

**Stanisław Judycki**

### **Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego\***

Rodzaje argumentów - Ograniczenia - Argument modalny - Argument z nieograniczonej plastyczności umysłu - Argument z niemożliwości mechanicznej interpretacji treści mentalnych - Argument z istnienia wiedzy koniecznej - Argument z jedności świadomości - Argument ze zmienności i zastępowania - Argument z niemożliwości redukcji własności mentalnych - Argumentacja na podstawie doświadczenia wewnętrznego - Dualizm hylemorficzny i kartezyjański - Zagadnienia eschatologiczne - Rozwiązanie niektórych trudności

#### **RODZAJE ARGUMENTÓW**

Tekst poniższy analizuje argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego, to znaczy stanowiska filozoficznego, zgodnie z którym człowiek jest istotą złożoną z dwóch czynników, to znaczy z ciała i z niematerialnej duszy. Rezultat tej argumentacji można streścić następująco: istnieją poważne argumenty na rzecz dualizmu i jednocześnie przeciwko materializmowi, lecz nie istnieje żaden doniosły argument na rzecz materializmu, a stąd trudno jest zrozumieć, dlaczego ktokolwiek miałby chcieć być materialistą?

Chodzi tu o argumenty filozoficzne, tj. argumenty 'czysto' rozumowe, a więc takie, które nie odwołują się do żadnych treści z zakresu objawionych treści religijnych. Nie są też brane pod uwagę tzw. argumenty empiryczne, przez co rozumie się różnego rodzaju osobliwe doświadczenia ludzi, którzy doznali śmierci klinicznej, czy też doświadczenia i eksperymenty z zakresu tzw. zjawisk paranormalnych. W porównaniu z religijnymi treściami dotyczącymi istnienia niematerialnego czynnika w bycie ludzkim analiza filozoficzna posiada tę zaletę, że stanowi niezależne źródło mogące potwierdzać niektóre z przekonań religijnych, natomiast w kontraście do wspomnianych argumentów empirycznych, które ze względu na uwikłanie w wiele niejasnych czynników nigdy nie są rzeczywiście przekonujące, analiza filozoficzna wykazuje zaletę bezstronności i swoistej pewności.

Argumenty na rzecz istnienia czynnika niematerialnego w człowieku (duszy) można podzielić w dwa rodzaje: argumenty wykazujące niemożliwość czysto fizycznego wyjaśnienia sposobu działania świadomego umysłu ludzkiego oraz argumenty odwołujące się do doświadczenia wewnętrznego. Do żadnego z tych dwóch rodzajów argumentacji nie da się zaliczyć tzw. argument modalnego, któremu z tego względu należy przypisać osobne miejsce. Chociaż większość poniżej przedstawionych argumentów ma charakter modalny, to znaczy odwołuje się do takich pojęć, jak możliwość, niemożliwość i konieczność, to tzw. argument modalny zasługuje na specjalne wyróżnienie, gdyż odwołuje się do 'czystej', to znaczy do logicznej możliwości bezcielesnego istnienia. Wśród argumentów

---

\* Tekst ten został opublikowany w: B. Wójcik (red.), *Umysł i religia (Quaestiones ad disputandum 8)*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej: *Biblos* 2006, s. 51-99. W porównaniu z moimi wcześniejszymi publikacjami na ten temat (m.in. *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004; *Dusza i doświadczenie wewnętrzne. Fragment analizy*, „Znak”, (2) 2006, s. 81-94) tekst ten zawiera nie tylko nową systematyzację i opracowanie omawianych problemów, lecz także nowe argumenty, mimo że wykorzystuje pewne fragmenty prac wcześniej drukowanych.

pierwszej grupy zostaną przedstawione: argument z nieograniczonej plastyczności umysłu, argument z niemożliwości mechanicznej interpretacji treści mentalnych, argument z istnienia wiedzy koniecznej, argument z jedności świadomości, argument zmienności i zastępowania oraz argument z niemożliwości redukcji własności mentalnych.

W ramach pierwszej grupy argumentów z niemożliwości czysto fizycznego wytłumaczenia wielu zjawisk umysłowych wnioskuje się o istnieniu czynnika pozafizycznego, lecz nie pokazuje się bliżej, jakie cechy posiada ten pozafizyczny czynnik, a w szczególności, czy jest on przedmiotem naszego bezpośredniego doświadczenia (samoświadomości). Stwierdza się tu wyłącznie, że musi istnieć pewien pozafizyczny czynnik, ale uznaje się, że wcale nie musimy mieć do niego żadnego bezpośredniego dostępu. W obrębie tego podejścia pojawia się niekiedy formuła, że dusza ludzka nie jest bezpośrednio dana w doświadczeniu, lecz że jest tzw. pojęciem teoretycznym, to znaczy pojęciem wprowadzanym po to, aby wyjaśnić to, co jest bezpośrednio dane. Musimy założyć istnienie takiego czynnika, podobnie jak dla wyjaśnienia bezpośrednio obserwowalnych zjawisk w sferze fizycznej przyjmujemy istnienie cząstek elementarnych, które nie są czymś danym bezpośrednio.

Sadzę jednak, że dusza ludzka jest czymś bezpośrednio danym, a stąd, że nie jest wyłącznie 'pojęciem teoretycznym', a w celu potwierdzenia tej tezy przedstawiam drugą grupę argumentów, odwołującą się do danych doświadczenia wewnętrznego. Zostaną tu poruszone takie zagadnienia jak: doświadczenie bycia podmiotem stanów świadomych oraz podmiotem działania, doświadczenie pozaprzestrzenności, atemporalności oraz substancjalności podmiotu. W dalszym ciągu przedmiotem analizy będzie dualizm hylemorficzny św. Tomasza z Akwinu oraz tzw. dualizm kartezjański, jak również zostaną poruszone zagadnienia eschatologiczne, a w tym problem istnienia duszy po rozpadzie ciała (*anima separata*), zagadnienia dotyczące śmierci i tzw. metafizycznych narodzin oraz problem czasu. Końcowy paragraf podejmuje dyskusję z zarzutami, które są najczęściej stawiane dualizmowi antropologicznemu.

#### OGRANICZENIA

Zanim będzie można przejść do bliższego przedstawienia wymienionych powyżej dróg argumentacyjnych, trzeba zwrócić uwagę na istotne ograniczenia dyskusji filozoficznej na ten temat.

Stanowiska dualistyczne dzieli się dzisiaj na dwa rodzaje. Dualizm absolutny, zgodnie z którym człowiek jest niematerialną duszą, a istnienie duszy w ciele jest czymś negatywnym i przejściowym. Jako wzorcowego reprezentanta tego poglądu w ramach filozofii zachodniej podaje się Platona. Dualizm kompozycyjny (m.in. św. Tomasz z Akwinu), gdzie człowiek jest istotą złożoną z ciała i z niematerialnej duszy, a istnienie duszy po odłączeniu od ciała jest czymś negatywnym i przejściowym, gdyż ostatecznym jej celem jest ponowne połączenie się z ciałem, czyli - w języku religii chrześcijańskiej - zmartwychwstanie. Ten drugi pogląd reprezentowało wielu przedstawicieli filozofii wieków średnich i jest on oficjalnym poglądem filozofii chrześcijańskiej. Tutaj zasadniczo kwestia dwóch rodzajów dualizmu nie będzie brana pod uwagę, chociażby z tego względu, że cały ciężar współczesnej dyskusji dotyczy możliwości wykazania, że dusza, jako czynnik pozafizyczny w człowieku, istnieje. Możliwość i rzeczywistość duszy negują różne

odmiany materializmu. W kontekście tej zasadniczej kwestii, sprawą dalszej wagi jest opozycja pomiędzy dualizmem absolutnym i dualizmem kompozycyjnym.

Od argumentacji filozoficznej zmierzającej do uzasadnienia dualizmu nie należy oczekiwać, że odpowie na wszystkie trudności, które w jej ramach powstają. Trudności w wyjaśnianiu zjawisk mentalnych mają także koncepcje przeciwne, to znaczy koncepcje materialistyczne, jak również współczesne nauki przyrodnicze nie posiadają odpowiedzi na bardzo wiele istotnych pytań w tej dziedzinie. Twierdząc że istnieje niematerialny czynnik w człowieku, nie jesteśmy automatycznie zobligowani do podania, jak ten czynnik jest związany z ciałem, ze świadomością itd., ponieważ także zwolennik materializmu nie dysponuje odpowiedzią na pytanie, jak świadomość powstaje w wyniku procesów dokonujących się w systemie nerwowym i w mózgu człowieka. Zwolennicy materializmu dość często jednak sugerują, że przyszłe badania przyrodnicze rozwiążą wszystkie te trudności. Wcale jednak tak nie musi się stać, nie jest bowiem wykluczone, że przyszłe badania przyrodnicze będą musiały uznać, że 'rdzeń' funkcjonowania umysłu ludzkiego jest tak samo niewyjaśnialny, jak niewyjaśnialne jest środkami nauk przyrodniczych istnienie cząstek elementarnych w fizycznym uniwersum. Sama 'pusta' sugestia, że w przyszłości będzie to możliwe, nie jest właściwie żadnym argumentem, lecz tylko 'pobożnym życzeniem' (choć w kontekście tej dyskusji to ostatnie określenie nie jest być może najwłaściwsze).

