizykalizmu, którego nie chcemy bez powodu porzucać (Chalmers 2010: 314). Wszystko więc, co ma moc przyczynową, jest fizyczne.

Oczywiście, w tym miejscu ktoś mógłby zapytać, czym jest to, co fizyczne. Przyjmijmy więc, że kategoria „to, co fizyczne” odnosi się przynajmniej do tego, co mówi dzisiejsza fundamentalna fizyka, a przypuszczalnie do tego, co można wyrazić w kategoriach struktur i dynamiki (Chalmers 2010: 214). To dosyć pobieżna charakterystyka – ale przynajmniej nie definiuje się tu fizykalizmu w odniesieniu tylko do fizyki obecnie istniejącej, która z pewnością nie jest ostateczną i kompletną teorią (na temat tego problemu por. Miłkowski 2005).

Żałóży też, że wszystko, co istnieje, superweniuje na tym, co fizyczne. Superweniencja jest relacją między różnymi poziomami opisu rzeczywistości. To właśnie pojęcie superweniencji pozwala na wyrażenie, na czym polega zależność między światem fizycznym a światem, powiedzmy, biologicznym – nie zaś pojęcie tożsamości. Przedmioty biologiczne nie tyle są tożsame z fizycznymi, ile superweniują na tym, co fizyczne. Superweniencja polega na ścisłej zależności tego, co jest na poziomie wyższym, od tego, co jest na poziomie niższym: zmiana poziomu wyższego nie może nastąpić bez zmiany na poziomie niższym (ale mogą następować zmiany na poziomie niższym bez zmian na poziomie wyższym: nie wykluczamy *a priori* tzw. wielorakiej realizacji).

Superweniencja nie oznacza jednak braku możliwości redukcji; przeciwnie: jest jej warunkiem, jeśli będziemy rozumieli redukcję w pewien określony sposób. Klasycznie redukcję ujmuje się jako relację między dwiema teoriami, gdzie z teorii redukującej (w koniunkcji z tzw. prawami pomostowymi) ma logicznie wynikać teoria redukowana. Prawa pomostowe odgrywają tutaj rolę łączników między pojęciami pierwszej i drugiej teorii. Najbardziej dogodne byłoby tutaj wykorzystanie pewnej procedury redefiniowania terminów teorii w kategoriach relacyjnych, najlepiej w kategoriach przyczyn i skutków związanych z własnościami desygnowanymi przez dany predykat. Jest to procedura tak zwanej funkcjonalizacji i jest w tym przypadku o tyle przydatna, że prawa pomostowe w przypadku funkcjonalizacji mogą po prostu pokazywać, które terminy są koekstensywne.

Dlatego w odniesieniu do całej rzeczywistości, z wyjątkiem fundamentalnych własności wewnętrznych, które są członami relacji przyczynowych, prawdziwy jest funkcjonalizm. Wszystko bowiem możemy sfunkcjonalizować,

gdyż superweniencja zapewnia nam możliwość redukcji: zależność jest ścisła, a wszystkie pojęcia, które desygnują przedmioty mające fizyczne przyczyny i skutki, można sfunkcjonalizować. Czy to jednak wszystkie przedmioty?

Zdaje się, że jednak przeżycia świadome (qualia) same są własnościami wewnętrznymi i nie można ich wprost funkcjonalizować. To one są członami relacji przyczynowych i nie można ich wyeliminować metodą relacyjnych redefinicji. Skoro tak, to będą epifenomenalne. Qualia istnieją, ale nie będziemy ich mogli zredukować.

Czyje to założenia? Otóż nie tylko Davida Chalmersa, ale też Jaegwona Kima (Kim 2002)². Skoro redukcjonista i fizykalista Kim głosi o świadomości (niemal) to samo³, co Chalmers, to jakim cudem Chalmers jest dualistą? Otóż dlatego, że sam dualizm u Chalmersa jest epifenomenalny. Nie ma żadnych *istotnych* konsekwencji i pozostaje czysto deklaratywny.

Najpierw pokażę, skąd się bierze dualizm przy założeniu przesłanek bliskich funkcjonalizmowi, a potem, co ten dualizm daje. Okaze się, że niestety – dla Chalmersa – niewiele. Jedynie komplikacje w funkcjonalizmie.

2. Przepis na dualizm

Oto uproszczony przepis na dualizm (deklaratywny) w wersji Chalmersa. Rozróżnijmy dwa rodzaje superweniencji: logiczną, obowiązującą na mocy znaczeń pojęć, i przyrodniczą, obowiązującą na mocy praw przyrody, a więc tylko w tych światach możliwych, gdzie są te same prawa (Chalmers 2010: 74–168). Niemal wszystko, oprócz przeżyć świadomych, globalnie i logicznie superweniuje na tym, co fizyczne. Jednak jeśli wziąć pod uwagę argumenty z wiedzy i historii o zombich, to okaże się, że logicznie możliwe jest istnienie mojego funkcjonalnego odpowiednika, który nie ma świadomości. A więc świadomość (m.in. wraz z prawami przyrody) superweniuje na tym, co fizyczne, jedynie przyrodniczo, a nie logicznie. To istota dualizmu Chalmersa⁴. Na tym – i na tym wyłącznie! – polega funkcjonalizm nieredukcyjny. Innymi słowy, w świecie Chalmersa jest coś więcej niż w świecie Kima: są prawa fundamentalne, które zapewniają zachodzenie superweniencji.

² Te założenia Kim formułował już wcześniej, głosząc, że przyczynowość umysłowa jest wykluczona przez fizyczną i jest czysto epifenomenalna (Kim 1984).

³ Chodzi tylko o podobieństwo założeń wyjściowych. Kim oczywiście nie snuje spekulacji na temat podwójnego aspektu informacji ani nie stara się łączyć świadomości z interpretacjami mechaniki kwantowej.

⁴ Pobocznym jedynie wątkiem są spekulacje, że wszystko ma podwójną naturę: informacyjną i fizyczną (Chalmers 2010: 497–507), podobnie jak pomysły na karkołomne interpretacje mechaniki kwantowej (Chalmers 2010: 542–578).

Koncepcja ta będzie w badaniach naukowych mieć takie same konsekwencje jak standardowy funkcjonalizm: Chalmers przyjmuje standardowe koncepcje świadomości jako globalnej pamięci roboczej czy obliczeniowe podejście do badań nad poznaniem, ale w deklaracjach będzie dualistą. Ten wynik jednak podejrzanie przypomina przepis na zjedzenie ciastka i zostawienie go sobie na potem. Mamy naturalizm. Qualia istnieją, tylko że nie oddziałują przyczynowo⁵. Coś gwarantuje, że stany poznawcze korelują z qualiami, ale to coś jest tylko w naszym świecie, nie we wszystkich możliwych światach. A więc musimy przyjąć, że qualia nie są fizyczne: mamy dualizm. Ciastko pozostało nie-naruszone.

Teza o epifenomenalizmie świadomości jakościowej jest trudna do przyjęcia jednocześnie z funkcjonalizmem. Weźmy pod uwagę choćby wiedzę, sądy lub wspomnienia o przeżyciach świadomych: są to stany poznawcze, zdaniem Chalmersa – funkcjonalne. Jak mogą się jednak łączyć z jakościową „stroną” fenomenalną? Chalmers nie może przyjąć standardowego rozwiązania funkcjonalistycznego, czyli przyczynowego, bo przeżycia świadome nie są przyczynami. Nie może przyjąć przyczynowej teorii wiedzy ani uznać, że przeżycia są przyczynami naszych wspomnień. Nawet nasze sądy o przeżyciach nie są powodowane (w najmniejszym stopniu) przez te przeżycia.

