

Ireneusz Ziemiński

Nowsze koncepcje świadomości w filozofii analitycznej

Zagadnienie świadomości jest jednym z dominujących w analitycznej filozofii umysłu w ostatnich kilkunastu latach. Zdaniem jednych filozofów istnienie świadomości jest nieusuwalną przeszkodą w sformułowaniu spójnego fizykalistycznego obrazu świata, zdaniem innych świadomość nie przeży fizykalizmowi, jest ona wszak tożsama z neurofizjologicznymi procesami zachodzącymi w mózgu. W niniejszym artykule postaram się zaprezentować i ocenić główne argumenty przytaczane zarówno przez zwolenników redukcjonistycznych, jak i nieredukcjonistycznych teorii świadomości.

Przez *teorie redukcjonistyczne* rozumiem te, które negują bazowy, nieredukowalny do innych zjawisk charakter świadomości, przez *teorie nieredukcjonistyczne* zaś te, które upatrują w świadomości własności specyficznej, nieredukowalnej do innych zjawisk. Chodzić tu więc będzie nie tylko (i nie przede wszystkim) o redukcjonizm (czy antyredukcjonizm) *semantyczny* (a więc o spór, czy język dotyczący świadomości da się zredukować do języka neurofizjologii), lecz głównie o redukcjonizm (i antyredukcjonizm) *ontologiczny* (a więc o spór, czy da się uzasadnić tezę o iluzoryczności świadomości, czy też świadomość należy uznać za odrębną i swoistą warstwę rzeczywistości, nieredukowalną do innych sfer ontycznych). Podział ten nie pokrywa się z podziałem na fizykalizm i dualizm, nie każdy bowiem antyredukcjonizm jest dualizmem substancji czy dualizmem własności; przeciwnie, można być fizykalistą i głosić, że świadomość, jakkolwiek wytworzona na drodze ewolucji i powodowana przez określone procesy zachodzące w mózgu, nie jest jednak z nimi tożsama, lecz stanowi specyficzną i nieredukowalną do nich jakość. Takie stanowisko zajmują m.in. John Searle, Thomas Nagel, David J. Chalmers czy Colin McGinn. Inaczej mówiąc, podział na teorie redukcjonistyczne i nieredukcjonistyczne nie dotyczy w pierwszym rzędzie pochodzenia świadomości, przyczyn ją generujących czy charakteru podmiotu, którego jest świadomością,

lecz jej istoty, tego, czym świadomość jest (a pośrednio także – czy w ogóle istnieje).

Należy dodać, iż mówiąc o świadomości będzie nam chodzić o świadomość fenomenalnie daną każdemu z nas (przez filozofów analitycznych określaną jako *phenomenal consciousness*), a więc o to, co powoduje, że jestem świadomy odczuwanego właśnie bólu, postrzeganej czerwieni kwiatu czy zapachu owocu.

Spośród teorii redukcjonistycznych omówię eliminatywizm, broniony w różnych wersjach przez Paula M. Churchlanda, Daniela C. Dennetta i Antonia Damasia. Jako przykłady teorii niereducjonistycznych natomiast omówię teorię świadomości opartą na teorii informacji (D. Chalmers), teorię myśli wyższego rzędu (D. Armstrong i D. Rosenthal) oraz intencjonalną teorię świadomości (J. Searle i C.P. Siewert). Na koniec poczynię parę uwag na temat dualizmu oraz tych teorii świadomości, które uznają ją za tajemnicę.

I. Zaczniemy od teorii redukcjonistycznych, których modelowym przypadkiem jest niewątpliwie *e l i m i n a t y w i z m*, broniony przez P.M. Churchlanda, D. Dennetta oraz A. Damasia. Zdaniem Churchlanda pojęcie świadomości, analogicznie do takich pojęć znanych z historii nauki, jak pojęcie siły życiowej czy flogistonu, z czasem zostanie porzucone jako pojęcie bezprzedmiotowe. W chwili bowiem, gdy poznamy dokładnie strukturę i funkcjonowanie ludzkiego mózgu okaże się, że takie zjawisko, jak fenomenalna świadomość jest jedynie subiektywną iluzją, obiektywnie jednak nie istnieje; obiektywnie istnieją bowiem wyłącznie wyładowania elektryczne w poszczególnych neuronach konstytuujących nasz mózg. Tak jak nie ma fali elektromagnetycznej i światła, lecz tylko fala elektromagnetyczna, którą postrzegamy na różne sposoby, czy też jak nie ma wody jako czegoś różnego od H₂O, lecz tylko różne sposoby jej poznania, tak nie ma też świadomości jako czegoś osobnego i różnego od procesów zachodzących w mózgu; rzeczywiście istnieją tylko te drugie, a świadomość fenomenalna to wyłącznie subiektywna iluzja. Ponieważ Churchland jest również zwolennikiem tzw. komputacyjnej teorii umysłu, zgodnie z którą umysł jest pojmowany jako specyficzny procesor zdolny do przetwarzania informacji, omawiany autor otwarcie stwierdza, iż dla skuteczności działania umysłu nie ma żadnego znaczenia, czy jego operacje są czy nie są przez nas uświadamiane. Inaczej mówiąc, istotą ludzkiego umysłu nie jest to, że jest świadomy pewnych obiektów (a tym bardziej siebie i swoich czynności), lecz to, że potrafi przetwarzać dostarczane mu drogą zmysłową informacje i wykorzystywać je w kierowaniu biologicznymi zachowaniami organizmu.¹

¹ Por. P.M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*, The MIT Press 1995; idem, *The Rediscovery of Light*, „The Journal of Philosophy”, 93 (1996) 5, s. 211-228.

Próbę pełniejszego uzasadnienia twierdzenia o nieistnieniu fenomenalnej świadomości podjął D. Dennett², posługując się następującym przykładem: Marc i John lubili kiedyś kawę serwowaną w kawiarni Maxwella, obecnie jednak przestała im smakować. John sądzi, że pierwsza filiżanka kawy serwowanej u Maxwella, jaką w życiu wypił, była wspaniała, teraz zaś jej smak się zepsuł. Zdaniem Dennetta jednak Marc i John mogą się mylić: kawa może mieć dalej ten sam smak, nie zmieniły się też percepcje kawy u obu mężczyzn, zmianie natomiast mogła ulec bądź to pamięć Marca i Johna, bądź ich wymagania smakowe.