Następne ograniczenie polega na tym, że zwolennik dualizmu poprzez same argumenty na rzecz swojego stanowiska nie rozwiązuje jeszcze wielu innych, implikowanych przez nie problemów, a więc na przykład problemu podstaw tożsamości osobowej i jej relacji do pamięci, problemu indywidualności duszy, zagadnienia relacji pomiędzy duszą a świadomością i samoświadomością. Nie można jednak wymagać, aby dyskutując kwestię zasadniczą, niejako automatycznie, rozwiązywać wiele innych problemów z nią związanych. Co więcej, wydaje się, że wiele zagadnień implikowanych przez dualizm nie może zostać rozstrzygniętych w obrębie analizy czysto filozoficznej. Zagadnienia te są jednak doniosłe same w sobie, jak również są potocznie kojarzone z pojęciem duszy ludzkiej, dlatego w pewnej mierze zostaną tu wzięte pod uwagę. Ten bardziej spekulatywny i bardziej zaangażowany teologicznie fragment poniższego tekstu został zamierzony jako uzupełnienie analizy filozoficznej.

#### ARGUMENT MODALNY

Za niejako główny 'napęd' dyskusji na temat istnienia duszy należy uznać daną bezpośrednio, radykalną, jak się niekiedy mówi, kategoryjną różnicę pomiędzy funkcjami umysłu a funkcjami mózgu (ciała). Czy można jakoś zrozumieć, w jaki sposób funkcjonowanie ciała i mózgu ludzkiego prowadzi do powstania świadomości i samoświadomości, do pojawienia się fenomenu rozumu i racjonalności, wolnej woli itd. W końcu przecież nie widać żadnej sprzeczności w wyobrażeniu sobie mózgu funkcjonującego jako struktura czysto biologiczna, której jednolite działanie nie prowadziłoby do wytworzenia całego bogactwa życia umysłowego człowieka. Taki mózg byłby niejako 'niemą mentalnie' maszyną biologiczną, istniejącą i żyjącą jak roślina. Istnieje też możliwość odwrotna, a mianowicie można sobie wyobrazić, że nasze świadome życie mentalne w jakiejś mierze mogłoby się realizować bez udziału mózgu. Te drugie przypuszczenie Kartezjusz uważał za rodzaj argumentu na rzecz istnienia duszy, a w związku z

tym, że odwoływał się tu do pojęcia możliwości, które jest jednym z tzw. pojęć modalnych - możliwość, niemożliwość, konieczność - to jego argumentację na ten temat określa się współcześnie mianem argumentu modalnego.

I chociaż może (a raczej na pewno - jak to później powiem) posiadam ciało, które jest ze mną bardzo ściśle związane, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja sam jestem czymś różnym od mojego ciała i bez niego mogę istnieć - ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciągłej, a nie myślącej.<sup>1</sup>

Według Kartezjusza świadomy umysł ludzki mógłby istnieć nawet wtedy, gdyby zniszczeniu uległo nasze ciało. Jest to logicznie możliwe. Logiczna możliwość oznacza tu, że w takim przypuszczeniu nie pojawia się żaden rodzaj wewnętrznej sprzeczności, to znaczy nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że będę mógł istnieć nawet po rozpadzie mojego ciała.<sup>2</sup> Sprzeczne wewnętrznie jest natomiast na przykład zdanie stwierdzające, że pewien przedmiot porusza się z szybkością większą od szybkości światła i że jednocześnie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła. Mogę stracić rękę, lecz nadal będę tą samą osobą, a argument ten rozszerza tę drogę myślową i wskazuje, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, że mogę istnieć nawet po utracie całego mojego ciała. Jeżeli więc jest logicznie możliwe, że mogę istnieć po rozpadzie mojego ciała, to już teraz musi istnieć taki mój niematerialny składnik, który gwarantuje moje przetrwanie. Tym składnikiem jest moja dusza. Należy dodać, że siłą przekonywającą tego argumentu znajduje się nie tylko w braku sprzeczności logicznej, lecz także w tym, iż gdy weźmiemy pod uwagę nasze życie umysłowe jako takie, to jego związek z ciałem (mózgiem) jest tylko czymś faktycznym, a nie czymś, co należy do istoty mentalności: ból, radość, treść mentalna, jaką jest myśl o twierdzeniu Pitagorasa itd., wzięte same w sobie, nie zwierają żadnych odniesień do ciała jako takiego, do komórek nerwowych itp.

Przynajmniej z dwóch powodów argument modalny może wydać się niektórym osobom zbyt słaby. Po pierwsze, istnieją tacy, którzy mogą powiedzieć, że nie widzą żadnej sprzeczności logicznej w tym, że są wyłącznie pewnymi przedmiotami rozciągłymi przestrzennie, a więc że są pewnym rodzajem ciała, zbiorem komórek itp. Po drugie, odwołanie się do logicznej możliwości, czyli do braku wewnętrznej sprzeczności pomyślenia, że mogę istnieć po rozpadzie mojego ciała, może spotkać się z zarzutem, że z tego, iż coś jest możliwe logicznie, nie wynika, że to coś ma miejsce w rzeczywistości. W końcu przecież nie jest czymś wewnętrznie sprzecznym, że to właśnie mózg może być wyłączną podstawą mojego umysłu i że wraz z jego rozpadem również i ja całkowicie przestanę istnieć. Aby uzasadnić tezę o istnieniu duszy niezależnej od ciała, potrzebna jest dalsza analiza, analiza odwołująca się do bezpośrednio danych właściwości

<sup>1</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem*, tłum. M. Ajdukiewicz/K. Ajdukiewicz/S. Swieżawski/I. Dąbbska, Warszawa: PWN 1958, *Medytacja VI*, s. 105.

<sup>2</sup> Na temat współczesnej wersji tego argumentu por. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press 1997 i R. Swinburne, *Ciało i dusza*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), s. 229-234. Na temat krytyki argumentacji Swinburne’a por. D.W. Zimmerman, *Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul*, [w:] „American Philosophical Quarterly” 3(1991), s. 217-223.

naszego świadomego umysłu, która ukazałaby, iż mamy do dyspozycji dane świadczące o niezależności duszy od ciała, a więc że nie tylko zachodzi logiczna możliwość mojego istnienia po rozpadzie ciała, lecz także, że taka możliwość jest również możliwością empiryczną, to znaczy posiada 'osadzenie' w bezpośrednio danych własnościach świadomego umysłu.

#### ARGUMENT Z NIEOGRANICZONEJ PLASTYCZNOŚCI UMYŚLU

Jednym z podstawowych argumentów na rzecz istnienia duszy jako niematerialnego czynnika, organizującego życie umysłowe człowieka, było to, że wyższe funkcje ludzkiego umysłu nie dadzą się wyjaśnić przez odwołanie się do materii. Umysł nasz może 'stać się wszystkim', to znaczy dysponuje praktycznie nieskończoną plastycznością przyjmowania każdego rodzaju przedmiotów, a to byłoby niemożliwe, gdyby sam był jakimś rodzajem struktury materialnej. Teza, że dusza (umysł) może stać się wszystkim (*anima quodammodo est omnia*) znajduje się już u Arystotelesa.<sup>3</sup> Przedmiotem argumentacji nie jest tu niemożliwość wyjaśnienia funkcjonowania świadomości, szczególnie zaś jej jedności, za pomocą odwołania się do tego, co fizyczne, lecz argument ten koncentruje się na niemożliwości wyjaśnienia za pomocą terminów fizycznych praktycznie nieskończonej plastyczności ludzkiego umysłu oraz zdolności umysłu do operowania ogółem (pojęciami).

Aby właściwie uchwycić sens tego argumentu, należy wziąć pod uwagę to, że zwolennik materializmu, jeśli chce być konsekwentnym materialistą, musi twierdzić, że własności umysłu są identyczne z własnościami mózgu. Argument z nieograniczonej plastyczności stwierdza natomiast, że gdyby tak było, to samej materii należałoby przypisać cechy mentalne. Wtedy jednak trzeba byłoby przyjąć, że gdy na przykład widzimy cytrynę, to stany naszego mózgu są żółte, albo że gdy jesteśmy przekonani, że Warszawa jest stolicą Polski, to przekonanie to posiada określoną temperaturę, bo przecież stany naszego mózgu posiadają pewną temperaturę.