Jak więc Chalmers będzie rozumiał wiedzę o przeżyciach? Ano zgodnie z koncepcją bezpośredniego dostępu (znajomości), którą zaczerpnie z myśli Bertranda Russella (Chalmers 2010: 333–336). Przeżycia znamy bezpośrednio, nie zaś na drodze mechanizmów przyczynowych⁶, dlatego występuje asymetria poznawcza: ktoś może znać przyczyny moich czynności poznawczych, ale nie znać moich jakościowych stanów świadomości. Brzmi to stosunkowo przekonująco, ale trzeba też powiedzieć, że zna wówczas *treści* owych moich stanów – bo treść jest, zdaniem Chalmersa, funkcjonalna. Chalmers musi uznać, że treść przeżyć można poznać, ale bez jakości (jest to dla niego logicznie możliwe, a do tego sprowadza się *de facto* eksperyment myślowy z zombim). Tu już przestaje być tak oczywiste, dlaczego tylko jakości przeżyć czy sposób ich przeżywania mają być prywatne. Znana nam na co dzień asymetria obejmuje bowiem i treść, i jakości. Trudno więc uznać, że sama tylko asymetria wystarczy do uzasadnienia stanowiska na temat poznawania jakościowych stanów świadomości. Potrzebujemy dodatkowego argumentu, którego Chalmers jednak nie dostarcza.

⁵ Później Chalmers będzie też analizował inne możliwości, w tym zanegowanie zasady domnięcia przyczynowego tego, co fizyczne. Por. Chalmers 2009.

⁶ Nawiasem mówiąc, koncepcja wiedzy przez znajomość wcale nie wyklucza logicznie możliwości, że wiedza ta powstaje na drodze przyczynowej. Wydaje się wręcz, że nie jest logicznie możliwe istnienie fizycznego mechanizmu, który zapewnia wiedzę przez znajomość, a który nie robiłby tego przyczynowo (o ile nie odrzucimy w ogóle przyczynowości w fizyce; por. niżej cz. 4).

Założmy jednak, że istnieje jakaś przekonująca koncepcja poznawania stanów świadomości, którym przysługują jakości przeżyciowe, a która nie przesądza fałszywości epifenomenalizmu. To bowiem Chalmersowi wystarczy, aby utrzymać dualizm.

Po odrzuceniu przyczynowego charakteru jakości przeżyć Chalmers przyjmuje natychmiast szereg założeń, dzięki którym funkcjonalizm pozostaje nie-naruszony. To swoiste epicykle wprowadzone do funkcjonalizmu. Powstanie funkcjonalizm dualistyczny, który jednak – jak się okaże – wcale nie rozwiązuje trudnego problemu świadomości ani nie jest dualistyczny.

3. Epifenomenalizm z epicyklami

Chalmers może utrzymać swój epifenomenalizm w odniesieniu do świadomości tylko za cenę wprowadzenia kilku swoistych komplikacji, dzięki którym jego koncepcja jest funkcjonalnym – *nomen omen* – odpowiednikiem funkcjonalizmu. Te komplikacje nie mają żadnego innego uzasadnienia i w związku z tym należy je uznać za dodatki wprowadzone *ad hoc*. A pamiętajmy, że Chalmers cały czas mówi, że potraktowanie świadomości poważnie będzie miało istotne konsekwencje w nauce. Jednak nie zmienia się nic, tylko szyldy.

3.1. Epicykl nr 1: prawa psychofizyczne

Konwencjonalny funkcjonalizm w filozofii umysłu głosi, że stany (własności, zdarzenia...) umysłowe mają naturę funkcjonalną. Najczęściej jest to funkcjonalizm redukcyjny, bo bycie funkcją definiuje się w kategoriach przyczynowych, mechanistycznych czy obliczeniowych. Jednak Chalmers nie może przyjąć zachodzenia związków przyczynowych między przeżyciami a poznaniem, jeśli nie chce uznać przeżyć świadomych za redukowalne do tego, co fizyczne (przyjmuje przecież zasadę domknięcia przyczynowego).

Dlatego potrzebuje dwóch dodatkowych elementów: superweniencji przyrodniczej i praw fundamentalnych. Przy ich założeniu koncepcja działa tak samo jak konwencjonalny funkcjonalizm: Chalmers przyjmuje, że przeżycia świadome nie mogą ulec zmianie, jeśli nie zmieni się świat fizyczny. Ma to niewątpliwą zaletę: mimo przyjęcia dualizmu nie ma już kłopotów z oddziaływaniem przyczynowym między przeżyciami a światem (jak u Kartezjusza). Powinno to być więc do przełknięcia nawet dla zdecydowanych fizykalistów.

Jednak cena za to jest dosyć wysoka. Trzeba założyć istnienie czegoś w rodzaju harmonii przedustawnej, zwanej tutaj „fundamentalnymi prawami psychofizycznymi”. Sęk w tym, że jest ona równie spekulatywna jak harmonia u Leibniza. Innymi słowy, problem z fundamentalnymi prawami psychofizycz-

nymi polega na tym, że są jedynie postulatem. Nie są wynikiem jakichkolwiek badań: nie ma danych eksperymentalnych, które by te prawa wyjaśniały i pozwalały przewidzieć. Stąd też nie można mieć pewności, że zależność – nawet jeśli zachodzi – między przeżyciami a odpowiednimi stanami fizycznymi będzie miała charakter ścisłego, uniwersalnego prawa, które obowiązuje w każdym fragmencie czasoprzestrzeni. Wydaje się raczej, że istnienie przeżyć świadomych u człowieka zależy mocno od spełnienia bardzo wielu warunków wstępnych, których nie sposób nawet wszystkich wymienić: człowiek nie może być pod wpływem pewnych środków farmakologicznych, nie może być w pobliżu czarnej dziury, nie może mieć mózgu uszkodzonego przez postrzał, walec drogowy itp. Mówiąc krótko, jeśli są to prawa, to raczej typowe dla nauk szczegółowych: prawa *ceteris paribus* (bądź generalizacje inwariantne) obowiązujące w pewnym tylko zakresie. Tymczasem Chalmers wymaga od praw psychofizycznych ścisłości i bezwyjątkowości (Chalmers 2010: 405).

Wymóg ścisłości i bezwyjątkowości, choć dosyć powszechnie stawiany prawom, można by uznać za przesadny. Istniejące prawa psychofizyki – a są to *badaj jedyne prawa, o jakich mówi się w psychologii (słynne prawo Fechnera, mówiące o logarytmicznej zależności subiektywnej siły pocucia od mocy bodźca)* – nie są prawami bezwyjątkowymi. Jeśli Chalmers, mówiąc o fundamentalności praw psychofizycznych, ma na myśli to, że nie są one logicznie superwenientne na prawach fizycznych, to być może nieścisłość nie jest zasadniczą trudnością.