Posługując się powyższym przykładem, Dennett przeprowadza następujące rozumowanie:

1. Załóżmy, że świadomość fenomenalna istnieje, tzn., iż rzeczywiście istnieją własności świadome naszych doznań.
2. Wobec tego istnieje taki fakt, co do którego Marc i John mogą się różnić.
3. Jeśli jednak istnieje świadomość fenomenalna, to musi być transparentna.
4. Tylko jednak ekspert (np. neurofizjolog), który zbadałby mózg Marca i Johna mógłby stwierdzić, czy ich pamięć, standardy smakowe oraz świadome doznania smakowe uległy zmianie, czy też nie.
5. Fakt, że nie możemy polegać na świadectwie Marca i Johna dowodzi, że świadomość fenomenalna nie jest transparentna.
6. Stąd (na podstawie 3 i 5) można wnosić, że świadomość fenomenalna nie istnieje.

Trudno zgodzić się, by rozumowanie Dennetta było konkluzywne. **P o p i e r w s z e**, jak argumentował Ned Block, pojęcie transparentności użyte w punktach 3 i 5 nie jest sprecyzowane, wobec czego nie może służyć za rozstrzygający argument przeciwko istnieniu świadomości fenomenalnej.³

P o d r u g i e, transparentność świadomości fenomenalnej zdaje się Dennett utożsamiać m. in. z nieomylnością i kompletnością pamięci, jest to jednak wymóg zbyt silny i nie broni go nikt, kto uznaje istnienie świadomości fenomenalnej; minimalny warunek transparentności świadomości fenomenalnej na poziomie percepcji polega wszak jedynie na tym, że coś spostrzegam i jestem tego faktu świadomy.

² Por. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown: Boston 1991; D. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Warszawa 1997. Stanowisko Dennetta i innych eliminatystów zostało szeroko i krytycznie omówione w książce C.P. Siewerta, *The Significance of Consciousness*, Princeton, New Jersey; Princeton University Press 1998.

³ Por. N. Block, *Consciousness*, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1994, s. 210-219.

P o t r z e c i e wreszcie, zakładając, że tylko neurofizjolog może stwierdzić, czy zaszły jakiegokolwiek zmiany w doznaniach, standardach smakowych bądź pamięci Marca i Johna, Dennett z góry wyklucza możliwość uprzywilejowanego dostępu podmiotu do własnych stanów świadomych, milcząco zakładając, że jedyna obiektywna wiedza o świadomości jest możliwa tylko z perspektywy badań neurofizjologicznych. W gruncie rzeczy więc Dennett już w punkcie wyjścia zakłada twierdzenie o subiektywnej iluzoryczności świadomości fenomenalnej. Nazywa ją zresztą niekiedy „tworem kulturowym”.

Inną, bardzo cenioną, tak przez P.M. Churchlanda, jak D. Dennetta, próbą uzasadnienia eliminatywizmu, jest teoria zaproponowana przez neurofizjologa A. Damasia.⁴ Zdaniem tego ostatniego jedynym sposobem poznania świadomości jest poznanie struktury i mechanizmów funkcjonowania mózgu; świadomość bowiem nie tylko odpowiada procesom biologicznym, lecz jest z nimi t o ż s a m a . Błędem jest przy tym potraktowanie intencjonalności (reprezentacji świata) jako istotowej cechy świadomości, nieodzowne bowiem dla tej ostatniej jest p o c z u c i e j a . W związku z tym zagadka świadomości sprowadza się, zdaniem Damasia, do dwu pytań:

1. jak tworzymy to, co można nazwać „filmem w mózgu”, czyli zintegrowaną i ujednoliczoną wielość wrażeń zmysłowych? oraz
2. jaki jest mechanizm automatycznego tworzenia się poczucia własności tego „filmu”, czyli poczucia własnej jaźni?

Problem pierwszy to problem ustalenia, jakie regiony mózgu odpowiadają poszczególnym wrażliom zmysłowym. Zdaniem Damasia istnieje ścisła zależność pomiędzy pojawieniem się jakiegoś stanu umysłowego a aktywnością pewnych obszarów mózgu, w związku z czym można rejestrować aktywność pojedynczych neuronów lub ich grup, odnosząc je do poszczególnych doznań, np. do percepcji koloru czerwonego czy linii zakrzywionej. Żmudne badania tego typu doprowadzić mogą w przyszłości do sporządzenia dokładnej mapy aktywności naszego mózgu, dzięki czemu będziemy wiedzieć, jakie części mózgu biorą udział w poszczególnych funkcjach umysłowych. Inaczej mówiąc, chodzi tu o identyfikację neuronalnego podłoża owego „filmu w mózgu”.

Według Damasia jednak badania nad mózgiem mogą też doprowadzić do wyjaśnienia zagadki powstania poczucia własnego ja. Mózg posiada bowiem olbrzymie zdolności do reprezentacji, dzięki czemu neurony na każdym poziomie naszego układu nerwowego odzwierciedlają zjawiska mające miejsce gdziekolwiek w organizmie. Komórki nerwowe to, jak określa je Damasio, kartografy samego organizmu i zdarzeń w nim zachodzących. Dzięki

⁴ Por. A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt Brace 1999; idem, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań 1999.

temu można powiedzieć, że mózg posiada niejako naturalną intencjonalność: bezpośrednio odzwierciedla strukturę oraz zmieniające się stany naszego organizmu, a pośrednio to, co istnieje poza organizmem. Poczucie ja, konkluduje Damasio, a więc istotny element świadomości, ma charakter biologiczny i zakorzenione jest w tych mechanizmach mózgu, dzięki którym odzwierciedla on stan całego organizmu. Samoświadomość jednak nie jest elementem osobnym i niezależnym, jakimś kartezyjańskim widzem obserwującym „film w mózgu”, lecz stanowi nieodłączną część owego filmu. Subiektywność świadomości jest, jak mówi Damasio, utkana z materiału map zmysłowych, czyli mózgowych odzwierciedleń organizmu i świata.