Zwolennicy stanowiska stwierdzającego identyczność stanów mózgu i stanów umysłu próbują odpowiadać, że według nich nie istnieją żadne obiekty czysto mentalne, istnieją natomiast wyłącznie doświadczenia swoistego rodzaju. Nie istnieje więc żółtość jako obiekt mentalny w mózgu, w mózgu realizują się tylko procesy doświadczenia żółtości, a stąd też nie trzeba przyjmować, że w trakcie obserwacji cytryny nasz mózg staje się żółty. Przekonanie, że Warszawa jest stolicą Polski, nie ma żadnej określonej temperatury, ponieważ identyczność nie dotyczy obiektów naszych przekonań, ogranicza się ona tylko do tego, że stan bycia przekonanym, że Warszawa jest stolicą Polski, jest stanem mózgu. Jeżeli nawet trzeba uznać za absurdalną tezę, że obiekty przekonań posiadają określoną temperaturę, to nie jest absurdalne powiedzenie, że akty spełniania przekonań, jako stany mózgu, posiadają określoną temperaturę.

Należy jednak sądzić, że te odpowiedzi ze strony zwolenników materializmu są zupełnie wystarczające, gdyż ostatecznie muszą oni uznać, że mózg, poznając jakąkolwiek rzecz, staje się rzeczą, którą poznaje, a nie da się w jakikolwiek sensowny sposób przypuścić, że nasz mózg staje się na przykład treścią twierdzenia Pitagorasa wtedy, gdy o tym twierdzeniu myślimy. Można też zapytać, co to znaczy, że w mózgu są tylko procesy doświadczenia żółtości

<sup>3</sup> *De anima*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1972, 431b.

cytryny, lecz on sam nie jest żółty, bo przecież stany doświadczania żółtości czegoś muszą się różnić od stanów doświadczania czerwoności czegoś innego, co więc może różnicować te dwa stany, jeżeli nie to, że w pierwszym przypadku mózg musiałby stawać się żółty, a w drugim czerwony. Oczywiście, dualista nie twierdzi, że dusza ludzka staje się żółta lub czerwona w trakcie doświadczania przedmiotów o tych kolorach, twierdzi natomiast, że takie doświadczenia są faktem, którego nie da się wyjaśnić przez odwołanie się wyłącznie do materii i jej własności.

#### ARGUMENT Z NIEMOŻLIWOŚCI MECHANICZNEJ INTERPRETACJI TREŚCI MENTALNYCH

Mianem 'argumentu z niemożliwości mechanicznej interpretacji treści mentalnych' można nazwać rozumowanie, które dotyczy niemożliwości przypuszczenia, że jakakolwiek struktura materialna może myśleć, to znaczy operować znaczącymi (treściami semantycznymi). Wyrażną formułę tego argumentu znajdujemy u G.W. Leibniza, gdy pisze on w następujący sposób:

Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wytłumaczyć racjami mechanicznymi, tzn. przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła, miewała postrzeżenia, będzie można pomyśleć ją, z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można było do niej wejść jak do młyna. Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu jej tylko części, które popychają się wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w maszynie.<sup>4</sup>

Wprawdzie Leibniz mówił o bezsensowności poszukiwania w jakiegokolwiek maszynie spostrzeżeń, lecz argument z niemożliwości tym bardziej dotyczy operowania abstrakcyjnymi strukturami treściowymi, czyli myślenia. Jeżeli przyjmiemy, iż pojedyncze elektrony i kwarki, z których składa się nasz mózg, nie są w stanie myśleć - czego żaden zwolennik materializmu nie uznaje - to również i wszystko, co powstaje w efekcie mechanicznych oddziaływań pomiędzy tymi podstawowymi składnikami materii, również nie może być w stanie wytworzyć choćby najskromniejszej myśli. W dalszym kroku rozumowania należy przyjąć, że jeżeli żadna struktura materialna nie jest w stanie myśleć, to zdolność do myślenia musi być własnością prostej substancji o charakterze duchowym (duszy). Natychmiast jednak spotykamy się z reakcją ze strony materialistów twierdzących, że fakt olbrzymiej komplikacji mózgu czyni możliwym 'myślenie mózgowe'.

Od czasu, gdy w wyniku badań empirycznych stwierdzono, że mózg ludzki stanowi ogromnie skomplikowany twór, na który składają się miliardy komórek i możliwych połączeń pomiędzy nimi, reprezentanci stanowiska materialistycznego używają tego faktu jako argumentu na poparcie swojej tezy. Jeżeli ktoś próbuje twierdzić, że identyczność pomiędzy umysłem a mózgiem przeczy plastyczności, wyrafinowaniu i racjonalności zachowania się człowieka, to ten zarzut jest natychmiast paraliżowany napomnieniem w rodzaju: „Powinien Pan się wstydić -

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne* (red. S. Cichowicz), Warszawa: PWN 1969, s. 300.

za wszystko, co dzieje się w Pańskim umyśle odpowiedzialna jest tylko i wyłącznie ogromna ilość możliwych stanów Pańskiego mózgu, których, jak się ocenia, jest więcej niż atomów w uniwersum fizycznym”. Do tego argumentu dodaje się również i to, że powstanie i funkcjonowanie komputerów podważa wątpliwości, iż coś czysto materialnego jest w stanie wykazywać wysoki poziom wyrafinowania i racjonalności w swoim zachowaniu się.

Nie tylko jednak fakt ogromniej komplikacji mózgu ludzkiego jest argumentem na rzecz materializmu, lecz tym argumentem jest również empirycznie stwierdzana lokalizacja korelatów pewnych czynności świadomych w określonych obszarach mózgu. Te dwie rzeczy, to znaczy komplikacja mózgu i lokalizacja, stanowią łącznie, jak twierdzą materialiści, poważne racje na rzecz tezy głoszącej, iż umysł ludzki nie jest niczym innym niż bardzo skomplikowaną ‘maszyną neuronalną’.

Nie trzeba chyba nikogo długo przekonywać, że sam fakt, iż jakaś struktura materialna jest bardzo skomplikowana, nie stanowi argumentu na rzecz tego, że struktura ta jest zdolna do posiadania jakichkolwiek wyrafinowanych własności: sam fakt, że struktura fizyczna mikroprocesora jest strukturą bardzo skomplikowaną, jak również sam fakt, że struktura motka wełny, poplątanego przez kota, także jest strukturą skomplikowaną, nie może być żadnym argumentem na rzecz tego, iż struktury te zdolne są do myślenia i do rozumienia myśli. Choćbyśmy, nie wiem jak długo i wytrwale, wygłaszali przed naszym komputerem biurkowym jakąkolwiek myśl, na przykład taką, że koty są ssakami, to z samego faktu komplikacji czegoś, nawet ‘kosmicznej’ komplikacji, nie wynika, że ta skomplikowana struktura zrozumie tę myśl. Mózg, który posiadamy, jest w stanie przyjmować miliardy stanów, lecz w tej całej swojej komplikacji może być raczej podobny do motka wełny poplątanego przez kota i tak samo, jak motki wełny nic nie rozumieją i nie myślą o czymkolwiek, tak też i nasz mózg nic nie myśli i nic nie rozumie mimo tego, że jest bardzo skomplikowany.

Nie ten jednak argument jest tu decydujący, decydująca jest rzecz bardziej podstawowa, a mianowicie to, że komplikacja nie wydaje się być istotną i wewnętrzną cechą tego, co materialne i że komplikacja systemów materialnych jest swoistego rodzaju iluzją, która powstaje w wyniku przypisywania określonych własności temu, co materialne. Przyjmujemy, że motek wełny splecionej przez kota jest, obiektywnie patrząc, mniej skomplikowany niż mózg. Tak jednak wydaje się być wyłącznie na poziomie nieuzbrojonego spojrzenia, gdy jednak weźmiemy pod uwagę strukturę molekularną motka, potem zaś uwzględnimy strukturę cząstek elementarnych zawartych w wełnie - to czy motek jest mniej obiektywnie skomplikowany od naszego mózgu lub od jego określonych obszarów? Wydaje się, że na to pytanie nie istnieje żadna dobra odpowiedź, a nawet gdyby tę większą komplikację mózgu dało się jakoś kwantytatywnie określić, to czy ma to jakieś znaczenie dla kwestii, którą teraz dyskutujemy? Przecież w wypadku umysłu ludzkiego chodzi o różnicę jakościową, o unikalne *novum* kategoryjne, a nie o różnicę ilościową. Możemy przyjąć, jak to robił jeszcze niedawny marksizm, iż ilość przechodzi w jakość - oczywiście, że możemy, tylko, że problem polega na tym, iż, jeśli chcemy, to wszystko możemy przyjąć.