Trudność większa polega na tym, że same przeżycia nie są poznawalne naukowo: badania nad tzw. neuronalnymi korelatami świadomości dotyczą łączenia sprawozdań podmiotów ze stanami układu nerwowego, a sprawozdania nie są przeżyciami, tylko złożonymi wytworami funkcjonalnych procesów poznawczych. Bezpośrednia znajomość przeżyć to może odpowiedź na problem, jak poznajemy przeżycia, ale nie na problem, jak poznajemy to, o czym mają mówić prawa psychofizyczne, jeśli prawa te mają należeć do intersubiektywnie sprawdzalnej nauki...

Proponowana przez Chalmersa metodologia badań świadomości niemal ani na jotę nie różni się od metodologii heterofenomenologicznej, jaką proponuje Dennett (Dennett 2007). Różnice są czysto werbalne: Chalmers nazywa sprawozdania „pierwszoosobowymi” i mówi, że „traktuje świadomość poważnie” (Chalmers 2004). Jeśli chodzi o praktykę badawczą, to będzie dokładnie taka sama, tylko pod innym szyldem. Szyld jednak nie zmienia istoty metod badawczych: nie dostarczają one bynajmniej wiedzy przez znajomość, tylko przez opis, i na tej wiedzy się w istocie opierają.

Mówiąc krótko, same prawa psychofizyczne, jeśli mają być czymś zasadniczo nowym wobec istniejących wyników psychologii, mają charakter tylko deklaracyjny. Co gorsza, jeśli nie znamy tych praw dzisiaj (bo są deklaratywne), to czy na pewno zagwarantują superweniencję?

3.2. Epicykl nr 2: superweniencja przyrodnicza

Aby zagwarantować nieprzygodny charakter fundamentalnych praw psychofizycznych, Chalmers sięga po tezę o superweniencji przyrodniczej. Superweniencja przyrodnicza, w przeciwieństwie do logicznej, głosi, że ścisła zależność pewnych własności superweniujących od ich bazy zachodzi jedynie w świecie rzeczywistym, bo gwarantują ją jedynie prawa przyrody. Teza o superweniencji przyrodniczej przeżyć świadomych na tym, co fizyczne, wsparta jest z kolei na eksperymentach myślowych (zasadniczo argument z wiedzy i z zombich; Chalmers 2010: 173–191). Mają one po prostu osłabić modalność twierdzenia o superweniencji: dużo więc zależy od tego, czy te argumenty są przekonujące⁷.

Najkrócej mówiąc, istota argumentów Chalmersa jest taka: nie widzimy sprzeczności w wyobrażeniu zombiego⁸. Dokładnie oznacza to, że w języku Chalmersa jest logicznie możliwe, iż prawdziwy jest sąd, że istnieje identyczny ze mną fizycznie, ale pozbawiony przeżyć człowiek (Miłkowski-zombi). Trzeba zaznaczyć, że analiza pojęciowa Chalmersa dotyczy tylko idiolektu pojedynczej osoby (Chalmers i Jackson 2001: 327). Ale jeśli w języku Miłkowskiego przeżycia są rozumiane jako stany funkcjonalne umysłu, to tak nie będzie (ja po prostu mam inne pojęcie świadomości). Problem w tym, że redukcjonista Miłkowski właśnie tak będzie je rozumiał: argument Chalmersa po prostu zakłada tezę przeciwną, a więc jest *petitio principii*. Nie mam obowiązku posługiwania się językiem Chalmersa, więc nie mam powodu w ogóle dalej śledzić tej argumentacji. Uważam po prostu, że pojęcie świadomości Chalmersa jest puste.

Można by na to odrzec, że to nie jest idiolekt jednego Chalmersa, ale dużej grupy ludzi. Jednak to, jak wiele osób posługuje się językiem Chalmersa, jest filozoficznie nieinteresujące. To banalny i niekwestionowany fakt, że większość ludzi ma dziś i miało dawniej skłonności dualistyczne. Można by to badać, ale do tego służą metody nauk społecznych, a nie eksperymenty myślowe.

⁷ Superweniencja przyrodnicza, o ile zachodzi, ma zagwarantować zachodzenie praw, a to wydaje się czymś, co powinno uzasadniać się przynajmniej w sposób przypominający uzasadnianie teorii empirycznych; tymczasem tutaj mamy do czynienia ze spekulacją: to, że ona zachodzi, uzasadniają też tylko eksperymenty myślowe przedstawiane w rozdz. 7 pracy Chalmersa.

⁸ Nieco inaczej jest w przypadku Marii, neurołożki, która całe życie spędziła w czarno-białych okularach i której dopiero ma być pokazany czerwony pomidor (por. Jackson 2003). Otóż konsekwentny funkcjonalista, np. Daniel Dennett, zwróci uwagę, że Maria ma posiadać całą wiedzę fizyczną, jaka jest możliwa, a więc wiedzę neurologiczną i o przeżyciach (Dennett 2007: 145–174). Zgodnie zaś z teorią Chalmersa wiedza jest stanem funkcjonalnym, więc tylko za cenę sprzeczności z tezą o redukowalności stanów funkcjonalnych można bronić tezy, że Maria *do-wiedzialaby się* czegoś nowego. Stany poznawcze Marii dotyczące przeżyć czerwieni wcale nie wymagają przyczynowego łańcucha wiodącego od czerwonych pomidorów; a jej stany jakościowe wymagają bezpośredniej znajomości, ale nie oddziaływania przyczynowego. Wydaje się więc, że Chalmers nie może wykorzystać argumentu z *wiedzy*.

Tak czy inaczej, osłabienie superweniencji jedynie do świata rzeczywistego wymaga jakiegoś innego uzasadnienia, a żaden z eksperymentów myślowych, jakie przytacza Chalmers, nie jest niezależny logicznie od wyjściowego założenia, iż przeżycia świadome nie są fizyczne ani redukowalne do tego, co fizyczne. Najlepszy byłby może argument z braku przekonującej analizy pojęć umysłowych w kategoriach fizykalnych, ale w istocie brak całkowicie zadowalających analiz pojęciowych dotyczy wszelkich rodzajów naturalnych i nie jest niczym nadzwyczajnym. Nawet Chalmers nie wymaga istnienia wyraźnych analiz, żeby można było mówić o znaczeniach pojęć.

Autor *Świadomego umysłu* pośrednio sam przyznaje, iż pewna kolistość występuje, pisząc, że przyjęcie postawy dualistycznej lub monistycznej jest kwestią najgłębszych intuicji filozoficznych, a kiedy się ich nie podziela, nie sposób ich zmienić na drodze samej argumentacji (Chalmers 2010: 15–16, 197–198). Bardzo Fichteński to motyw (Fichte 1996: 478–483)⁹, ale zdaje się, że Chalmers sam głosi we wstępie coś wręcz przeciwnego. Powiada, że był fizykalistą i dopiero kiedy zobaczył, że fizykalizmu się nie da utrzymać, z wahaniem przeszedł na stronę dualizmu. Ten dualizm ma być motywowany tylko teoretycznie, a nie ideologicznie czy religijnie (Chalmers 2010: 18–19). Jeśli tak, to intuicje Chalmersa były na początku inne – i musiała istnieć jakaś argumentacja, która przekonała go do stanowiska przeciwnego. *Obawiam się jednak, że jej nie podaje w książce, chyba że bierze za nią swoje historyjki o zombich.*

3.3. Epicykl nr 3: zasada niezmienności organizacyjnej

Ponieważ prawa fundamentalne są deklaratywne, Chalmers musi wprowadzić kolejny epicykl, aby jakoś sprecyzować, czym miałyby one być. „Zasada niezmienności organizacyjnej”, czyli – w skrócie – ścisła zależność przeżyć od ich roli funkcjonalnej, musi zostać wprowadzona dodatkowo, bo nie gwarantuje tego przyczynowość, jak w konwencjonalnym funkcjonalizmie.