I ta jednak próba wyjaśnienia świadomości narażona jest na wiele trudności. Przede wszystkim (co podkreślają zresztą także P.M. Churchland i Dennett), nie jest koniecznym warunkiem świadomości posiadanie poczucia ja (a tym bardziej p o j ę c i a ja i zdolności odniesienia go do siebie). Jest to wymóg zbyt silny. Zdaniem N. Blocka, jeżeli nawet nasze fenomenalne stany świadome zawierają element egotycznej orientacji, to jednak nie on czyni je stanami świadomymi. Tym, co odróżnia stany świadome od nieświadomych, jest fakt, że ich doświadczam (nawet jeżeli nie jestem równocześnie, nawet horyzontalnie, świadomy odrębności swego ja).⁵

Co więcej, argumentacja zaprezentowana przez Damasia narażona jest na powtarzany od wielu lat zarzut T. Nagela i Joe Levine'a, a mianowicie, że wszelka redukcja umysłu do ciała jest bezużyteczna, jeżeli pomija subiektywność zjawisk mentalnych. Gdyby nawet udało się dowieść, że świadomość jest rzeczywiście identyczna z określonym procesem zachodzącym w mózgu (np. z procesami kwantowymi zachodzącymi w białkowych strukturach wnętrza neuronów, jak proponowali ostatnio S. Hameroff i R. Penrose), to nadal identyczność ta wymagałaby wyjaśnienia, my zaś nie wiedzielibyśmy, w jaki sposób ani dlaczego mózg generuje świadomość, a tym bardziej – co to znaczy być świadomym.⁶

Wprawdzie, jak argumentuje Chalmers, proponowany przez Damasio projekt mapy mózgu może nam pomóc w zrozumieniu fizjologicznego mechanizmu percepcji, emocji czy podejmowania decyzji, nie wyjaśnia jednak, na czym polega to, że jestem świadomy swoich emocji, percepcji czy podejmowanych decyzji. Inaczej mówiąc, badania neurofizjologiczne pozwalają opisać ściśle fizjologiczne korelaty zjawisk świadomych, nie wyjaśniają jednak istnienia świadomości jako takiej. Bez względu wszak

⁵ Por. cytowany wyżej artykuł N. Blocka *Consciousness*.

⁶ Por. T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?* Przeł. A. Romaniuk, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 5 (1996) 1 (17), s.129-141; T. Nagel, *Subiektywność i obiektywność*, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin 1995, s. 371-387; J. Levine, *Materialism and Qualia: the Explanatory Gap*, „Pacific Philosophical Quarterly”, 64 (1983), s. 354-361.

na to, jak wiele neurofizjolog będzie wiedzieć na temat procesów aktualnie zachodzących w moim mózgu, np., że jestem teraz znużony, zmęczony czy przerażony, to i tak nie będzie wiedział, co to dla mnie znaczy odczuwać ból, znużenie czy lęk.

Argument ten można zilustrować przykładem podanym przez Franka Jacksona. Wyobraźmy sobie neurofizjologa, który całe życie spędził w izolowanym, czarno-białym pomieszczeniu, nie widząc nigdy żadnego innego koloru. Posiada on wprawdzie pełną wiedzę na temat odróżniania przez mózg bodźców zmysłowych, zna zależności między długością fali a widzianym kolorem, sposoby przetwarzania przez mózg informacji o kolorach itd., nie zna jednak doznań towarzyszących widzeniu np. czerwieni czy zieleni. W związku z tym neurofizjolog ów nie będzie nigdy wiedział, co to znaczy widzieć kolor czerwony lub zielony.

Na argument ten starał się odpowiedzieć w roku 1996 w cytowanym wyżej artykule *The Rediscovery of Light* P.M. Churchland (tytułem nawiązując do znanej książki J. Searle'a *The Rediscovery of Mind*). Zdaniem Churchlanda, można odwołać się do przykładu ślepego fizyka, który wie wszystko o falach elektromagnetycznych, ich wewnętrznej strukturze oraz zachowaniach kauzalnych, nie zna jednak specyficznej własności światła, jaką jest jasność, dzięki której oświetla ono przedmioty. Zdaniem Churchlanda jednak nie mamy tu do czynienia z dwiema ontycznie różnymi rzeczami – falą elektromagnetyczną i jasnością, lecz z jednym fizycznym obiektem, poznawanym na dwa różne sposoby. Ślepy fizyk nie posiada wprawdzie wspólnego większości z nas percepcyjnego poznania jasności światła (a więc jego subiektywnego wrażenia, jakie w nas powoduje), posiada jednak obiektywną wiedzę na temat rzeczywistej natury światła. Analogicznie jest w przypadku neurofizjologa, który nie spostrzega kolorów; świadomość czerwieni czy zieleni bowiem nie jest osobnym obiektem wobec procesów fizjologicznych widzenia czerwieni czy zieleni, o których neurofizjolog posiada wiedzę obiektywną.

Odpowiedź Churchlanda nie jest jednak zadowalająca, nadal bowiem istnieje różnica pomiędzy wiedzą, na czym (w sensie fizjologicznym) polega ból a świadomym odczuwaniem bólu, pomiędzy wiedzą, na czym (w sensie fizjologicznym) polega widzenie koloru czerwonego a świadomym widzeniem czegoś czerwonego. Jak wskazywali J. Searle i Charles Siewert, u podstaw eliminatywizmu leży błędna metodologia badań nad świadomością. Churchland, Dennett czy Damasio uważają bowiem, iż jedyną rzetelną wiedzę na temat świadomości można uzyskać poprzez analizę procesów obiektywnych, to znaczy dostępnych każdemu kompetentnemu obserwatorowi z perspektywy trzeciej osoby. Założenie to jest jednak nad wyraz wątpliwe: zjawisko świadomości jest bowiem ze swej istoty subiektywne,

w związku z czym obiektywne metody neurofizjologii nie mogą być jedynym zasadnym sposobem jego badania. Jak dowodzi Siewert, świadomość trzeba analizować w perspektywie pierwszej osoby; ja znam wszak moje doświadczenia w taki sposób, w jaki nie znam i nie mogę znać cudzych doświadczeń, i tak, jak nikt inny nie zna i nie może znać m o i c h doświadczeń.⁷