Co więcej, wydaje się również, że to, czy coś jest skomplikowane, zależy od spojrzenia obserwatora, a więc że komplikacja nie jest istotną i wewnętrzną cechą tego, co materialne, tak jak masa lub pęd są obiektywnymi i wewnętrznymi cechami tego, co materialne. Ziarnko pisaku na oceanicznej plaży wydaje się nam

mniej skomplikowane niż nasz mózg tylko dlatego, że nie widzimy jego struktury cząsteczkowej, lecz gdybyśmy ją ujrzeli, to natychmiast moglibyśmy zadać następne pytanie, a mianowicie, jak skomplikowane są poszczególne cząsteczki, które łącznie tworzą ziarnko pisaku. Ogromny silos, zawierający wyłącznie żółte piłeczki tenisowe, jest, jak powiedzielibyśmy w kontekście problemu psychofizycznego, prostą strukturą, strukturą, która jako taka nie może zrozumieć myśli, że koty są ssakami - nikt nie będzie próbował przemawiać w ten sposób do silosu z piłeczkami tenisowymi - lecz już struktura złożona z cząstek, z których składają się piłeczki tenisowe, jest czymś skomplikowanym, jak z pewnością przyznalibyśmy. Co to jednak znaczy 'skomplikowany' w tym wypadku, skomplikowany, można zapytać, dla kogo: dla nas, dla naszej nauki, dla naszej nauki dzisiaj, czy za tysiąc lat, dla demona Laplace'a, czy dla intelektu nieskończonego. Wydaje się więc, że nie możemy precyzyjnie określić tego, co znaczy wyrażenie 'obiektywna komplikacja czegoś'.

Nie należy się przy tym obawiać zarzutu ze strony materialistycznej, że tak samo, jak nie da się zrozumieć, w jaki sposób materia może generować semantykę ludzkich myśli, tak samo odwołanie się do substancji prostej (duchowej) nie wyjaśnia działania umysłu ludzkiego. Takie zdolności, jak zdolność do myślenia, do rozumienia myśli itp., należy uznać bowiem za bazowe własności substancji prostych, które nie podlegają już dalszemu wyjaśnianiu, analogicznie do tego, gdy w fizyce przyjmujemy, iż istnieją pewne fundamentalne własności cząstek lub pól, które nie są już podatne na żadne dalsze wyjaśnianie. Gdy w tym momencie dyskusji zwolennik materializmu zareaguje wskazaniem, że to ewolucja kosmiczna i biologiczna łącznie doprowadziły do powstania w ten sposób zorganizowanej materii, że jest ona w stanie myśleć, to można odpowiedzieć, że według zwolennika dualizmu antropologicznego to Bóg lub Bóg plus ewolucja dały taki właśnie efekt - i będziemy mieli 'metafizyczny remis', to znaczy remis, jeśli chodzi o ilość poważnych założeń przyjmowanych w celu wyjaśnienia sposobu funkcjonowania świadomego umysłu ludzkiego. Mimo tego remisu i tak nadal nie będzie wiadomo, w jaki sposób odpowiednio zorganizowane elektrony i kwarki lub odpowiednio zorganizowane komórki mózgu miałyby być w stanie dysponować treściami myśli, a stąd nadal trzeba będzie wnosić, że to nie materia myśli.

#### ARGUMENT Z ISTNIENIA WIEDZY KONIECZNEJ

Argument ten, pochodzący od Platona, stwierdza, że nie da się inaczej wyjaśnić posiadania przez umysł ludzki wiedzy koniecznej niż przez przyjęcie, iż jest to wiedza wrodzona i teraz przez nas tylko przypominana (anamneza), a stąd wnosi, że musi istnieć w człowieku czynnik pozafizyczny, który przed narodzinami i ucieleśnieniem miał dostęp do tego rodzaju wiedzy. Tym czynnikiem jest dusza. Filozofowie chrześcijańscy nadali temu rozumowaniu Platona inną interpretację, na przykład św. Augustyn odrzucał koncepcję Platona o preegzystencji duszy, lecz jednak twierdził, że poznanie prawd koniecznych byłoby niemożliwe, gdyby rozum ludzki nie uczestniczył w umyśle Boga. Przez wiedzę konieczną rozumie się tu wiedzę stwierdzającą, że nie tylko pewne stany rzeczy mają miejsce, lecz także, że tego rodzaju stany rzeczy nie mogłyby nie zachodzić, że, mówiąc językiem współczesnej filozofii, muszą one zachodzić we wszystkich możliwych światach. Takiej wiedzy nie moglibyśmy zdobyć przez doświadczenie zmysłowe, a jej głównymi przykładami są podstawowe prawdy logiki, matematyki i metafizyki (ontologii).



Teorię anamnezy Platon wprowadza w dialogu *Menon*, aby sprostac sofistycznej aporii, ze nie da sie badac tego, czego uprzednio nie wiemy, czym to jest. Eksperyment myslowy z niewolnikiem, ktory, prowadzony przez odpowiednie pytania, wydobywa z siebie przedtem sobie nie znana wiedze geometryczna, ma potwierdzic teze przeciwna, a mianowicie, ze badanie czegokolwiek i uczenie sie w calosci polegaja na anamnezie. Dalsze rozwinięcie tej teorii znajduje sie w dialogu *Fedon*. Platon twierdzi, ze namysl nad faktycznym funkcjonowaniem naszych czynnosci poznawczych pokazuje, ze ciagle wiemy wiecej, niz wiemy to w sposob wyartykulowany i tematyczny. Ktos, kto na przyklad widzi dwa kawalki drewna jako rowne, wie takze, iz sa one rowne tylko w przyblizeniu, lecz nie sa rowne idealnie.

Gdybyśmy nie posiadali ‘przed-wiedzy’ o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., to nie moglibyśmy widzieć tego, co dane w doświadczeniu jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd. Wiedza o tym, co jest doskonale, nie może pochodzić z doświadczenia, ponieważ przedmioty dane w doświadczeniu nie są w doskonały sposób tym, czym są. Wiedza na temat tego, co rzeczywiście istnieje, znajduje się zawsze w duszy. Ponieważ z konieczności każda wiedza musi posiadać pewien przedmiot, każda myśl musi być myślą o czymś i każde pojęcie musi być pojęciem czegoś, to wykazanie istnienia ‘przed-wiedzy’, równa się wykazaniu istnienia idei jako prawzorów tego, co istnieje w sposób niedoskonały. Według Platona idee nie są jednak tylko racją poznania, lecz także racją istnienia niedoskonałych rzeczy.

Czy teoria anamnezy jest naiwnością dawnej filozofii? Czy implikuje przyjęcie preegzystencji duszy, która przed narodzinami ogląda jakieś mityczne idee. Platon rozumiał, że tego rodzaju kwestie ostateczne mogą być opowiedziane wyłącznie za pomocą obrazów. Obrazy te sugerują nam istotę jakoś wyzwoloną z ciała, coś w rodzaju zwiewnej, ale jednak materii, istotę wędrującą przez jakieś miejsca w przestrzeni, czemuś się przypatrującą itd. W rzeczywistości chodzi jednak o to, że funkcjonowanie naszego umysłu nie da się zrozumieć bez odwołania się do elementów nie pochodzących z doświadczenia, bez struktur wrodzonych lub w interpretacji św. Augustyna bez partycypacji w doskonałym umyśle Boga, który udziela nam dostępu do niektórych prawd koniecznych.

W stosunku do powyższego argumentu Platona ktoś mógłby podnieść prosty zarzut: przecież umysł nasz dysponuje zdolnością do pomyślenia potencjalnej nieskończoności, którą można wyartykułować w formule ‘mogę tak dalej’. Nasz umysł dysponuje więc tzw. zdolnością do idealizacji tego, co w doświadczeniu dane jest jako niedoskonałe. Nie widać więc żadnego problemu, nie trzeba się odwoływać do mitycznego oglądania idei, aby wyjaśnić władzę idealizacyjnego myślenia. W tym jednak leży problem: zdolność idealizacyjna nie może pochodzić z doświadczenia, bo tu mamy do czynienia wyłącznie z przedmiotami niedoskonałymi, musi więc być wrodzona, a jeżeli jest wrodzona, to natychmiast zmuszeni jesteśmy zapytać, skąd pochodzi. Chyba podobnie myślał Kartezjusz, gdy ideę nieskończoności uznał za ideę wrodzoną.

### ARGUMENT Z JEDNOŚCI ŚWIADOMOŚCI

Wyrażenie ‘strumień świadomości’ należy do języka codziennego, a wyobrażenie sobie świadomości jako zmieniającego się ciągle strumienia jest jednym z głównych sposobów naocznego modelowania tego pojęcia. Przyczyna użycia tej metafory jest prawie oczywista: nasze myśli, percepcje, uczucia, doznawane przez nas wrażenia itd. przepływają jedne po drugich tak, jak poszczególne składniki strumienia wody następują po sobie. Świadomość jawi się jako ciągły wpływ, zmienność, a nawet niekiedy jako chaos doznań. Żadne przeżycie świadome nie powraca w dokładnie w ten sam sposób: albo zmieniają się okoliczności spostrzegania, albo zmienia się stan świadomości w danej chwili czasu, modyfikując w ten sposób interpretację nawet takiego samego pobudzenia. Zmienność strumienia przeżyć ma jednak charakter ciągły. Świadomość nie ‘skacze’ od jednego do drugiego stanu, lecz zmienia się kontynualnie.