Innymi słowy, ta zasada mówi jedynie, czym jest harmonia przedustawna. W istocie jednak nie jest to żadna nowa teza o świadomości czy przeżyciach, tylko łatanie dziury po przyczynowej roli przeżyć. Korzystając z pomysłowych eksperymentów myślowych, Chalmers pokazuje, że nieintuicyjne byłoby odrzucenie zależności qualiów od organizacji funkcjonalnej systemu poznawczego (Chalmers 2010: rozdz. 7). Istota większości z nich polega na tym, że wyobrażamy sobie izomorficzny funkcjonalny odpowiednik świadomego człowieka, który jednak zbudowany jest z elementów elektronicznych, np. krzemowych. Następnie buduje się szereg pośrednich stadiów między człowiekiem a jego

⁹ Dziękuję Marcinowi Porębie za zwrócenie mi na to uwagi.

odpowiednikiem funkcjonalnym i argumentuje, że wyznaczenie gdziekolwiek granicy, mówiącej, że tu zanikają przeżycia świadome i zostaje tylko przetwarzanie informacji, byłoby arbitralne.

Problem w tym, że opiera się to na odrzuceniu istnienia mocno nieliniowych zależności w przyrodzie (Chalmers 2010: 424). Chalmers czyni to z dezynwolturą, zupełnie nie zauważając, że w istocie wszelkie przejścia fazowe w fizyce się na nich opierają. Jest to równie niewiarygodne, jak aprioryczne odrzucenie nieliniowości zjawisk meteorologicznych: a przecież chaotyczne zjawiska w układach złożonych są raczej zasadą niż wyjątkiem. Choć zasada niezmienności organizacyjnej wydaje mi się ciekawą propozycją, opiera się na słabej podstawie – wątpliwe to bowiem założenia.

Nie będę już analizował kolejnych epicyklów, jakim jest np. zasada spójności, zgodnie z którą przeżycia świadome rozumiane jakościowo łączą się z globalną dostępnością w systemie poznawczym: to jedynie sposób Chalmersa na uzyskanie w ramach swojej koncepcji tego, co zapewnia kognitywna teoria świadomości Bernarda Baarsa (Baars 1997) lub Daniela Dennetta: świadome jest to, co dostępne w globalnej pamięci roboczej. Skądinąd byłoby dobrze, gdyby chyba dziś najszerzej przyjmowana w kognitywistyce teoria świadomości była zgodna z koncepcją jakości przeżyć, więc trudno dziwić się Chalmersowi, że wprowadza kolejne zasady łączące. Widać już jednak gołym okiem, czemu służą: mamy uzyskać klasyczny funkcjonalizm, ale pod nowym szyldem.

Chalmersowski funkcjonalizm nieredukcyjny z epicyklami jest tylko mniej elegancką odmianą klasycznego funkcjonalizmu. Różni się od niego tylko ontologicznie, nie zaś epistemologicznie: koncepcja ta nie prowadzi bynajmniej do zmian metod poznawania świadomości, a dodatkowe założenia ontologiczne oparte są tylko na spekulacji. W najlepszym więc wypadku jest to reinterpretacja funkcjonalizmu.

Gdyby to był jedyny problem z teorią Chalmersa, byłaby ona jedynie cieniem funkcjonalizmu. Niestety, oprócz epicykli pojawia się wiele spekulacji, na przykład na temat tego, że informacja (rozumiana ilościowo!) ma zarazem aspekt przeżyciowy (Chalmers 2010: 468–472). A skoro informacja pojawia się, zgodnie z Chalmersem, wszędzie tam, gdzie są jakieś różnice (różne stany)¹⁰, to mamy prostą drogę do panpsychizmu. W istocie rola mózgu w generowaniu przeżyć świadomych staje się mało istotna: złożoność układu poznawczego też

¹⁰ Swoją drogą Chalmers, mimo że deklaruje tutaj zgodność z definicją Shannona, pomija rolę prawdopodobieństwa w jego definicjach. Miara informacji Shannona nie odpowiada bowiem bynajmniej liczbie możliwych różnic (czyli liczbie symboli znad abstrakcyjnie pojętego alfabetu), lecz niepewności odbiorcy, jaki sygnał odbierze od nadawcy (więcej na ten temat: Harms 1998).

nie ma za dużego znaczenia. Przeżycia świadome są i tak wszędzie, świat wypełniony jest qualiami¹¹.

4. Epifenomenalizm a przyczynowość

Ważniejsze jest pytanie, czy to naprawdę dualizm – przynajmniej tam, gdzie mamy do czynienia z funkcjonalizmem nieredukcyjnym. Żeby to był dualizm, epifenomenalizm musi być realny. Mówiąc inaczej, qualia nie powinny mieć żadnych mocy przyczynowych, ale muszą istnieć. Zobaczmy, czy rzeczywiście w świetle powszechnie przyjmowanych koncepcji przyczynowości ten epifenomenalizm da się utrzymać.

Rozważę trzy koncepcje przyczynowości: Hume'owską, zgodnie z którą przyczynowość to w istocie po prostu prawidłowość; Lewisowską, zgodnie z którą przyczynowość uzasadnia się przez rozumowania kontrfaktyczne; wreszcie interwencjonistyczną, gdyż ta ostatnia jest w stanie rozwiązać większość problemów z opisem w kategoriach przyczynowych i nie zawiera żadnych silnych metafizycznych założeń. Następnie przeanalizuję, jak wygląda spójność tezy o epifenomenalizmie z tezą o braku przyczynowości w fizyce fundamentalnej. Ta ostatnia teza może wydawać się naciągany pomysł w kontekście Chalmersa, ale po pierwsze, jeśli w fundamentalnej fizyce nie ma przyczynowości, to brak przyczynowych relacji gdzie indziej okazuje się mało istotny; a po drugie, Chalmers wyjątkowo lubi metafizyczne koncepcje Russella.

Teza Chalmersa brzmi: qualia są epifenomenalne. To pewien skrót: qualia są epifenomenalne, jeśli chodzi o wyjaśnianie zachowań, w tym zachowań językowych. Na przykład, kiedy jem kapustę, moje zachowanie polegające na wypowiedaniu poetyckich fraz na temat dobrej kapusty będzie spowodowane przez stany układu nerwowego, który ma funkcję przetwarzania informacji zmysłowych, tworzenia stanów reprezentacyjnych, generowania zdań itd. Jakość przeżyć nie ma tu nic do rzeczy: gdyby nie było przeżyć, nadal mogłyby występować zachowania – taka możliwość wydaje się Chalmersowi niesprzeczna, gdyż w jego ujęciu fizycznie identyczny ze mną zombi zachwalający kapustę jest możliwy. Jest on jednak możliwy tylko logicznie, gdyż w świecie rzeczywistym przeżycia, na mocy praw psychofizycznych, zawsze towarzyszą przetwarzaniu informacji. Prawa te jednak nie mówią nic o przyczynach zachowania, a jedynie o współwystępowaniu zjawisk. Qualia są więc jedynie epifenomenami.