Co więcej, jestem w stanie poznawać moje przeżycia również w sposób obiektywny, a więc na drodze obserwacji mojego zachowania (np. zarejestrowanego przez kamerę) bądź na drodze analizy wyników badań neurofizjologicznych prowadzonych nad moim mózgiem. Znaczy to, że mogę posiadać na temat swoich doświadczeń taką samą wiedzę, jaką posiadają o nich inni ludzie. Zarazem jednak moja wiedza o własnych doznaniach jest specyficzna, ja bowiem ich rzeczywiście bezpośrednio d o ś w i a d c z a m .

Poza tym, podkreśla Siewert, wyjaśnienie mojego uśmiechu czy ruchu ręki wyłącznie w terminach neurofizjologicznych będzie niekompletnym wyjaśnieniem mojego zachowania; neurofizjolog bowiem, który opisał wszystkie ruchy moich włókien nerwowych w mózgu, wciąż nie będzie wiedzieć, d l a c z e g o poruszyłem ręką lub d l a c z e g o się uśmiechnąłem. Tym samym jednak trudno zgodzić się z eliminatywistami, iż metody neurofizjologii to jedyny uprawniony model badań świadomości. Przeciwnie, analizując świadomość, nie można pominąć perspektywy pierwszej osoby. Zwłaszcza że sama nauka o mózgu zakłada świadomy podmiot, który ją uprawia i rozumie jej twierdzenia.

Na koniec wypada stwierdzić, iż postulowana przez P.M. Churchlanda eliminacja pojęcia świadomości (analogiczna do eliminacji pojęcia flogistonu) nie jest możliwa z tej prostej przyczyny, iż świadomości doświadczamy, flogistonu zaś empirycznie stwierdzić nie jesteśmy w stanie. Więcej, jak argumentował J. Searle, zjawisk świadomych nie da się zredukować do zjawisk fizycznych na wzór redukcji poczucia jasności światła (zjawisko) do fali elektromagnetycznej (rzeczywistość) czy wrażenia ciepła (zjawisko) do ruchu cząsteczek (rzeczywistość). Powodem jest (zdaniem J. Searle'a) to, iż w przypadku świadomości nie mamy do czynienia z dualizmem zjawiska (czy wyglądu) i głębszej rzeczywistości (jak to jest w przypadku percepcji wielu rzeczy materialnych), fenomenalna świadomość bowiem to zarazem zjawisko i rzeczywistość; inaczej mówiąc, świadomość nie jest subiektywnym poczuciem czegoś głębszego i różnego od tego, czego jest zjawiskiem.

Powyższe zarzuty wskazują, iż trudno jest obronić spójną redukcjonistyczną teorię świadomości czy to jako subiektywnej iluzji, czy to jako zjawiska identycznego z procesami zachodzącymi w mózgu. W tej sytuacji

⁷ Por. przywołaną w przypisie drugim książkę C.P. Siewerta *The Significance of Consciousness*.

należy poddać analizie nieredukcjonistyczne teorie świadomości, w myśl których jest ona zjawiskiem bazowym, niesprowadzalnym do zjawisk innego typu. Jedną z ważniejszych prób podjął w ostatnich latach D. J. Chalmers w książce *The Conscious Mind*.⁸

II. Zdaniem Chalmersa w badaniach nad świadomością należy odróżnić tzw. problemy łatwe i problemy trudne. Do problemów łatwych należy zaliczyć wszystkie problemy związane z projektowaną przez Damasio mapą mózgu, a więc m. in. pytania: jak odróżniamy bodźce i jak na nie reagujemy?; jaki jest przebieg procesu percepcji?; jak mózg integruje informacje pochodzące z wielu źródeł i jak ich używa do kontroli naszego zachowania?; jak człowiek potrafi werbalizować swoje stany wewnętrzne itd. Zdaniem Chalmersa problemy te, zwane problemami łatwymi, prędzej czy później, zostaną najprawdopodobniej rozwiązane przez neurofizjologię.

Problemy trudne jednakże wykraczają poza opis struktury i poszczególnych funkcji mózgu. Po ewentualnym bowiem wyjaśnieniu wszystkich procesów zachodzących w mózgu, pozostają bez odpowiedzi przynajmniej dwa pytania:

1. dlaczego wykonywaniu poszczególnych funkcji przez mózg towarzyszy poczucie świadomości? oraz
2. jak to się dzieje, że procesy fizyczne powodują powstanie przeżyć subiektywnych?

Zdaniem Chalmersa, doznanie świadomości, mimo iż w tajemniczy dla nas sposób powodowane przez mózg, jest daną podstawową, nieredukowalną do innych danych. Więcej, świadomość jest radykalnie subiektywna, w związku z czym mamy do niej dostęp jedynie w pierwszej osobie; świadomość innych jest nam w ten sposób niedostępna. Mimo to kompletna teoria świadomości, jako rzeczywistości ufundowanej na zjawiskach fizycznych, musi, zdaniem Chalmersa, zawierać dwa elementy:

1. prawa fizyki opisujące zachowanie się układów fizycznych (od niekończenie małych do kosmicznych) oraz
2. psychofizyczne prawa opisujące, w jaki sposób niektóre układy fizyczne są związane z doznaniem świadomości. Element pierwszy należy do dziedziny nauk fizykalnych, drugi – do filozoficznych badań nad świadomością; ostatecznym zaś celem teorii świadomości jest sformułowanie prostego i eleganckiego zbioru praw psychofizycznych, podobnego do zbioru elementarnych praw fizyki.

