

## DUSZA I DUALIZM

Richard Swinburne  
*The Evolution of the Soul.*  
Revised Edition. Clarendon Press.  
Oxford 1997, XIV + 360 stron.

**W**spółczesna filozofia umysłu zdominowana jest przez różne odmiany materializmu, zwanego również fizykalizmem. Materializm w filozofii umysłu głosi, że ludzkie stany umysłowe czy przeżycia psychiczne nie są niczym więcej niż stanami materialnymi (fizycznymi), a człowiek jako całość – niczym więcej niż bardzo skomplikowaną rzeczą materialną. Podstawowym argumentem na rzecz tych stanowisk jest fakt kauzalnego oddziaływania pomiędzy umysłem a światem fizycznym (to zaś, zdaniem materialistów, jest możliwe tylko wówczas, gdy stany umysłowe są na pewnym poziomie fizyczne) oraz fakt, że urazy mózgu prowadzą do zaburzenia świadomych funkcji psychicznych (bez mózgu trudno mówić o świadomości).

Można wyróżnić trzy wersje fizykalizmu: a) behawiorystyczny, b) materializm typów i c) materializm egzemplaryczny. Pierwszy jest najbardziej radykalny, twierdzi bowiem, że zjawiska umysłowe nie istnieją. To, co tak nazywamy, to jedynie zmysłowo obserwowalne sposoby zachowania się (*behaviour*) niektórych ciał. Dwie kolejne odmiany materializmu nie negują (wbrew behawioryzmowi) istnienia stanów umysłowych, lecz mówią o identyczności stanów umysłowych i fizycznych. Według materializmu-typów każdy typ stanów psychicznych odpowiada określonemu typowi stanów fizycznych (procesów mózgowych). W związku z tym da się sformułować prawa określające tę identyczność (jeżeli nie od razu, to przynajmniej w przyszłości dzięki dalszym badaniom naukowym). Umysł jest tożsamy z procesami chemicznymi zachodzącymi w mózgu, tak jak woda postrzegana zmysłami odpowiada chemicznej strukturze H<sub>2</sub>O.

Trzecia z wymienionych wersja materializmu jest najbardziej ostrożna. Mówi się tu wprawdzie o identyczności pomiędzy tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne, przeczy się jednak możliwości sformułowania praw naukowych, które określałyby te korelacje. Oznacza to, że każdy stan umysłu jest identyczny z jakimś stanem fizycznym, lecz jest to identyczność konkretnych egzemplarzy, przypadków, które nie muszą bynajmniej się powtórzyć.

Obok fizykalistycznych teorii umysłu formułowane są współcześnie (choć znacznie rzadziej) teorie dualistyczne. Przyjmuje się na ich gruncie, że zjawisk psychicznych nie da się zredukować do procesów zachodzących w ciele (mózgu) już choćby dlatego, że dostępne są podmiotowi w sposób niezmysłowy (introspekcyjny). Oznaczać to ma, że moje, dostępne tylko mnie jako podmiotowi, przeżywanie bólu jest jakościowo różne od zachowania mego ciała i reakcji chemicznych zachodzących w moim mózgu (zasadniczo dostępnych obserwacji innych ludzi). Wyróżnić przy tym można przynajmniej trzy wersje dualizmu: epifenomenalizm (szczególnie tzw. teoria superweniencji, czyli „przewyższania”)<sup>1</sup>, dualizm cech oraz dualizm substancji.

Według pierwszej z wymienionych wersji, stany psychiczne (umysłowe) są swoistym „naddatkiem” procesów mózgowych, chociaż są od nich przyczynowo zależne. Oznacza to, że chociaż nie są redukowalne do zjawisk fizycznych (choćaby z powodu intencjonalności, prywatności itd.), to jednak nie są od ciała niezależne.