¹¹ Ten panpsychizm jest konsekwencją odrzucenia możliwości emergencji – Chalmers rozumie pojęcie emergencji w sposób epistemiczny, ale nie wydaje mu się ono zasadniczo pomocne w analizie relacji między poziomami organizacji systemów poznawczych. Na temat emergencji u Chalmersa patrz Poczobut 2009 (zwłaszcza rozdz. 9.3).

Zacznijmy więc od Hume'a. Hume'owską przyczynowość rozumie się zazwyczaj jako pewną prawidłowość, na przykład egzemplifikowaną przez prawo przyrody. Jeśli X i Y łączą prawidłowość przyrody¹², to X i Y wiąże relacja przyczynowa. Oczywiście przy takim sformułowaniu qualia nie są epifenomenalne, gdyż istnieje prawidłowość w świecie, która ich dotyczy.

W obronie Chalmersa można byłoby replikować, że w powyższym sformułowaniu definicji przyczynowości zabrakło warunku, który zwykle się dodaje, a mianowicie, że X musi występować wcześniej niż Y ¹³. W przeciwnym razie nawet relacje współwystępowania, które są logiczne, byłyby uznane za przyczynowe: jeśli pod X podstawimy „bycie kolorem”, a pod Y – „bycie barwą”, to i synonimia okazałaby się relacją przyczynową, co jest ewidentnie niepoprawne. Wszelkie relacje tożsamości i superweniencji też nie zostały wykluczone. Załóżmy więc, że X musi wystąpić wcześniej od Y -a (wyklucza to także sytuację, że X jest tożsamy z Y).

Jakość przeżycia nie jest identyczna z zachowaniem – mówienie o kapuście nie jest tożsame z przeżywaniem smaku kapusty. Co więcej, wydaje się, że jakość świadoma pojawia się później niż reakcja układu nerwowego na sygnały smakowe, ale wcześniej niż zachowanie zewnętrzne: jeśli nie kłamię, to smak kapusty musiałem najpierw poczuć, żeby go opisać. W opinii zwolennika prawidłowościowego ujęcia przyczynowości nie ma mowy o epifenomenalizmie, jeśli istnieje prawo. Co najwyżej może być pewien kłopot z przedeterminowaniem, gdyż ten sam skutek może być wynikiem zachodzenia jednocześnie wielu prawidłowości. Aby ten problem usunąć, można by starać się dokonać redukcji owych prawidłowości do prawidłowości najbardziej podstawowej. Jeśli prawidłowości te same występują regularnie, np. jeśli jedna z nich jest superwenienna względem drugiej, to redukcja będzie możliwa.

Taka konkluzja oczywiście jest nie po myśli Chalmersa: jeśli qualia nie są fizyczne, to właśnie jego dualizm znowu ma problem z powiedzeniem, czym fizycznie są нефизyczne oddziaływania przyczynowe. Oczywiście można też zarzut odwrócić, mówiąc, że koncepcja Hume'owska jest za słaba – w jej świetle nawet superweniencja przyrodnicza okaże się relacją przyczynową (jeśli tylko człony nie występują synchronicznie)¹⁴.

¹² Specjalnie nie określam kategorii ontologicznej X -a i Y -a: nie są one w tym argumentie istotne.

¹³ To założenie nie jest podzielane przez wszystkich teoretyków przyczynowości: np. David Lewis uważa, że nie powinno się *a priori* wykluczać możliwości, że zdarzenia powiązane przyczynowo są synchroniczne (Lewis 1973). Prawdopodobnie zdecydowanie lepszym pomysłem jest odrzucenie zdań prawdziwych we wszelkich możliwych światach na mocy praw logiki czy konwencji językowych (to wykluczy zarazem też relacje takie, jak superweniencja i tożsamość) ze zbioru, w którym mamy rozważać zależności kontrfaktyczne.

¹⁴ W odpowiedzi na taką obronę Chalmersa trzeba by przywołać rozróżnienie na prawdy analityczne i syntetyczne, które Hume przyjmuje: superweniencja i tożsamość byłyby relacja-

Postawmy więc mocniejszy warunek: niech przyczynowość zachodzi tylko tam, gdzie mamy do czynienia z zależnością kontrfaktyczną (Lewis 1973). X będzie przyczyną Y -a zawsze i tylko wtedy, gdy istnieje łańcuch przyczynowy wiodący od X -a do Y -a; łańcuch przyczynowy z kolei jest ciągiem zdarzeń¹⁵, z których każde kolejne zdarzenie jest zależne przyczynowo od poprzedniego. Zależność przyczynowa X -a od Y -a polega zaś na tym, że X nie zaszłoby, gdyby nie zaszło Y . Kontrfaktyczność Lewis definiuje, rzecz jasna, w kategoriach modalnych, gdzie w ocenie kontrfaktyczności stosuje się porównawcze kryterium podobieństwa między światami możliwymi. Mówiąc krótko, Y zależy kontrfaktycznie od X -a wtedy, gdy świat, w którym zachodzi X i Y , jest bliższy do świata rzeczywistego (lub bardziej do niego podobny) niż świat, w którym zachodzi X , a nie zachodzi Y (bądź gdy nie ma światów, gdzie zachodzi X , ale to przypadek pustości, więc go pomiję).

Zdarzenia przeżywania jakości smaku kapusty i zdarzenia będące przyczyną wygłaszania zdań o kapuście spełnią warunki nałożone przez Lewisa: istnieje uogólnienie, a mianowicie prawo psychofizyczne, które nie jest przypadkową generalizacją, lecz prawidłowością, o której chcemy mówić kontrfaktycznie. Nie jest to, co prawda, związek pojęciowy między przeżyciami a mówieniem o przeżyciach, ale nic, o czym mówimy w naukach empirycznych w kategoriach przyczynowych, nie wymaga koniecznego związku pojęciowego. Obowiązywanie praw psychofizycznych tylko w tych światach, które zawierają nasze prawa przyrody, w tym właśnie te prawa psychofizyczne, nie jest przeszkodą, bo prawa fizyki też obowiązują tylko w naszym świecie rzeczywistym i światach do niego podobnych – nie możemy wszak twierdzić, że są konieczne logicznie. Będziemy mieć z pewnością do czynienia z zależnością kontrfaktyczną.

Lewis potrafi jednak wyeliminować epifenomeny przy użyciu swoich definicji. Zobaczmy, czy pomoże to w przypadku qualiów. Niech epifenomenem w stosunku do zdarzenia f będzie takie zdarzenie e , które zostało spowodowane przez zdarzenie c , które również spowodowało (bezpośrednio) f . Wówczas nie powiemy, że gdyby nie zaszło e , to nie zaszłoby f . Zdarzenie e bowiem nie determinuje przyczynowo zajścia f . Otóż w przypadku qualiów trzeba by powiedzieć, że smak kapusty został wywołany przez zdarzenia w układzie nerwowym, które również wywołały zachowanie werbalne. Gdyby smak nie był

mi, które wyrażałyby związki analityczne (pojęciowe). Prawa psychofizyczne jednak, zgodnie z Chalmerssem, nie są takimi związkami, bo obowiązują tylko na mocy superweniencji przyrodniczej. Obstawanie przy synchroniczności praw psychofizycznych byłoby tylko wybiegiem mającym na celu uniknięcie tej argumentacji, bo one i tak byłyby eksplanacyjnie istotne, a to znaczyłoby, że epifenomenalizm jest tutaj *de facto* pozorny.