⁸ Por. D.J. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of Fundamental Theory*, Oxford University Press: New York 1996; por. też recenzję tej książki pióra T. Ciecierskiego, opublikowaną na łamach „Przeglądu Filozoficznego”, 9 (2000), nr 1 (33), s. 214-222.

W ustalaniu praw psychofizycznych musimy, zdaniem Chalmersa, oprzeć się na własnych doświadczeniach; możliwe jest to dlatego, że kiedy jesteśmy czegoś świadomi, to potrafimy na to w jakiś sposób zareagować i o tym mówić (działanie zaś i mowa są funkcjami fizycznymi). Zachodzi również zależność odwrotna: jeżeli jesteśmy w stanie mówić i działać w świetle jakiejś informacji, to jesteśmy wówczas świadomi. Nasza świadomość (*consciousness*) jest, zdaniem Chalmersa, nieodłącznie związana z przytomnością bądź czuwaniem (*awareness*), dzięki któremu informacja przetworzona w mózgu może się wyrazić poprzez procesy motoryczne (jak mowa czy ruchy ciała). Przytomność bowiem (lub czwanie) to fizyczny stan gotowości do percepcji bodźców i przetwarzania informacji (oraz wszelkie fizyczne procesy przetwarzania informacji zachodzące w danym stanie fizycznym).

Ponieważ przytomność czy czwanie (*awareness*) ma charakter fizyczny, świadomość zaś (*consciousness*) нефizyczny, możemy, zdaniem Chalmersa, sformułować pierwsze prawo psychofizyczne: tam, gdzie mamy do czynienia ze świadomością, tam jest również czwanie (i odwrotnie). Uszczegółowieniem tego prawa może być prawo strukturalnej korelacji: struktura doznania świadomego jest paralelna do struktury informacji istniejącej w czasie czuwania (i odwrotnie).

Innym prawem psychofizycznym może być, zdaniem Chalmersa, zasada organizacyjnej inwariantności; głosi ona, iż układy fizyczne o tym samym abstrakcyjnym schemacie będą generować takie same doznania świadome, niezależnie od tego, z jakiego materiału fizycznego zostały wykonane. Znaczy to, że gdyby interakcje pomiędzy neuronami konstytuującymi nasz mózg zostały odtworzone za pomocą np. krzemowych układów scalonych, to mielibyśmy do czynienia z takimi samymi doznaniem świadomymi. Jeżeli bowiem neurony i układy scalone mają te same funkcje, to można zastępować jedne z nich drugimi bez naruszenia charakteru towarzyszącej im świadomości.

Zdaniem Chalmersa wzajemna odpowiedniość stanów świadomych oraz stanów fizycznych pozwala je potraktować jako dwa różne aspekty informacji, stanowiącej, według słów Johna A. Wheelera, podstawową własność świata. Znaczy to, że wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z doznaniem świadomym, istnieje ono jako jeden z dwu aspektów stanu informacyjnego, którego drugi aspekt wbudowany jest w fizyczne procesy zachodzące w mózgu (lub innym systemie fizycznym, strukturalnie i funkcjonalnie zbliżonym do mózgu). Inaczej mówiąc, stan informacyjny to stan dwuaspektowy, mający zarazem aspekt fizyczny i świadomy.

Definiując świadomość jako aspekt stanów informacyjnych, te ostatnie można, zdaniem Chalmersa, pojąć bądź to bardziej liberalnie, bądź bardziej restryktywnie. W interpretacji liberalnej każdemu z nich przysługują

je aspekt doznaniowy (w związku z czym np. termostat nie posiada wprawdzie myśli, można mu jednak przypisać prymitywne odczucia). W interpretacji bardziej restryktywnej tylko niektóre stany informacyjne posiadać będą bardziej lub mniej złożone odczucia (zależnie od charakteru ich fizycznego podłoża).

Nie sposób nie dostrzec, iż, wbrew deklaracjom, teoria Chalmersa dotyczy jedynie tzw. łatwych problemów związanych ze świadomością, pomija zaś problemy trudne. Odkrycie wszak ewentualnych ścisłych praw psychofizycznych niewiele różniłoby się od postulowanej przez Damasio mapy mózgu, nawet jednak ustalenie wszystkich praw psychofizycznych nie zbliżyłoby nas do odpowiedzi na pytania trudne, a mianowicie – jak i dlaczego określony system fizyczny generuje świadomość. Na gruncie teorii Chalmersa pozostaje nam jedynie definicja funkcjonalna świadomości, iż pewne systemy, analogiczne do mózgu, generują doznania świadome. Inaczej mówiąc, teoria Chalmersa jest przykładem typowego na gruncie filozofii analitycznej funkcjonalizmu.

W tej sytuacji wypada nam poddać analizie kolejną z nieredukcjonistycznych teorii świadomości, mianowicie teorię myśli wyższego rzędu, której zwolennikami są David M. Armstrong, William G. Lycan i David Rosenthal.⁹ Autorzy ci nie tyle starają się podać definicję świadomości, ile określić, co czyni dany stan mentalny – stanem świadomym. Czynnikiem tym jest, zdaniem przywołanych autorów, fakt, iż dany stan stanowi przedmiot innego stanu mentalnego (tzw. myśli wyższego rzędu lub myśli drugiego stopnia). Armstrong ilustruje tę koncepcję przykładem kierowcy, który nie pamięta, w jaki sposób przejechał pewien odcinek drogi. Wprawdzie rozpoznawał znaki drogowe i tablice informacyjne, trafnie reagował na sygnalizację świetlną itd., posiadał więc, zdaniem Armstronga *m i n i m a l n ą ś w i a d o m o ś ć p e r c e p c y j n ą*, nie posiadał jednak *ś w i a d o m o ś c i i n t r o s p e k c y j n e j*, to znaczy nie był świadomy własnych percepcji ulicy, samochodu itd. Inaczej mówiąc, kierowca posiadał doświadczenia, nie posiadał jednak doświadczeń *ś w i a d o m y c h*, był bowiem pozbawiony myśli wyższego rzędu, czyli tego czynnika, który (w myśl omawianej teorii) czyni dany stan mentalny stanem świadomym.