Z kolei w myśl dualizmu cech, umysł i mózg są „zbudowane” z dwu różnego typu „materiałów” (psychicznego i fizycznego), co nie przeczy ich przyczynowemu powiązaniu – umysł może oddziaływać na ciało i odwrotnie. Umysł ani ciało nie są w myśl tej koncepcji oddzielnymi rzeczami, są jednak nieredukowalnymi do siebie aspektami bytu ludzkiego. Każde świadome przeżycie podmiotu ma dwie strony: stronę fizyczną, zasadniczo dostępną innym ludziom, prawie nigdy zaś podmiotowi, oraz stronę psychiczną, dostępną bezpośrednio jedynie temu, kto dane zjawisko przeżywa.

Najbardziej radykalnym stanowiskiem w kwestii umysłu jest oczywiście dualizm substancji głoszący, że umysł (dusza) i ciało są dwiema różnymi substancjami konstytuującymi człowieka. Tej formy dualizmu broni w nowym i rozszerzonym wydaniu Richard Swinburne, jeden z najbardziej współcześnie znanych i cenionych w świecie analitycznych filozofów religii<sup>2</sup>. Wprawdzie

<sup>1</sup> Niekiedy teorię superweniencji zalicza się do teorii fizykalistycznych. Wydaje się jednak, że nie jest to w pełni zasadne.

<sup>2</sup> Richard Swinburne zajmuje stanowisko Nolloth Professor w Oriel College Uniwersytetu Oksfordzkiego. Jest przede wszystkim znany ze swoich prac z zakresu filozofii religii: trylogii dotyczącej podstawowych zagadnień teizmu (*The Coherence of Theism*, 1977, 1993 – tłum. polskie T. Szubki *Spójność teizmu*, 1995, *The Existence of God*, 1979, 1991, *Faith and Reason* 1981) oraz tetralogii dotyczącej filozoficznych aspektów doktryny chrześcijańskiej (*Responsibility and Atonement* 1989, *Revelation* 1991, *The Christian God* 1994 oraz przygotowywana obecnie *Providence*).

odrzuca on radykalne wersje dualizmu, tzn. platońską i kartezjańską, uważa jednak, że stanowisko dualizmu jest najbardziej zgodne z różnorodnością ludzkiego doświadczenia.

Zdaniem Swinburne'a wszystkie stanowiska materialistyczne można w istocie zredukować do dwu: tzw. materializmu twardego (radykalnego) i miękkiego (umiarkowanego). W myśl pierwszego, cokolwiek istnieje jest materialne, wobec czego zjawiska psychiczne, do których podmiot miałby uprzywilejowany dostęp z racji ich subiektywności i prywatności, nie istnieją (eliminacjonizm). W myśl zaś drugiego, stany psychiczne nie są wprawdzie identyczne ze stanami cielesnymi, są jednak jedynie epifenomenami niektórych postaci materii (np. ludzkiego mózgu). Zdaniem Swinburne'a zarówno materializm radykalny, jak i umiarkowany jest nie do utrzymania.

Głównym argumentem przeciwko materializmowi eliminacyjnemu jest dualność ludzkiego doświadczenia. Uczucie dokuczliwego bólu, myślenie o czymś czy doznanie wzrokowe, chociaż współlistnieją z określonymi procesami zachodzącymi w ludzkim ciele (mózgu), a często są nawet przez te procesy wywołane, to jednak, zdaniem Swinburne'a, nie są z nimi tożsame. Czym innym jest wszak uczucie bólu, a czym innym ruch włókien nerwowych w moim ciele. Gdyby nawet neurofizjolog wyposażony w określoną aparaturę był w stanie obserwować na monitorze procesy zachodzące w ciele (mózgu) pacjenta, to i tak nie wiedziałby na ich podstawie zupełnie nic o tym, co pacjent w danej chwili czuje ani o czym myśli. Inaczej mówiąc, treść i sposób doświadczenia pozostają sprawą całkowicie prywatną, niewyraźną w procesach cielesnych.