¹⁵ Lewis definiuje przyczynowość dla zdarzeń, ale można te definicje stosunkowo łatwo przeformułować – np. dla faktów.

relewantny dla treści przeżyć – a zgodnie z ujęciem Chalmersa jest, bo treść tzw. rejestracji zależy od jakości (Chalmers 2010: 386) – to mielibyśmy do czynienia z epifenomenalizmem. Jakość przeżycia byłaby analogiczna do wskazania barometru, który nie jest przyczyną zmiany pogody, lecz jest powodowany przez procesy prowadzące do późniejszej zmiany pogody.

Warto zauważyć, że epifenomenalizm nie byłby spójny, gdyby dotyczył zombiego, bo w jego wypadku zdania przypisujące mu qualia są po prostu fałszywe. Nie można więc utrzymywać, że u zombiego one istnieją, ale nie wpływają na zachowanie. Jednak w światach, gdzie qualia istnieją na mocy praw psychofizycznych, prawdziwy jest kontrfaktyczny okres warunkowy: gdybym nie czuł smaku kapusty, nie wypowiadałbym peanów na jego temat¹⁶. Ten okres warunkowy sprawia, że w moim wypadku mamy do czynienia z relacją przyczynową, a nie z epifenomenem.

Jak rzeczy się mają w interwencjonizmie? Interwencjonizm to odmiana ujęcia kontrfaktycznego, ale cechuje się zdecydowanie większą złożonością (Woodward 2003; Pearl 2000). Przede wszystkim członami relacji przyczynowych są zmienne. Układ, który wyjaśniamy przyczynowo, opisujemy za pomocą równań strukturalnych, opisujących wzajemne zależności wartości zmiennych w układzie. Zależność między tymi zmiennymi jest wyrażana za pomocą pojęcia interwencji: X jest przyczyną Y -a zawsze i tylko wtedy, gdy istnieją okoliczności B takie, że gdyby w B nastąpiła (pojedyncza) interwencja zmieniająca wartość tylko zmiennej X , wtedy zmieniałaby się wartość Y .

Ponieważ pojęcie interwencji samo jest przyczynowe, podejście interwencjonistyczne jest nieredukcyjne (interwencja jest rozumiana niekoniecznie z odniesieniem do człowieka, lecz intuicja, że chodzi o manipulacje eksperymentalne, ułatwia zrozumienie, o co w niej chodzi) i kontrastywne. Dobre wyjaśnienia przyczynowe podają mianowicie klasy kontrastu. Powiedzenie „100 mg penicyliny leczy pacjenta...” nie jest jeszcze informatywne, bo nie mówi, z czym mamy porównać akurat 100 mg penicyliny. Czy można było zastosować mniejszą albo większą dawkę i uzyskać ten sam skutek? Inaczej jest w przypadku wyjaśnień: „100 mg penicyliny, a nie mniejsza dawka, leczy pacjenta...” i „200 mg penicyliny, a nie mniejsza dawka...”. Oba opisy są teraz wystarczająco odmienne, aby różnić się mocą eksplanacyjną i predykcyjami. Można wykonać interwencje eksperymentalne, aby przekonać się, czy dopiero 100 mg (bądź 200 mg), a nie mniejsza dawka, leczy pacjenta.

¹⁶ Można próbować bronić Chalmersa, twierdząc, że to fałsz, a prawdą jest raczej zależność: „Gdyby w moim mózgu nie wystąpiło odpowiednie zdarzenie, skorelowane zresztą z kapuścianym *quale*, nie wygłosiłbym peanu na temat kapusty”. Problem w tym, że na mocy praw psychofizycznych jakości są eksplanacyjnie relewantne dla treści tzw. rejestracji. Zauważmy, że stan barometru nie jest eksplanacyjnie relewantny dla stanu pogody: to raczej stan barometru wyjaśnia się stanem pogody, a nie na odwrót.

Złożoność techniczna ujęcia interwencjonistycznego nie pozwala mi opisać dokładnie wymagań, jakie się w nim stawia, ale już te najogólniejsze rysy wystarczą, aby zbadać twierdzenia Chalmersa o epifenomenalizmie. Interwencjonizm nie zaakceptuje wyjaśnienia: „Miłkowski mówił o smaku kapusty, bo go przeżywał”, dlatego że nie ma tu odpowiedniej klasy kontrastu. Uzupełnijmy je więc: „Miłkowski mówił tak długo o smaku kapusty, a nie dżemu truskawkowego, bo przeżywał aktualnie doznanie smaku kapusty, a nie dżemu truskawkowego”. W ujęciu Chalmersa moje doznanie smaku kapusty superwenuje na zdarzeniach w układzie nerwowym, ale opis w kategoriach neurologicznych nie pozwoli wskazać odpowiedniej klasy kontrastu (nawet „kapusta”, o zgrozo, nie jest terminem neurologicznym), dlatego nie będzie miał takich samych predykcji jak opis w kategoriach mentalnych¹⁷. Na mocy praw psychofizycznych nie istnieje możliwa (w każdym świecie, gdzie te prawa obowiązują) interwencja, która spowoduje, że wypowiem tak dokładne zdania o kapuście, nie przeżywając jej smaku – nie jestem bowiem zawodowym degustatorem kapusty i nie jestem w stanie zapamiętać kapuścianego smaku; muszę ją smakować na bieżąco. W takim przypadku trudno powiedzieć, dlaczego miałyby to być epifenomenalizm. Wszystko to wygląda na porządne wyjaśnienie przyczynowe, wskazujące na relewantne eksplanacyjnie czynniki (warto jednak zauważyć, że tu dawałem przykłady, gdzie przeżycia były relewantne; mogą jednak być przykłady zachowań, dla których przeżywanie świadome nie jest istotne, np. odruchy bezwarunkowe – analiza interwencjonistyczna nie gwarantuje niczemu relewancji przyczynowej w sposób aprioryczny).