Nie wszystko jednak, co istnieje w świadomości, zmienia się. Spostrzeganie wewnętrzne ujawnia, że każde świadome przeżycie należy do pewnego podmiotu, do określonego ‘ja’. Nie istnieją myśli, percepcje, nastroje, uczucia, które, w mniej lub bardziej wyraźny sposób, nie byłyby odniesione do ‘centrum świadomości’. Tym centrum jesteśmy my jako podmioty naszych stanów świadomych. Nie zmieniamy się wraz ze zmieniającymi się stanami samej świadomości. Nawet po przerwach, takich jak sen, czujemy się ponownie tą samą osobą, tym samym podmiotem, tym samym ‘ja’. Mimo że w toku rozwoju fizycznego i psychicznego, w trakcie nabywania wykształcenia i tzw. doświadczenia życiowego zmieniają się istotnie cechy naszej osobowości, to jednak pozostaje poczucie bycia tym samym podmiotem, tym samym ‘ja’.

Opis powyższy ujawnia dwa problemy, to znaczy problem podstawy jedności świadomości oraz problem podmiotu. Argument na rzecz dualizmu, który jest teraz rozważany, dotyczy jedności strumienia świadomości, jedności zarówno w aspekcie diachronicznym jak i synchronicznym, natomiast zagadnienie podmiotu zostanie wzięte pod uwagę poniżej, w trakcie analizy danych doświadczenia wewnętrznego.

Co jest podstawą jedności świadomości, czy tę podstawę może stanowić pewne zdarzenie, proces lub trwająca w czasie rzecz fizyczna, jaką jest mózg ludzki. Weźmy pod uwagę następujący przykład: rozdzielmy części jakiejś myśli - na przykład słowa, które razem tworzą jakiś wiersz - pomiędzy wiele istot myślących tak, że żadna z nich nie będzie świadoma niczego więcej niż tylko jednej myśli. Tak długo, jak ktoś nie będzie mógł być naraz świadomy wszystkich tych słów, tak długo wiersz nie będzie mógł stanowić jednej myśli - niezależnie od tego, jak inaczej mogłyby być między sobą połączone słowa, które go tworzą. Gdy na przykład obserwujemy śpiewającego ptaka, to doświadczenia dźwięków oraz doświadczenia wzrokowe są uświadamiane jako jedność, nie jest bowiem tak, że osobno doświadczamy śpiewu i osobno przeżywamy doświadczenia wzrokowe i potem dopiero stwierdzamy, że stanowią one jedność tego samego zdarzenia. Podstawa jedności świadomości w tym znaczeniu nie może być wielością jakichś przedmiotów, na przykład w ten sposób, że ostateczną podstawą jedności świadomości byłyby osobne zdarzenia fizyczne w mózgu - osobne jego ‘moduły’ - odpowiedzialne za doświadczenia wzrokowe i za doświadczenia słuchowe, gdyż nawet jeśli takie moduły istnieją, to efekty ich działania muszą być znowu jakoś syntetyzowane. Podstawa jedności świadomości musi więc znajdować się prostym niefizycznym bycie, to znaczy takim byciem który nie składa się już z żadnych

części. Jeżeli cechą tego, co fizyczne jest podzielność, a więc posiadanie przestrzennych składników, to podstawą jedności świadomości może być tylko byt niepodzielny na żadne części, a więc prosta pozafizyczna substancja.

#### ARGUMENT ZMIENNOŚCI I ZASTĘPOWANIA

Argument ten bierze od uwagę fakt, że zachodzi ciągła zmienność procesów w ciele jako całości, jak również to, że ma miejsce ciągła zmienność w ramach samego mózgu. W jaki sposób te skomplikowane procesy fizyczne mogłyby doprowadzić do powstania prostej jedności świadomego podmiotu? Gigantyczna ilość procesów chemicznych i elektrycznych, realizujących się w mózgu nie ma przecież żadnego odwzorowania w prostej jedności podmiotu, danej jest w doświadczeniu wewnętrznym, a skoro tak jest, to jak można sensownie przypuścić, że jedność ta jest wytworem tej zmieniającej się struktury?

Po drugie, wiemy, że ciało, mózg i system nerwowy podlegają ciągłym przemianom, składniki 'ziarnistej' struktury mózgu ciągle niejako 'żyją' w postaci przestrzennych przekształceń, a mimo tego podmiot zachowuje swoją prostą jedność i tożsamość. Po trzecie, w świecie fizycznym mamy do czynienia z różnymi poziomami trwania i zmian: gdy od przedmiotów danych w doświadczeniu, przejdziemy do głębszych warstw, to widać, że to, co wydaje się trwać na jednym poziomie, na głębszych poziomach okazuje się być skomplikowaną strukturą, złożoną z ciągle zmieniających się procesów. W wypadku podmiotu mamy natomiast do czynienia z trwaniem, które nie dopuszcza hipotezy, że istnieje jego głębszy poziom, który jest podstawą pojawiania się podmiotu dla siebie samego, a więc poziom, na którym nie byłby on prostą jednością, lecz 'kłębowiskiem' różnorodnych procesów.

Możemy także zaprojektować taką fikcyjną sytuację, w której mój mózg zostałby zastąpiony idealną jego kopią, lecz kopią złożoną z numerycznie odmiennych składników. Wtedy, mimo tej zamiany, 'ja' pozostałbym taki sam, a stąd należy wnosić, iż 'ja' i mój mózg, to dwa różne byty. Jednak według materializmu jednym z najpoważniejszych zrzutów w stosunku do dualizmu ma być fakt stwierdzanych empirycznie lokalizacji w różnych obszarach mózgu korelatów określonych funkcji świadomego umysłu i fakt neuronalnej zależności wszystkich znanych nam zjawisk umysłowych. Na to jednak należy odpowiedzieć, że zależność to jedna rzecz, a rzekoma identyczność sfery świadomej i mentalnej z mózgiem, to druga rzecz: aktywność mózgu należy uznać za konieczny warunek aktywności mentalnej, lecz z tego nie wynika, że aktywność mentalna jest aktywnością mózgu, nie wynika, że jedno jest po prostu drugim.

#### ARGUMENT Z NIEMOŻLIWOŚCI REDUKCJI WŁASNOŚCI MENTALNYCH

Własności mentalne, tak jak są one dane w doświadczeniu wewnętrznym (introspekcji), nie posiadają żadnych charakterystyk przestrzennych, nie ma sensu powiedzieć, że doświadczana przeze mnie radość ma na przykład średnicę jednego metra lub że świadome przeżycie bólu ma rozciągłość przestrzenną o określonych wymiarach, choć może ono być zlokalizowane w określonym miejscu mojego ciała. To, co fizyczne, czymkolwiek byłoby poza tym, musi być czymś przestrzennym, skoro więc własności mentalne nie mają charakterystyk przestrzennych, to należy uznać je za własności pozafizyczne. Gdy do tego dodamy zasadę, że *omne agens agit sibi simile*, a więc zasadę

stwierdzającą, że każda rzecz działająca wytwarza skutki podobne do swojej natury, to musimy przyjąć, że podstawą pozafizycznych własności mentalnych jest również pozafizyczny podmiot (dusza).

Filozofia ostatnich dziesięcioleci pełna jest rozważań na temat redukcji tego, co mentalne i świadome, do tego, co fizyczne i nieświadome. W trakcie dyskusji na temat relacji świadomego umysłu do ciała ważna jest koncepcja tzw. redukcji interteoretycznej. Przez wyrażenie 'redukcja interteoretyczna' rozumie się redukcję jednej teorii naukowej do innej, bardziej zaawansowanej teorii, redukcję poznanych dotąd praw do praw nowo odkrytych lub redukcję dotychczas używanych pojęć do pojęć wprowadzanych przez nową teorię.

Z redukcji interteoretycznej miałyby wynikać tzw. redukcja ontologiczna. Redukcja ontologiczna polega na zastąpieniu jednego rodzaju bytów innym rodzajem bytów. Jako wzorzec redukcji interteoretycznych służą zazwyczaj redukcje, które pojawiły się w trakcie rozwoju badań empirycznych w naukach przyrodniczych: na przykład redukcja w ramach mechaniki statystycznej, w wyniku której bezpośrednio danej jakości 'ciepło' zostało przyporządkowane pojęcie 'średnia energia kinetyczna molekuł'. Kierunek redukcji ontologicznej zgodny jest z postulatem nazywanym 'brzytwą Ockhama', czyli z postulatem metodologicznym zabraniającym przyjmowania niepotrzebnych lub nadmiernych założeń ontologicznych. W oczach jej zwolenników argumenty oparte o redukcję interteoretyczną mają także i tę zaletę, że przeciwników redukcji ontologicznej ustawiają w pozycji przeciwników postępu naukowego.