Epifenomenalizm z kolei, zdaniem Swinburne'a, nie jest w stanie wyjaśnić tożsamości osoby. Swinburne odwołuje się tutaj do szeroko dyskutowanego w filozofii umysłu hipotetycznego eksperymentu, w wyniku którego oddzielono od siebie dwie półkule mózgowie osoby A i umieszczono je w dwu innych, pozbawionych mózgu ciałach (B i C). Można z dużym stopniem prawdopodobieństwa założyć, że pamięć, zdolności i charakter osób B i C będzie podobny lub nawet identyczny. Jest jednak również oczywiste, że od chwili operacji ich zasób doświadczeń będzie inny – jako posiadające osobne ciała osoby B i C będą posiadały przynajmniej inną charakterystykę przestrzenną, a stąd inny punkt obserwacji świata. Będą więc dwiema różnymi osobami. Nie wiadomo jednak, która z nich, i czy w ogóle którakolwiek, będzie identyczna z osobą A, na której dokonano operacji. Na tym przykładzie, zdaniem Swinburne'a, wyraźnie widać niewystarczalność wszelkich teorii identyczności osoby opartych bądź to na pamięci, bądź na kontynuacji ciała (lub neuralgicznej jego części). Identyczność osoby zasadza się bowiem na samo-

---

Obok wymienionych na uwagę zasługują również trzy inne jego książki: *Space and Time* (1968, 1981), *An Introduction to Confirmation Theory* (1973) oraz napisana wspólnie z S. Shoemakerem *Personal Identity* (1984).

świadomości, na wewnętrznie doświadczanej przez człowieka tożsamości ja. Samoświadomość jednak, jak sugeruje podany przykład, musi być istotnie niezależna od ciała (mózgu) i zachodzących w nim procesów. W takim jednak razie – konkluduje Swinburne – musi istnieć w człowieku obok ciała również substancja duchowa, będąca „miejszem”, w którym i dzięki któremu zachodzą zjawiska świadome (czysto umysłowe). Pełny zaś opis osoby wymaga opisu nie tylko historii jej ciała, lecz także historii jej duszy (umysłu).

Zajmowane przez siebie stanowisko określa Swinburne mianem dualizmu „miękkiego” (umiarkowanego), uważa bowiem, iż w normalnych warunkach istnienia ziemskiego dusza (umysł) jest koniecznie związana z ciałem (mózgiem) i nie może istnieć niezależnie od niego. Oznacza to, że dusza nie posiada (wbrew Platonowi czy Kartezjuszowi) naturalnej nieśmiertelności, opartej na jej wewnętrznej naturze. Jeżeli nawet byłoby logicznie możliwe istnieć dla niej w innym ciele lub po śmierci ciała w stanie odłączenia – a Swinburne uważa, że możliwości takiej wykluczyć nie można – faktycznie mogłoby się tak stać tylko w wyniku nadprzyrodzonego działania Boga.

Naszkiecowane tu argumenty w obronie dualizmu są istotnie znaczące. Swinburne wskazuje tu wszak na prawdopodobnie nierozstrzygalne na gruncie materializmu problemy, jak dualność i prywatność doświadczenia oraz problem identyczności osoby. Z drugiej jednak strony można mieć uzasadnione wątpliwości, czy dualizm substancji (nawet w złagodzonej wersji) nie przywołuje na nowo, podnoszonego przez recenzentów pierwszego wydania *The Evolution of the Soul*, problemu „cudowności” interakcji między duszą a ciałem. Zdaniem Swinburne’a jednakże, owo tajemnicze „jak” relacji przyczynowej w przypadku oddziaływania między umysłem a ciałem, jest równie tajemnicze w przypadku kauzalnej relacji zachodzącej między zdarzeniami fizykalnymi. To, że relacja przyczynowa miała w danym wypadku miejsce, daje się, wbrew sceptycyzmowi Hume’a, stosunkowo łatwo ustalić. Natomiast jak jedno zdarzenie powoduje inne, pozostaje tajemnicą i zdaniem Swinburne’a jest to najprawdopodobniej tajemnica dla ludzkiego umysłu nieprzekraczalna<sup>3</sup>.