Na koniec krótko przypomnijmy, że Russell (1913), a za nim John Norton (2007) czy James Ladyman (Ladyman, Ross i in. 2008) bronią tezy, że w fizyce fundamentalnej mamy do czynienia z zależnościami relacyjnymi, które nie wskazują zasadniczo żadnych określeń czasowych, a to znaczy, że nie są one przyczynowe. Oznaczałoby to, że na fundamentalnym poziomie nie ma przyczynowości: zachowania nie miałyby zatem w ogóle przyczyn na poziomie mikrofizycznym, bo tam przyczyn w ogóle nie ma. Gdyby jednak tak było, to trudno zrozumieć, dlaczego w ogóle epifenomenalizm miałby być problemem: zależności wskazywane przez prawa psychofizyczne byłyby tak podobne do zależności opisywanych przez prawa fizyczne, że musielibyśmy je uznać za zależności strukturalne identycznego rodzaju. Jeśli tak, to qualia byłyby relewantne w wyjaśnianiu zachowania, a to już wystarczyłoby, aby zakwestionować epifenomenalizm. Chalmers zresztą sam pisze o tym, że jego zasady są relewantne eksplanacyjnie, co oznacza, że jego epifenomenalizm nie wyklucza

¹⁷ W ujęciu interwencjonistycznym trudno jest w ogóle przeprowadzić tzw. argument z wykluczenia przyczynowego, jakim posługuje się Kim (Kim 2002: 72–79). Por. Raatikainen 2010, Woodward 2008; patrz jednak Baumgartner 2010.

relewancji przyczynowej: „Przeżycie uzyskuje coś w rodzaju pośredniej istotności eksplanacyjnej na mocy swego nomicznego związku z tymi procesami fizycznymi i funkcjonalnymi, lecz pozostaje mimo wszystko nadmiarowe w stosunku do wyjaśnienia podstawowego” (Chalmers 2010: 308). Jeśli tak, to nie jest to epifenomenalizm, tylko pozorny epifenomenalizm: ponieważ Chalmers obawia się przedeterminowania i redukcji, odmawia jakościom przeżyć mocy przyczynowych. Jednak wbrew temu, co powiada, *de facto* na mocy praw psychofizycznych przeżycia redukują się do zjawisk podstawowych i dzięki temu są relewantne przyczynowo¹⁸.

W tym miejscu warto przywołać normy wyjaśniania, które przesądzają o jego realnym, a nie epifenomenalnym charakterze obiektów w wyjaśnianiu. Sformułował je, co prawda w kontekście wyjaśnień przyczynowych, Wesley Salmon¹⁹, ale można je też odnieść do wyjaśniania w ogóle (por. Craver 2007: 26):

- (E1) samo następstwo czasowe nie jest eksplanacyjne;
- (E2) skutki są wyjaśniane przez przyczyny, a nie na odwrót;
- (E3) przyczynowo niezależne skutki wspólnych przyczyn nie wyjaśniają się wzajemnie;
- (E4) przyczynowo nieistotne zjawiska nie są eksplanacyjne;
- (E5) przyczyny nie muszą zwiększać prawdopodobieństwa skutków, żeby je wyjaśniać.

Zostawmy na boku E4, bo to może przesądzać na niekorzyść nieprzyczynowych interpretacji fizyki (E5 też nie ma tu zastosowania, bo prawa psychofizyczne w ujęciu Chalmersa nie są probabilistyczne). Ważniejsze są inne elementy. Otóż przyczynowa istotność świadomości w stosunku do zachowań nie opiera się tylko na następstwie czasowym (E1). Zachowania nie wyjaśniają jakości świadomości, wbrew behawioryzmowi (E2). Najciekawszy jest punkt E3: czy zachowania i jakości przeżyć to niezależne przyczynowo skutki wspólnych przyczyn? Epifenomenalista musiałby twierdzić, że zdarzenia neuronalne (czy funkcjonalnie odpowiadające im zdarzenia obliczeniowe) są przyczynami i jakości przeżyć, i zachowań. Problem w tym, że jeśli zachowania werbalne

¹⁸ Wbrew tezom Jacksona i Chalmersa (2001) redukcja nie wymaga analitycznych związków pojęciowych: realna redukcja w nauce nie jest uzasadniana apriorycznie, tylko dzięki odkryciom empirycznym, więc nie ma raczej szansy na prawdziwość na mocy samych związków pojęciowych.

¹⁹ Notabene tylko przy dosyć dziś już rzadko przyjmowanej koncepcji przyczynowości Salmona (1984), jako transmisji jednej z wielkości fizycznych, których dotyczy prawa zachowania, można przeprowadzać argument z wykluczania przyczynowego, który – jak się zdaje – stoi też u podstaw myślenia Chalmersa.

zależą w jakikolwiek sposób od jakości przeżyć (a nie od zdarzeń neuronalnych), czyli jeśli nie jesteśmy zombimi i treść naszych przekonań zależy od qualiów, to jest to pośrednia negacja tezy, że treści te są wprost powodowane przez maszynierię neuronalną czy obliczeniową. Aby zachować epifenomenalizm, Chalmers musiałby uznać, że jakości przeżyć są po prostu zawsze pod wszelkimi względami nieistotne dla zachowania. Tylko że takie podejście mu się nie podoba, bo kojarzy się z redukcjonizmem. W efekcie Chalmers nie jest spójnym epifenomenalistą. Na mocy wprowadzonego kolejnego epicyklu, tzw. zasady spójności między przytomnością a świadomością (Chalmers 2010: 367), jakości przeżyć są istotne dla treści.

Wróćmy do zombich, które są argumentem dla epifenomenalizmu, bo mają uzasadniać brak superwencji logicznej świadomości na tym, co fizyczne. Otóż w rozumowaniu tym Chalmers popełnia błąd charakterystyczny dla antyrealizmu w stosunku do obiektów teoretycznych. Na mocy zasady oszczędności ontologicznej uważa, że wyjaśnienie powinno wskazywać czynniki wystarczające do zaistnienia zjawiska: pozostałe są bowiem nadmiarowe. Jednak jest to błąd mylenia warunku wystarczającego z przyczyną: w rzeczywistości procesy mogą być mniej efektywne i zawierać więcej kroków. Jeśli u zombiego zachowanie nie wymaga obecności świadomości, to nie znaczy, że u nas świadomość jest zbędnym obiektem teoretycznym.

Wyjaśnianie nie polega na wskazaniu najprostszego możliwego układu, w którym pojawia się zjawisko wyjaśniane, czyli na wskazaniu wystarczających warunków, tylko na wskazaniu rzeczywiście zachodzących w układzie zależności (por. odróżnienie modeli wystarczających i modeli rzeczywistych w: Craver 2007). Jeśli Jadzia znajduje nazwisko „Chalmers” w książce telefonicznej, kartkując ją cierpliwie od „A” do „Chalmers”, to niepoprawne będzie wyjaśnienie znalezienia nazwiska, które powoła się na efektywniejszą procedurę: stosowanie wyszukiwania binarnego, które zachodzi szybciej w wypadku list sortowanych (w najgorszym wypadku $O(\log n)$, gdzie n to liczba elementów listy). Eliminacja nieefektywności Jadzi jest po prostu nieusprawiedliwiona.

Taki styl wyjaśniania, gdzie możliwy model zjawiska mylono z modelem realnym, jest typowy dla wczesnego funkcjonalizmu. Innymi słowy, kłopoty Chalmersa z zombimi wynikają z trudności teoretycznych wczesnego funkcjonalizmu; trudności, które – dodajmy – zostały dosyć łatwo rozwiązane w mechanistycznym ujęciu wyjaśniania (Craver 2007).

Krótko mówiąc: epifenomenalizm u Chalmersa, mimo że wydaje się śmiałym posunięciem, wcale nie jest łatwy do utrzymania, jeśli przyjmimy jednocześnie istnienie praw psychofizycznych. Epifenomenalizm byłby spójny raczej z brakiem istnienia takich praw. Przy ich przyjęciu epifenomenalizm okazuje się czystym werbalizmem.