Zagadnienie redukcji interteoretycznej stanowi osobny problem w ramach filozofii nauki, przy czym podkreśla się, że tego rodzaju redukcje mogą być redukcjami 'miękkimi' lub redukcjami 'twardymi'. Redukcje miękkie są redukcjami eksplanacyjnymi. Teoria  $T_1$  redukuje się miękko do teorii  $T_2$ , jeżeli jej sukces eksplanacyjny i prognostyczny dadzą się opisać w ramach teorii  $T_2$ . Zazwyczaj redukcje tego rodzaju wykazują dominację korelacji 'typ - typ' pomiędzy przedmiotami referencji teorii redukującej i teorii redukowanej. Im bardziej miękka jest redukcja, tym bardziej ściśle będą korelacje 'typ - typ' pomiędzy teorią redukowaną i teorią redukującą. Na przykład optyka fizyczna została miękko zredukowana do teorii elektromagnetycznej, gdyż nie tylko jej efekt eksplanacyjny, lecz także jej założenia i prawa otrzymały głębsze i bogatsze wyjaśnienie w teorii elektromagnetycznej.

Redukcje twarde są natomiast redukcjami eliminacyjnymi. Teoria redukująca twardo, eliminacyjnie wyjaśnia przedmioty, które akceptowała teoria redukowana. Zazwyczaj podaje się tu przykład redukcji flogistonowej teorii spalania do teorii tlenowej. W wyniku tej redukcji flogiston nie został odniesiony za pomocą korelacji 'typ - typ' do czegoś z zakresu nowej teorii. To, co miało wyjaśniać pojęcie flogistonu, zostało lepiej wyjaśnione przez teorię tlenową. Nowa teoria wyeliminowała z nauki pojęcie flogistonu. Nie istnieje jednak żadna konieczność, aby teoria redukująca twardo, wyjaśniała przedmioty zakładane przez teorię eliminowaną.

Według zwolenników materializmu, analogicznie do dwóch rodzajów redukcji, możemy się liczyć z dwoma scenariuszami rozwoju przyszłych badań naukowych dotyczących umysłu i świadomości: albo przyszłe badania empiryczne 'miękko' wyjaśnią pojęcia i prawa potocznej psychologii introspekcyjnej (*folk psychology*), to znaczy zachowają pojęcia i prawa psychologii potocznej, lecz jednocześnie dostarczą terminów i praw, które wyjaśnią więcej fenomenów

mentalnych i zrobią to głębiej niż dotychczasowa teoria, albo, zgodnie z poglądem zwolenników tzw. materializmu eliminacyjnego, przyszła redukcja będzie miała charakter redukcji twardej, to znaczy pojęcia i prawa potocznej psychologii introspekcyjnej zostaną zastąpione przez pojęcia i prawa w pełni rozwiniętej neuronauki (*neuroscience*). W efekcie twardej redukcji, redukcji eliminacyjnej, mówienie o fenomenach mentalnych będzie miało tyle sensu, co mówienie o czarownicach zamiast o neurotycznych kobietach.

Przeciwko idei redukcji ontologicznej można wysunąć następujący kontrargument. Każda redukcja może być co najwyżej korelacją, w najlepszym zaś wypadku korelacją o charakterze nomologicznym. 'Autentyczna' redukcja, tj. redukcja nie będąca tylko korelacją, musiałaby polegać na jakiejś formie bezpośredniego widzenia, a więc na jakiejś formie fenomenalnego doświadczenia ukazującego, w jaki sposób na przykład H<sub>2</sub>O staje się dla nas ludzi jakościowym doświadczeniem płynnej, bezbarwnej substancji lub w jaki sposób stany fizyczne mózgu stają się ludzkim, jakościowym doświadczeniem świata. Inaczej mówiąc, gdybyśmy mogli zobaczyć, jak stany mózgu generują stany mentalne, to uwierzylibyśmy, że te drugie nie są niczym innym niż pierwsze, istnienie jednak takiego fenomenalnego doświadczenia transformacji wymagałoby znowu jakiejś redukcji, a wiarygodność tej nowej redukcji ponownie domagałaby się bezpośredniego doświadczenia.

Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, czy woda jest H<sub>2</sub>O. Na podstawie badań odkryliśmy, że dana bezpośrednio, płynna i bezbarwna substancja jest skorelowana z dwoma atomami wodoru i jednym atomem tlenu, lecz nie odkryliśmy i nie będziemy mogli nigdy odkryć, czy woda, jako płynna i bezbarwna substancja, jest identyczna z H<sub>2</sub>O. Żeby to odkryć, musielibyśmy zobaczyć, jak to, co jest skorelowane z doświadczeniem płynnej i bezbarwnej substancji, powoduje powstanie świadomego, jakościowego doświadczenia płynnej i bezbarwnej substancji. Tego z kolei nigdy nie odkryjemy, gdyż takie odkrycie wymagałoby posiadania bezpośredniej fenomenalnej świadomości ukazującej, jak pewna struktura fizyczna, w tym wypadku H<sub>2</sub>O, powoduje powstanie świadomego doświadczenia wody. Taka bezpośrednia jakościowa świadomość powstawania doświadczenia wody znowu jednak domagałaby się redukcji i znowu ta następna redukcja, aby nie była tylko korelacją, wymagałaby innej świadomości fenomenalnej.

Jest bardzo prawdopodobne, że psy chłęczące wodę z kałuży doświadczają H<sub>2</sub>O w inny sposób niż my, ludzie, nie mówiąc już o innych pozaludzkich istotach świadomych, które potrafią rozpoznawać H<sub>2</sub>O i wykorzystywać je do swoich celów. Ta sama substancja fizyczna może być różnie fenomenalizowana, a więc H<sub>2</sub>O nie jest tym samym, co płynna, bezbarwna substancja, którą my, ludzie nazywamy wodą. Gdyby psy, albo te nasze ziemskie, albo jakieś fikcyjne 'psy marsjańskie', mogły doświadczać wody jako dwóch osobnych, szorstkich gron, jednego złożonego z dwóch kulek ciemnozielonych i drugiego, składającego się z pojedynczej jasnozielonej kulki, to psy nie zlizywałyby ich ze swojej sierści, lecz zrywałyby je zębami tak, jak zrywają rzepy. Z tego względu trzeba uznać, że pierwotne, jakościowe fenomeny, z których składa się ludzkie doświadczenie świata, są nieredukowalne, że są, przynajmniej dla nas ludzi, 'prafenomenami'. 'Prafenomeny' można porównać do efektu, który powstaje, gdy pryzmat, trzymany na granicy światła i ciemności, ujawnia kolory: nie znamy siły, która rozszczepia ciemność pozafenomenalnego świata do postaci

naszego, ludzkiego doświadczenia świata i siły tej nie poznamy na podstawie znajomości korelacji pomiędzy tym, co fenomenalne i tym, co pozafenomenalne.

Co więcej i co gorsze dla idei redukcjonizmu, świat pozafenomenalny, a więc przykładowe  $H_2O$ , odkryliśmy wychodząc od świata fenomenalnego, a zatem gdyby nasz świat fenomenalny był radykalnie inny niż jest, to, być może, jakościowe doświadczenia wody skorelowane byłyby z czymś innym niż z  $H_2O$ , albo coś innego wywoływałoby w nas takie doświadczenia wody, jakie mamy faktycznie, albo w ogóle nie moglibyśmy odkryć, co wywołuje w nas jakościowe doświadczenia wody. Gdyby przebiegi naszej świadomości były istotnie inne niż są faktycznie, to również nasza fizyka i chemia byłyby, prawdopodobnie, inne.

Jeżeli więc woda, w sensie tego, co bezpośrednio doświadczamy, nie jest  $H_2O$ , to tym bardziej nie ma sensu mówienie, że fenomeny mentalne, prezentujące się w doświadczeniu wewnętrznym, są tym samym, co fenomeny fizyczne w mózgu ludzkim. Nic nie pomoże nam tu korelacja, nawet korelacja o charakterze nomologicznym. Nie pomoże też 'brzytwą Ockhama': moje uczucie radości, przeżycie bólu, pragnienie lodów malaga itd., nie są tym samym, co wyładowania elektryczne w moim mózgu, gdyż musi istnieć siła, która powoduje transformację jednego w drugie i nawet gdybyśmy znali pełną nomologiczną korelację pomiędzy tymi dwoma sferami i próbowali zastosować 'brzytwę Ockhama' twierdząc, iż przyjmowanie osobnej efektywności kauzalnej fenomenów mentalnych jest zbędne, to i tak w ten sposób nie będziemy znali tego, skąd bierze się siła transformująca jedne zjawiska w drugie, sprzęgająca je w jedność doświadczenia świata i jak ona to robi.