Nie próbując rozstrzygać naszkicowanego problemu warto jednak podkreślić, że bez względu na to, jak wielkie trudności teoretyczne powstają na gruncie dualizmu – chociażby sugerowana przez T. Nagela niewyjaśnialność sposobu

<sup>3</sup> Warto w tym miejscu odnotować znakomity artykuł *Irracjonalność problemu „dusza-ciało”* („Logos i Ethos” 1993, nr 1, s. 55–66) polskiego filozofa Stanisława Judyckiego, który nie stając bynajmniej na gruncie dualizmu substancji wskazywał, iż aporia między dualizmem a fizykalizmem jest nieprzekraczalna z racji braku *nexus psycho-physicus* pośród ludzkich zdolności poznawczych. Warto też wspomnieć o książce S. Judyckiego *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995, w której szczegółowo omawia on najnowsze dyskusje z zakresu filozofii umysłu. Na tajemniczość powiązania między umysłem a ciałem (odrzucając rozwiązania dualistyczne) wskazywali również w ostatnich latach chociażby J.A. Fodor w książce *The Elm and the Expert* (MIT Press. Cambridge, Mass 1994) czy C. McGinn w pracy *The Problem of Consciousness* (Blackwell 1991).

generowania subiektywnych stanów mentalnych przez niefizyczną substancję – dualizm doświadczenia jest daną niezaprzeczalną. Pytanie tylko, czy na podstawie dualizmu doświadczenia (niekiedy zwanego dualizmem fenomenalnym lub nawet dualizmem semantycznym) można zasadnie wnosić o dualizmie ontologicznym Swinburne'a, a tym bardziej o, choćby umiarkowanym, dualizmie substancji. Problem ten jednak, odsłaniając trudności dualizmu, nie może przesłaniać wartości omawianej tu książki i drobiazgowych analiz w niej zawartych. Prezentowane w niej stanowisko stanowi bowiem istotne wyzwanie dla każdego materialistycznie nastawionego teoretyka umysłu już choćby z racji szczegółowo naświetlonych aporii samego fizykalizmu.

Dodatkową wartością książki Swinburne'a są dodane w obecnym, rozszerzonym wydaniu nowe apendyksy, w których, z jednej strony, omawia on najnowsze prace (nie tylko filozoficzne) istotne dla zagadnienia duszy i jej relacji do ciała (na uwagę zasługują zwłaszcza uwagi poczynione na marginesie książek znanego fizyka R. Penrose'a), z drugiej rozwija argumentacje prezentowane w tekście głównym, odpowiadając jednocześnie na większość zarzutów stawianych wobec pierwszego wydania *The Evolution of the Soul*. Za najistotniejsze przy tym należy uznać apendyksy A i B, w których Swinburne dokonuje szczegółowej analizy teorii superweniencji oraz apendyksy C i D, w których odpowiednio szczegółowo prezentuje modalny argument na rzecz dualizmu oraz próbuje opisać istotę duszy (jej *haecceitas*, *thisness*). W pozostałych apendyksach autor rozważa krytycznie tezę J.R. Lucasa o istotnym dla problemu wolności woli znaczeniu twierdzenia Gödla (apendyks F) oraz eksperymenty przeprowadzone przez H.H. Kornhulera (w latach siedemdziesiątych) i B. Libeta (w latach dziewięćdziesiątych) mające wykazywać zależność ludzkich decyzji od wcześniejszych stanów mózgu (apendyks G). Wreszcie w apendyksie E Swinburne rozważa problem ludzkiej wolności w świetle pewnych interpretacji teorii kwantów.

*Renata i Ireneusz Ziemińscy*