5. Funkcjonalizm bez epicykli

Teoria Chalmersa wcale nie jest tak bardzo dualistyczna, jak by się zdawało, bo wcale nie prowadzi do epifenomenalizmu. A tam, gdzie jest dualistyczna (spekulatywne prawa psychofizyczne, których nie da się poznać empirycznie), postuluje eksplanacyjną rolę czegoś, czego nie da się na mocy założeń Chalmersa nigdy poznać; chyba że odrzucimy niejasną koncepcję przeżyć świadomych, które nie są poznawalne empirycznie w sposób intersubiektywny. Kusi więc, żeby przyjąć teorię prostszą i ogólniejszą, bez epicykli.

Naturalistyczny dualizm Chalmersa różni się jedynie metafizyką od naturalistycznego monizmu, a to grozi stosowaniem brzytwy. Nawet śmiały i pozornie ekstrawagancki epifenomenalizm wydaje się czysto deklaratywny, bo nie daje się go utrzymać jednocześnie z prawami psychofizycznymi. Uzasadniony jest wadliwie, bo na podstawie błędnej koncepcji wyjaśniania, gdzie myli się warunek wystarczający z przyczyną. Co gorsza, nawet gdyby istniały niezależne argumenty na rzecz panpsychizmu czy teorii podwójnego aspektu (pozostające w książce spekulacją, co autor podkreśla), to też nie miałyby znaczenia poznawczego, bo świadectwa na rzecz tych zjawisk nie są z natury rzeczy dostępne w intersubiektywny sposób.

Być może jednak wszelki dualizm w sprawie umysłu i ciała jest pozorny, bo samo pojęcie dualizmu opiera się na przestarzałej metafizyce substancji czy rodzajów własności, zdarzeń, procesów (ile ich istnieje? jak się je liczy? skąd to wiadomo?). Dualizm nie pomaga też uporać się z tak zwanym trudnym problemem świadomości.

Wyobraźmy sobie, że znana z przykładu Jacksona (2003) neurołożka Maria jest dualistką... Jeśli ktoś uważa, że dysponująca całą wiedzą fizyczną Maria nie będzie wiedziała, jak to jest widzieć pomidora, to nie ma powodu uważać, że będzie to wiedziała Maria-dualistka nawet po zapoznaniu się z fundamentalnymi prawami psychofizycznymi! W istocie lepiej przyjąć już klasyczny funkcjonalizm (lecz z innymi założeniami na temat wyjaśniania!) i spróbować zobaczyć, czy jakości przeżyć świadomych naprawdę są prostymi, niezłożonymi własnościami, które mogą występować poza układami poznawczymi, czy też rezultatem działania złożonych układów, w których pojawiają się w wyniku złożonych interakcji.

Bibliografia

- Baars, Bernard J. (1997), *In the Theater of Consciousness. The Workspace of the Mind*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Baumgartner, Michael (2010), *Interventionism and Epiphenomenalism*, „Canadian Journal of Philosophy” 40, nr 3, s. 359–383.

- Bechtel, William; Mundale, Jennifer (1999), *Multiple realizability revisited: Linking cognitive and neural states*, „Philosophy of Science” 66 (2), s. 175–207.
- Chalmers, David J. (2004), *How Can We Construct a Science of Consciousness?*, (w:) *The Cognitive Neurosciences III*, ed. M. Gazzaniga, Cambridge, MA: MIT Press.
- Chalmers, David J. (2009), *Świadomość i jej miejsce w naturze*, przeł. T. Ciecierski, R. Poczobut, (w:) *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Chalmers, David J. (2010), *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chalmers, David J.; Frank, Jackson (2001), *Conceptual Analysis and Reductive Explanation*, „Philosophical Review” 110, nr 3, s. 315–360.
- Craver, Carl F. (2007), *Explaining the Brain. Mechanisms and the mosaic unity of neuroscience*, Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. (2007), *Słodkie sny*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Fichte, Johann Gottlieb (1996), *Teoria Wiedzy*, t. I, przeł. M.J. Siemek, J. Garewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harms, William F. (1998), *The Use of Information Theory in Epistemology*, „Philosophy of Science” 65 (3), s. 472–501.
- Jackson, Frank (2003), *Czego nie wiedziała Maria?*, przeł. T. Ciecierski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), s. 9–14.
- Kim, Jaegwon (1984), *Epiphenomenal and Supervenient Causation*, „Midwest Studies in Philosophy” 9, 1, s. 257–270.
- Kim, Jaegwon (2002), *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ladyman, James; Ross, Don; Spurrett, David; Collier, John (2007), *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David (1973), *Causation*, „The Journal of Philosophy” 70, nr 17, s. 556–567.
- Lewis, David (2008), *Redukcja umysłu*, przeł. M. Iwanicki, (w:) *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 191–222.
- Miłkowski, Marcin (2005), *Naturalizm ontologiczny a argument Hume’a przeciwko wiarygodności cudów*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3/4 (12), s. 195–206.
- Norton, John (2007), *Causation as Folk Science*, (w:) *Causation, Physics and the Constitution of Reality*, ed. H. Price, R. Corry, Oxford: Oxford University Press, s. 11–44.

- Pearl, Judea (2000), *Causality: models, reasoning, and inference*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Poczobut, Robert (2009), *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Polger, Thomas W. (2008), *Evaluating the evidence for multiple realization*, „Synthese” 167 (3), s. 457–472.
- Raatikainen, Panu (2010), *Causation, Exclusion, and the Special Sciences*, „Erkenntnis” 73, nr 3, s. 349–363.
- Russell, Bertrand (1913), *On the Notion of Cause*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 13, s. 1–26.
- Woodward, James (2003), *Making things happen*, Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, James (2008), *Mental causation and neural mechanisms*, (w:) *Being Reduced – New Essays on Reduction, Explanation and Causation*, ed. J. Hohwy, J. Kallestrup, Oxford: Oxford University Press, s. 218–262.

Streszczenie

W artykule argumentuję na rzecz tezy, że stanowisko Chalmersa, określane mianem naturalistycznego dualizmu, jest jedynie pewną wariacją na temat funkcjonalizmu, która jednak pozostaje czysto deklaratywna. Autor przypisuje jej inne zobowiązania ontologiczne, lecz wydają się one gołosłowne. Nawet śmiały i pozornie ekstrawagancki epifenomenalizm wydaje się pozorem, bo nie daje się go utrzymać jednocześnie z postulowanymi przez Chalmersa prawami psychofizycznymi. Uzasadniony jest wadliwie, bo na podstawie błędnej koncepcji wyjaśniania, gdzie myli się warunek wystarczający z przyczyną. Co gorsza, nawet gdyby istniały niezależne argumenty na rzecz panpsychizmu czy teorii podwójnego aspektu (pozostają one w książce spekulacją, co autor podkreśla), to też nie miałyby znaczenia poznawczego, bo świadectwa na rzecz tych zjawisk nie są z natury rzeczy dostępne w intersubiektywny sposób. Twierdzę, że zmiany w funkcjonalizmie, które wprowadził Chalmers, mają charakter „epicykli” – komplikacji wprowadzonych *ad hoc*, a jednocześnie jedynie zwiększających złożoność teorii, która niczym istotnym od funkcjonalizmu się nie różni. Stanowisko Chalmersa jest więc dualizmem jedynie z nazwy, a *de facto* – niespecjalnie nowatorską odmianą klasycznego funkcjonalizmu maszynowego w filozofii umysłu.