Nie pomogą tu też takie zaklęcia 'magii redukcjonistycznej', jakimi są mówienie o superwencji<sup>5</sup> lub o emergencji.<sup>6</sup> Mówienie o emergencji jest albo stwierdzeniem, że nie wiemy, jak jedno jest skorelowane z drugim, albo 'emergencja' staje się całkowitym czarodziejstwem, gdy użycie słowa 'emergencja' równa się sugestii, iż wiemy, że coś takiego, jak emergencja ma

<sup>5</sup> Współczesna literatura filozoficzna zna wiele odmian superwencji. Pojęcie to jest stosowane nie tylko do opisanie relacji mentalny-fizyczny, lecz może również funkcjonować w innych dziedzinach, w dziedzinie estetycznej, moralnej, ekonomicznej, w teorii znaczenia wyrażań, a ogólnie rzecz biorąc, we wszystkich tych sytuacjach, w których pojawiają się elementy podbudowujące jakąś własność wyższego rzędu i elementy nad nimi nadbudowane. Podstawową ideę 'superwencji' można przedstawić następująco: nie jest możliwe, aby dwie rzeczy były identyczne w aspekcie swoich własności wyższego rzędu, nie będąc identyczne w aspekcie własności niższego rzędu. Gdy Bóg lub natura ustalą konfigurację własności niższego rzędu, a w wypadku relacji umysłu do ciała ustalą konfigurację neuronalnych własności mózgu ludzkiego, to tym samym zdeterminowane zostaną też relacje pomiędzy stanami mentalnymi. Nie jest możliwe, aby dwa umysły różniły się co do swoich własności podbudowujących (subwencji), nie różniąc się co do własności superwencji.

<sup>6</sup> Emergentyzm, teoria popularna w pierwszej połowie XX w., jest formą tzw. nieredukcyjnego materializmu. Twierdzono, że własności należące do wyższych poziomów, a w szczególności świadomość i intencjonalność, są emergentne, to znaczy pojawiają się wprawdzie tylko tam, gdzie obecne są odpowiednie warunki fizyczne, lecz stanowią rzetelne *novum* kategorialne i jako takich nie da się ich wyjaśnić za pomocą warunków fizycznych, które znajdują się u ich podstaw. Według przedstawicieli emergentyzmu własności emergentne wprowadzają do świata odrębne siły kauzalne i tym samym wzbogacają przyczynową strukturę świata.

miejsce, to znaczy, że wiemy, iż jedno powstało z drugiego. Z korelacji nie wynika generacja: z tego że często przechodzę obok budki z lodami, nie wynika, że moje pragnienie lodów malaga zostało wywołane przez budkę z lodami. Jeśli zaś chodzi o superweniencję, to jeśli dałoby się ona stwierdzić empirycznie w postaci pełnej korelacji nomologicznej, to i tak trzeba byłoby uznać, że fenomeny mentalne są nie tylko superweniennie zależne od fenomenów fizycznych, lecz także, że są one zależne od siły, która wiąże wzajemnie sferę fizyczną i mentalną i która jeszcze dodatkowo wytwarza pozór efektywności przyczynowej zjawisk mentalnych. Tego rodzaju siły transformującej nie możemy znowu uznać za coś superweniennie zależnego do fenomenów fizycznych, bo to wydaje się po prostu nonsensowne.

Jeżeli więc zjawiska mentalne nie są redukowalne do tego, co fizyczne i jeżeli każdy podmiot działający wytwarza skutki podobne do siebie, to należy przyjąć, że podmiot zjawisk mentalnych jest podmiotem pozafizycznym.

#### ARGUMENTACJA NA PODSTAWIE DOŚWIADCZENIA WEWNĘTRZNEGO

Każdy z nas doświadcza siebie jako podmiotu różnorodnych czynności, stanów i procesów. Podmiot, którym w każdej chwili życia jesteśmy, nie identyfikuje się z żadnym ze składników tego, co niekiedy określa się mianem strumienia świadomości. Nie ma sensu powiedzieć, że jestem, którymś ze swoich minionych, aktualnych lub przyszłych stanów świadomych, gdyż to właśnie 'ja' jestem tym, kto uświadamia sobie te stany, jestem tym, kto je przeżywał w przeszłości lub przeżywa je teraz. Nawet wtedy, gdy dochodzi do 'rozdwojenia' się podmiotu, co ma miejsce w sytuacjach spełniania aktów refleksji lub aktów przypominania sobie własnych przeżyć, a więc gdy pojawiają się 'ja' reflektujące i 'ja' reflektowane, 'ja' przypominające i 'ja' przypominane, nawet jednak w takich sytuacjach 'rozdwojenie' to jest uświadamiane przez nie zmieniający się podmiot, który wie, że jego aktualne akty refleksji i akty przypominania sobie czegoś oraz to, co w nich jest ujmowane, należą do niego samego.

W stosunku do powyższego opisu podnoszono zarzut, że nigdy nie doświadczamy czegoś takiego, jak podmiot, gdyż dane są nam wyłącznie określone treści świadomości, a więc na przykład doświadczamy takich treści świadomych, jak tępy ból lub uczucie uniesienia, lecz nigdy, niejako obok tych treści, nie pojawia się dodatkowa treść: 'podmiot'. Z tego miałyby wynikać, że świadomość jest jedynie 'wiązką' różnych treści, procesów, stanów, doznań, lecz nie jest nam dany, a zatem i nie istnieje, różny od tej wiązki osobny byt, który musielibyśmy nazwać podmiotem strumienia świadomości.

W odpowiedzi należy zauważyć, że interpretacja sposobu funkcjonowania ludzkiej świadomości jako wyłącznie pewnej wielości lub wiązki stanów jest całkowicie nieadekwatna, ponieważ, aby coś mogło być wiązką, musi istnieć jakaś podstawa wiązania, a tej podstawy nie może stanowić żadna złożona substancja materialna. Zagadnienie to było analizowane powyżej w punkcie dotyczącym jedności świadomości.

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się nie tylko jako jedność, lecz jako swoistego rodzaju siła. Sposobem przejawiania się tej siły jest na przykład to, że możemy koncentrować uwagę, skupiać się na pewnym zadaniu, na pewnej myśli, na pewnej obserwacji itp.; albo możemy dawać się pociągać pojawiającym się treściami, dawać się im 'wchłaniać', możemy być bierni, popychani itp. W wyniku koncentracji uwagi każde przeżycie świadome może stać

się obiektem obserwacji i analizy, przy czym sam podmiot obserwujący i analizujący jakby 'cofa' się i nie identyfikuje się z analizowanym obiektem. Tym obiektem może być on sam, ale nawet wtedy ciągle zachowuje swoją autonomię. Podmiot w pewnym sensie 'waha' się pomiędzy dwoma biegunami: biegunem pełnej koncentracji i biegunem bierności, sama jednak możliwość przechodzenia od bierności do koncentracji ukazuje, że siła, jaką jest podmiot, zawsze jest obecna w 'strumieniu' świadomości.

Podmiot, którym jesteśmy, nie identyfikuje się również z żadną ze swoich głębokich własności, z żadną z cech swojego charakteru. Nie jestem swoim charakterem, gdyż wszystkie cechy tego rodzaju mogą uczynić przedmiotem analizy i w ten sposób się od nich zdystansować. To uświadomienie sobie swoich głębokich cech charakterologicznych może być tylko częściowe w każdym momencie życia, lecz sam fakt istnienia tego rodzaju możliwości wystarcza do stwierdzenia nieidentyczności podmiotu z posiadanymi przezeń głębokimi własnościami.

W doświadczeniu wewnętrznym podmiot pojawia się jako byt pozbawiony jakichkolwiek własności przestrzennych. Nasze 'ja' nie rozciąga się w przestrzeni, nie ma ani długości ani szerokości ani też głębi przestrzennej. Należy sądzić, że podmiot jest nawet bardziej radykalnie pozaprzestrzenny niż sam strumień świadomości i jego składniki. Niektóre bowiem ze składników strumienia świadomości posiadają swoistą lokalizację przestrzenną w ciele: na przykład bóle, jako zdarzenia świadome, pojawiają się o określonych miejscach ciała i w ten sposób, poprzez właśnie tę lokalizację, częściowo dziedziczą przestrzenność. Sam jednak podmiot nie posiada żadnej lokalizacji.