Teoria ta spotkała się jednak z kilku poważnymi zarzutami.¹⁰ Przede wszystkim, jak argumentował Fred Dretske, istnieją pewne świadome różnice

⁹ Por. W. Lycan, *Consciousness*, The MIT Press; Cambridge, Massachusetts 1987; D. Rosenthal, *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies”, 49 (1986), s. 331-336; M. Tye, *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, Massachusetts, London; The MIT Press 1995.

¹⁰ Szczegółowa krytyka omawianej teorii świadomości zawarta jest m.in. w następujących dwu pracach: R.E. Aquila, *Consciousness as Higher-Order Thought: Two Objections*, „American Philosophical Quarterly”, 27 (1990) 1, s. 81-87; F. Dretske, *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Massachusetts; The MIT Press 1997.

w naszych doświadczeniach, których podmiot nie jest świadomy w sensie postulowanym przez omawianą teorię. Jeżeli np. w jednej chwili widzę 7 jabłek, myśląc jednak, że widzę ich 8, w następnej zaś chwili widzę 8 jabłek i myślę, że widzę ich 8, to wprawdzie w moim myśleniu na temat tego, co widzę, w obu przypadkach nie ma różnicy, w faktycznym widzeniu jednak różnica zachodzi (raz bowiem widzę 7, raz 8 jabłek). Można tym samym powiedzieć, zdaniem Dretskego, iż istnieje tu różnica w *d o ś w i a d c z e n i u*, chociaż nie ma różnicy w *m y ś l e n i u* na temat doświadczenia.

Na zarzut ten starał się odpowiedzieć Dennett, argumentując, że jeżeli nasze sądy na temat doświadczeń nie różnią się, to również nie różnią się owe doświadczenia. Zdaniem Dretskego jednak odpowiedź ta nie jest wystarczająca, ponieważ moje sądy, wypowiedzane na podstawie moich doświadczeń, nigdy nie oddają bogactwa tych ostatnich, w związku z czym nie mogą też stanowić warunku ich świadomości. Znaczący to, zdaniem Dretskego, iż warunkiem świadomości dowolnego stanu mentalnego nie musi być to, by stanowił on przedmiot jakiejś mojej myśli wyższego rzędu.

Co więcej, kontynuuje Dretske, gdyby omawiana teoria świadomości była słuszna, to musielibyśmy odmówić świadomości tak zwierzętom, jak i dzieciom przed trzecim rokiem życia, nie posiadają one bowiem pojęć myśli ani doświadczenia i nie są w stanie przedstawić sobie siebie jako odrębnych podmiotów myśli i doświadczeń. Skoro zaś tak, to nie mogą też mieć myśli wyższego rzędu o swoich doświadczeniach, warunkiem wszak posiadania myśli wyższego rzędu na temat jakiegoś doświadczenia jest posiadanie pojęcia tego doświadczenia. Zdaniem Dretskego, nie chodzi tu tylko o różnicę pomiędzy tym, co wie 2-latek i 6-latek, ale o to, czy ich doświadczenia są istotnie różne: pierwszego nieświadome, a drugiego świadome. Nie można tymczasem zakładać, że 2-latek jest pozbawiony świadomości tylko dlatego, że mniej wie na temat swoich doświadczeń.

Rosenthal odpowiadał na ten zarzut, iż myśl wchodząca tu w grę nie musi być zbyt złożona pojęciowo, wystarczy bowiem, by refleksyjnie odnosiła się do określonego doświadczenia jako swego obiektu. Trudno jednak zgodzić się z Rosenthalem, by było to możliwe bez jakiegoś, choćby elementarnego, pojęciowego przedstawienia obiektu owej myśli.

Co więcej, należy zauważyć, iż na gruncie omawianej teorii świadomość pojmowana jest reprezentacyjnie i aktowo, to znaczy, że warunkiem uświadomienia sobie pewnej czynności psychicznej (lub jej treści) jest zwrócenie na nią uwagi w postaci osobnego aktu świadomości (uczynienie jej obiektem refleksji). Tym samym jednak powstaje pytanie (formułowane wyraźnie, chociaż w odmiennym kontekście, przez E. Husserla czy R. Ingardena), pod jakimi warunkami mielibyśmy prawo uznać, że ów akt refleksji sam jest świadomy? Odpowiedź wydaje się prosta: jeżeli warunkiem

świadomości jakiejś czynności psychicznej jest uczynienie jej obiektem innej czynności psychicznej (myśli wyższego rzędu), to tak samo musi być w przypadku refleksji. Wówczas jednak pojawia się niebezpieczeństwo ciągu w nieskończoność: warunkiem bowiem świadomości kolejnych myśli wyższego rzędu będzie to, by one same stały się obiektami innych myśli wyższego stopnia. Celem uniknięcia grożącego tu niebezpieczeństwa należałoby odwołać się do jakiejś postaci świadomości nieaktowej jako warunku świadomości naszych przeżyć psychicznych (na wzór Ingardenowskiej intuicji przeżywania bądź znanej już scholastykom tzw. refleksji nieaktowej, towarzyszącej zwanej *reflexio in actu exercito* lub *conscientia concomitans*).

Co gorsza, jak wskazywał Dretske, na gruncie omawianej teorii świadomości niezupełnie wiadomo, co jest rzeczywistym obiektem myśli wyższego rzędu, stanowiącej warunek świadomości. Teoria ta jest wszak teorią materialistyczną, w myśl której każde nasze świadome doświadczenie zależy ostatecznie od zdarzeń zachodzących w mózgu. W związku z tym rodzi się pytanie, czy myśl wyższego rzędu, będąca warunkiem świadomości dowolnego stanu mentalnego, odnosi się do niego jako do zdarzenia neurofizjologicznego czy też jako do zdarzenia mentalnego?

Gdyby wchodziła w grę pierwsza ewentualność, to należałoby stwierdzić, że niezwykle rzadko (jeżeli w ogóle kiedykolwiek) bylibyśmy świadomi; jest przecież oczywiste, że niezwykle rzadko jesteśmy świadomi swoich doświadczeń **a k o o b i e k t y w n y c h p r o c e s ó w z a c h o d z ą c y c h w m ó z g u**. Co więcej, świadomość jakiegoś procesu mającego miejsce w mózgu (np. towarzyszącego podejmowaniu przez nas jakiejś trudnej, życiowej decyzji), nie jest bynajmniej świadomością naszego doświadczenia podejmowania decyzji tak, jak jest ono przez nas przeżywane, czyli jako zdarzenia **p s y c h i c z n e g o (a n i e f i z y c z n e g o) i s u b i e k t y w n e g o**.

Jeżeli natomiast w grę wchodzi druga ewentualność – myśl wyższego rzędu przedstawia nam nasze doświadczenie jako zjawisko psychiczne – to warunek refleksyjnego odniesienia do tegoż zjawiska (jako warunek jego świadomości) jest zdecydowanie za silny. Z doświadczenia wszak wiemy, że jesteśmy świadomi (choćby horyzontalnie) wielu naszych stanów mentalnych (a także samych siebie jako ich indywidualnego podmiotu), mimo iż nie stanowią one obiektu naszych pojęciowo określonych myśli czy osobnego aktu refleksji.

Na koniec wreszcie, jak podkreśla Dretske, nie sposób nie zauważyć, iż omawiana teoria pomija istotne znaczenie świadomości dla naszego życia. W myśl jej zasad bowiem jednakowo efektywne są procesy psychiczne, wtedy gdy jesteśmy ich świadomi, jak i wtedy, gdy nie jesteśmy ich świadomi (przykład z kierowcą). Funkcja świadomości zdaje się tu redukować do roli uświadomionej choroby w medycynie: niezależnie do tego,

czy jestem, czy też nie jestem świadomy toczącej mój organizm choroby, jej obiektywny przebieg jest taki sam. Tymczasem, jak dowodzi Dretske, najważniejszą funkcją świadomości jest to, że dzięki niej jesteśmy świadomi obiektów zewnętrznych względem nas (w najbardziej prymitywnej postaci – że wiemy, gdzie znajdują się przyjazne, a gdzie wrogie nam elementy środowiska), w związku z czym możemy planować nasze działania. Inaczej mówiąc, dzięki funkcji reprezentowania świata świadomość staje się jednym z najskuteczniejszych narzędzi naszego działania w świecie.

Tym sposobem doszliśmy do kolejnej teorii świadomości, mianowicie do teorii intencjonalnej, którą na gruncie filozofii analitycznej najpełniej rozwinął J. Searle.¹¹ Zdaniem Searle'a świadomość ma charakter biologiczny, stanowi bowiem własność wyższego rzędu naszego mózgu, własność jednak nieredukowalną do procesów zachodzących w mózgu. Znaczy to, że pomimo biologicznego charakteru świadomość należy traktować jako bazowe i nieredukowalne do innych zjawisko mentalne, wewnętrzne.

Zdaniem Searle'a, świadomość jest czynnikiem centralnym dla naszego życia mentalnego, co oznacza, że nie można badać żadnych zjawisk mentalnych (ani konstruować ich pojęć), nie odnosząc ich wprost lub pośrednio do świadomości. Jest tak również w przypadku stanów nieświadomych, które (według Searle'a) najlepiej definiować jako stany potencjalnie świadome.

Zdaniem Searle'a, świadomości nie da się zdefiniować ani przez podanie warunków koniecznych czy wystarczających, ani tym bardziej przez podanie rodzaju i różnicy gatunkowej. Każda próba podania definicji świadomości narażona będzie na zarzut błędnego koła; o świadomości można jedynie powiedzieć, że jest czymś analogicznym do dwupołożeniowego przełącznika: albo system jest świadomy, albo nie. Jeżeli zaś system posiada świadomość, to – jak mówi Searle – działa na zasadzie opornika nastawczego, istnieje bowiem wiele różnych stopni i poziomów świadomości.

Świadomość można jednak próbować zrozumieć przez wskazanie na jej własności strukturalne, do których, zdaniem Searle'a, należą: o g r a n i c z o - n a l i c z b a m o d a l n o ś c i (takich, jak wrażenia zmysłowe, emocje itp.); jedność (horyzontalna i wertykalna), dzięki której stany świadome stanowią części jednolitej sekwencji; p o s t a c i o w a s t r u k t u r a d o ś w i a d - c z e n i a (figura – tło); s t r u k t u r a c e n t r u m – p e r y f e r i e (zawsze coś jest w centrum, a coś na peryferiach naszej uwagi); w y l e w a n i e (stan świadomości posiada potencjalnie nieskończoną ilość odniesień, w związ-

¹¹ Por. J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, przeł. J. Bobryk, Warszawa 1995; J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999; J. Kloch, *Świadomość komputerów? Argument „Chińskiego Pokoju” w krytyce mocnej wersji sztucznej inteligencji według Johna Searle'a*, Tarnów 1996; R. Ziemińska, *Johna R. Searle'a filozofia umysłu*, „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 21 (1996), s. 327-331.

ku z czym np. próba opisu tego, co aktualnie widzę, szłaby praktycznie w nieskończoność); przyjemność i przykrość jako graniczne jakości każdego stanu oraz – co najważniejsze – intencjonalność i subiektywność.

Intencjonalność oznacza ukierunkowanie na przedmiot, czyli fakt, iż nie ma świadomości jako takiej, lecz zawsze świadomość czegoś. Nie każdy jednak stan świadomości jest, zdaniem Searle'a, stanem intencjonalnym; są nimi tylko te, które reprezentują coś poza samymi sobą. Z tego powodu nastroje lub ból, jako nie reprezentujące niczego poza sobą, nie mają charakteru intencjonalnego. Jak podkreśla Searle, warunkiem świadomości nie musi być aktualna samoświadomość podmiotu jako odrębnego ja; przeciwnie, warunkiem tym jest po prostu bycie świadomym czegoś, a więc odniesienie do przedmiotu. Podstawową zresztą funkcją świadomości jest reprezentowanie świata, a poprzez to – porządkowanie relacji pomiędzy organizmem a jego środowiskiem.

Istotnym elementem świadomości jest wreszcie subiektywność, czyli cecha, której nie posiadają żadne inne zjawiska biologiczne. Według Searle'a subiektywności nie należy jednak rozumieć w sensie epistemologicznym, jako np. osobistych preferencji dla akceptacji pewnych sądów; przeciwnie, subiektywność świadomości ma charakter ontologiczny, co oznacza, że doznania świadome są dostępne w inny sposób podmiotowi je posiadającemu, w inny zaś – zewnętrznym obserwatorom. Stan świadomy jest zawsze czyjś, jest stanem jakiegoś podmiotu, który dzięki temu posiada doń uprzywilejowany dostęp poznawczy. Jak mówi Searle, ontologia świadomości jest nieredukowalnie ontologią pierwszej a nie trzeciej osoby; inaczej mówiąc, w perspektywie poznania obiektywnego nie jest możliwy żaden wiarygodny wgląd w naturę świadomości. Znaczy to, że subiektywności nie możemy uznać za element naszego obrazu świata, lecz za jego warunek i założenie; jest ona wszak, jak mówi Searle, samym obrazowaniem świata.

Uprzywilejowany dostęp do naszej subiektywności nie oznacza, że posiadana przez każdego z nas wiedza o własnych stanach świadomych jest nieomylna (niekorygowalna). Przeciwnie, może się zdarzyć, że zbłądzimy w ocenie naszych stanów mentalnych, biorąc np. chwilowe zauroczenie jakąś osobą za miłość do niej; podobnie też mogą zdarzyć się sytuacje, kiedy inne osoby lepiej dostrzegają nasze znużenie lub gniew, niż my sami. Mimo to perspektywa pierwszej osoby jest perspektywą uprzywilejowaną, pozwala nam bowiem wprost i bezpośrednio doświadczać naszych własnych stanów mentalnych, co dla obserwatorów zewnętrznych jest niemożliwe.

Zaprezentowana wykładnia stanowi niewątpliwie ważny i najtrafniejszy z zaprezentowanych w obecnym artykule wglądów w naturę świadomości.

Mimo to nie jest ona wolna od trudności podnoszonej już w odniesieniu do wcześniej omawianych teorii; w koncepcji Searle'a brak mianowicie odpowiedzi na pytanie, jak i dla czego mózg generuje świadomość? Searle zdaje się traktować to pytanie jako problem pozorny, określa wszak świadomość mianem naturalnej własności mózgu; według jego słów mózg generuje świadomość (jako swoją własność wyższego rzędu) równie naturalnie, jak określone układy cząsteczek generują stan ciekły lub stały. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, iż odpowiedź ta raczej omija problem biologicznej genezy świadomości (i jej korelacji z tym, co fizyczne) aniżeli go rozwiązuje.

Alternatywą dla fizykalistycznych teorii świadomości mogłaby być jakaś forma dualizmu, zwłaszcza dualizmu substancji, w myśl którego niematerialna świadomość posiada niematerialny i niezależny od ciała podmiot. Stanowiska tego, wyjątkowo dziś w filozofii umysłu niemodnego, bronią Richard G. Swinburne i John Foster.¹² Dualizm jednakże też nie jest wolny od pewnych trudności; wprawdzie eliminuje problem tajemniczego generowania świadomości przez mózg, rodzi jednak, po pierwsze, pytanie o możliwość spójnego pojęcia autonomicznej względem ciała substancji niefizycznej, oraz, po drugie, pytanie o możliwość wzajemnego oddziaływania pomiędzy tym, co mentalne (i świadome) a tym, co fizyczne. Z tego powodu trudno uznać, by problem relacji świadomości do ciała został na gruncie dualizmu zadowalająco rozwiązany.

Jak widać, również teorie nieredukcjonistyczne nie są wolne od trudności: te, które upatrują źródła świadomości w zjawiskach fizycznych (biologicznych) nie potrafią wyjaśnić, jak to, co fizyczne jest w stanie generować świadomość, dualizm zaś narażony jest na trudności związane ze spójnym pojęciem niematerialnego podmiotu świadomości oraz tajemniczej interakcji pomiędzy tym, co fizyczne a świadomością. Wszystko to skłania niektórych filozofów (jak T. Nagel czy C. McGinn) do tezy, iż świadomość jest tajemnicą. Jak mówi Nagel, bez świadomości problem umysłu jest mało ciekawy, ze świadomością – jest beznadziejny. Zdaniem Nagela brak nam bowiem odpowiednich pojęć dla zrozumienia świadomości, według McGinna zaś brak nam jakiegoś *nexus psychophysicus*, który pozwoliłby na odwołanie tajemniczych powiązań pomiędzy tym, co mentalne (zwłaszcza świadomością) a tym, co fizyczne. Obaj filozofowie sugerują, że trudności związane z wyjaśnieniem świadomości nie mają natury faktycznej, lecz zasadniczą:

¹² Por. R.G. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Revised Edition. Clarendon Press, Oxford 1997; idem, *Zagadnienie duszy*, przeł. R. i I. Ziemiński, Seria: Wykłady Filozoficzne Komisji Filozofii BTN, pod red. G.A. Dominiaka, Bydgoszcz 1999; J. Foster, *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, Routledge: London, New York 1991. Pewnej złagodzonej (niesubstancjalistycznej) wersji dualizmu na gruncie polskim najlepiej broni S. Judycki w książce *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin 1995.

wynikają nie tyle z naszych ograniczeń poznawczych, ile z samej natury świadomości. Zdaniem z kolei N. Blocka, zagadnienie świadomości nie jest aż tak beznadziejne, jak sugerują Nagel i McGinn; będzie ono mogło jednak znaleźć rozwiązanie dopiero wtedy, gdy uda się stworzyć odpowiedni program badawczy dotyczący świadomości, program, którego wciąż nam brak. Tak czy inaczej jednak problem świadomości jawi się jako jedna z największych zagadek kosmosu. Paradoksalnie mówiąc, jedną z największych tajemnic dla ludzkiej świadomości zdaje się być sama świadomość.