Doświadczenie siebie jako podmiotu jest jedynym doświadczeniem trwania w ścisłym sensie, jakim dysponujemy, ponieważ w wypadku doświadczenia trwania przedmiotów należących do świata fizycznego może ono być zawsze uznane za coś wyłącznie powierzchniowego: trwające drzewo w ogrodzie jest dla 'spojrzenia mikroskopowego' agregatem procesów biologicznych i chemicznych, a z kolei same te procesy są złożone z innych bardziej elementarnych zdarzeń i procesów. Nigdy nie możemy być zatem pewni, że w świecie fizycznym, pod określonym poziomem trwania nie kryją się dalsze i głębsze poziomy zmienności, natomiast doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam podmiot jako atemporalną jedność trwania; jako trwający istnieje on poza czasem, to znaczy czas i jego zmiany nie 'dotykają' jego trwania. Z drugiej jednak strony, podmiot nie jest ponadczasowy, istnieje bowiem w czasie w tym sensie, że doświadcza czasu, potrafi jednak 'przetrwać' czas, jest w stanie nie 'ulec' rozgrywającym się w czasie zdarzeniom i procesom. Moje minione 'ja' są minione tylko pozornie, gdyż jest to zawsze jedno, identyczne 'ja', które jest obecne w różnych czasach.

Podmiot, który ujawnia się w doświadczeniu wewnętrznym, jest prostą jednością, przy czym należy wziąć pod uwagę, że istnieją różne rodzaje jedności. Podmiot nie jest jednością o charakterze jedności agregatu lub mieszaniny, czyli jednością powstającą w wyniku nagromadzenia różnego rodzaju przedmiotów, gdyż takie nagromadzenie zakłada przedmioty, które różnią się od siebie miejscami w przestrzeni, podczas gdy podmiot nie posiada własności przestrzennych. Podmiot nie jest też taką jednością, która występuje w wypadku bytów organicznych. Jedności organiczne są wprawdzie mocniej powiązane wewnętrznie niż jedności o charakterze agregatu lub mieszaniny, ponieważ posiadają zdolności do odżywiania się, do samoregulacji itd., mimo tego jednak są złożone z dających



się odróżniać części przestrzennych, podczas gdy świadomy podmiot nie składa się żadnych części, które realnie różnią się od siebie, ani też z części, które dałyby się myślowo wydzielić. Podmiot nie jest jednością sumatywną, to znaczy tego typu jednością, która powstaje w wyniku dodawania elementów abstrakcyjnych i którą potem można rozkładać na te elementy tak, jak na elementy da się rozłożyć na przykład liczba dwanaście. Próba rozkładania podmiotu na elementy abstrakcyjne jest czymś całkowicie niezrozumiałym. Podmiot nie jest także jednością procesu, jako proces można wprawdzie potraktować strumień świadomości, lecz, jak wyżej zostało stwierdzone, podmiot jest czymś różnym od swojego strumienia świadomości.

Podmiot nie realizuje zatem żadnego z typów jedności, a jego jedność jest czymś całkowicie unikalnym. 'Władze' podmiotu są odmianami jego absolutnej jedności i prostoty (*totum potestativum*). Podmiot, którym jesteśmy, nie posiada żadnych części, na które dałby się podzielić. Każda próba pomyślenia rezultatów takiego podziału natrafia na przeszkodę wyobrażenia sobie wielu moich 'ja'.

Dusza (*anima*) jest substancją duchową (*substantia spiritualis*) - to pogląd, który się ujawnił u początków filozofii zachodniej i, mimo wielorakich przemian dziejowych, jest podtrzymywany także i dzisiaj. Bycie substancją oznacza w języku filozoficznym posiadanie przynajmniej dwóch podstawowych cech: po pierwsze, pewien przedmiot jest substancją wtedy, gdy trwa w zmianach swoich stanów, po drugie zaś wtedy, gdy jest podmiotem tych zmian, jest ich podstawą (ostatecznym biegunem ich odniesienia). Powyżej przedstawiona analiza wskazuje, że podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym, ze względu na swoją pozaprzestrzenność, atemporalność oraz unikalny rodzaj jedności, nie tylko jest czymś radykalnie niematerialnym, lecz także że jest on substancją, to znaczy trwa w wielorakich zmianach strumienia świadomości oraz stanowi podstawę tych zmian i ich ostateczny biegun odniesienia. Bardzo trudno jest jednoznacznie zrekonstruować pojęcie materii, jakim operuje współczesna fizyka, nie mówiąc o zgodzie wśród filozofów co do bardziej esencjalnej koncepcji materii, to znaczy takiej, która nie ograniczałaby się do tego, co na ten temat przyjmują aktualnie nauki przyrodnicze, lecz z pewnością można twierdzić, że jeżeli jakimś przedmiotowi brakuje cech przestrzennych i parametrów czasowych, to ten przedmiot nie jest czymś materialnym. Doświadczenie wewnętrzne ukazuje nam niematerialny podmiot, który ma charakter substancji.

Na tej podstawie można więc twierdzić, że dysponujemy bezpośrednim doświadczeniem własnej duszy jako niematerialnej substancji i stąd, że nie jest ona jakimś tajemniczym, ukrytym przed nami samymi jestestwem. Mówiąc 'moja dusza', nie powinniśmy myśleć, że istnieje coś ukrytego przed naszym doświadczeniem, co jest moją duszą. Niematerialny podmiot substancjalny, którym jesteśmy, jest niezniszczalny (*incorruptibilitas*) ze względu na jakiegokolwiek przemiany fizyczne, przy czym fundamentalne własności duszy nie ograniczają się tylko do pozaprzestrzenności i do atemporalności oraz do bycia prostą jednością, lecz obejmują także rozumność, wolną wolę, zdolność do reagowania na wartości. Ze względu jednak na zaplanowaną objętość tego tekstu, te dalsze kwestie nie zostaną poruszone.

Czy można sobie wyobrazić destrukcję niematerialnej substancji, czy prosta jedność, którą jest podmiot, może umierać? Każdego rodzaju giniecie musimy sobie przedstawiać jako rozpadanie się czegoś przestrzennego na elementy bardziej podstawowe, jako destrukcję pewnej struktury przestrzennej. W wypadku

podmiotu takie przestrzenne rozpadanie nie wchodzi w rachubę, gdyż nie tylko nie posiada on żadnych części przestrzennych, lecz także nie jest w ogóle czymkolwiek przestrzennym. Podmiot nie może rozpadać się, a nie mamy innego środka do przedstawienia sobie śmierci podmiotu inaczej niż jako rozpadu, czyli jako procesu rozgrywającego się pomiędzy elementami przestrzennymi, jako przestrzennego ruchu molekuł, cząstek itd.

I. Kant, idąc za sięgającym Arystotelesa odróżnieniem pomiędzy wielkościami ekstensywnymi i intensywnymi, twierdził, że nawet gdy uznamy, iż dusza nie jest żadnym rodzajem wielkości ekstensywnej, lecz prostą wielkością intensywną, to mimo tego jednak może ona ulegać degradacji, a to przez ‘wyczerpanie’ (*remissio*) swoich sił - podobnie jak kolor, który blaknie.<sup>7</sup> Wielkościami intensywnymi Kant nazywał niezłożone z żadnych części, jakościowe jedności, natomiast wielkościami ekstensywnymi te wielkości, które powstają w efekcie sukcesywnej syntezy elementów czasowych i przestrzennych. Wielkościami intensywnymi są wrażenia zmysłowe, na przykład wrażenie czerwieni, wielkościami ekstensywnymi są te elementy rozciągnięte czasowo i przestrzennie, które można składać z mniejszych części - na przykład kształt przestrzenny rzeczy fizycznej.

Argumentując przeciwko tej hipotezie Kanta, należy stwierdzić, że nasze rozumienie wielkości intensywnych, jak też rozumienie całej opozycji ekstensywny - intensywny jest ostatecznie jednak ekstensywne i stąd przypuszczenie Kanta może wydawać się przekonywające. Ubywanie wielkości intensywnej, jakim jest na przykład remisja barwy, musi być pojmowane jako przemiana o charakterze przestrzennym, jak więdnienie liści, a więc jako ubywanie pewnych składników przestrzennych, podczas gdy podmiot dany w doświadczeniu wewnętrznym nie jest w ogóle żadnym rodzajem struktury przestrzennej i stąd też nie może ‘oddawać’ z siebie żadnych składników.

#### DUALIZM HYLEMORFICZNY I KARTEZJAŃSKI

Hylemorfizm jest doktryną nawiązującą do stanowiska Arystotelesa, według której przedmioty w świecie materialnym złożone są z tzw. materii pierwszej i formy. Materia pierwsza jest tu rozumiana jako (czysta) potencjalność, która jest każdorazowo organizowana przez jakąś formę. Forma, nazywana formą istotową lub formą substancjalną, kształtuje materię pierwszą i nadaje poszczególnym rzeczom ich każdorazowo specyficzną postać. W odniesieniu do zagadnienia relacji pomiędzy duszą a ciałem hylemorfizmem nazywa się stanowisko uznające, że dusza jest substancjalną formą ciała. Paradygmatycznym przykładem ogólnego hylemorfizmu i jednocześnie hylemorfizmu w kwestii relacji dusza - ciało mogą być poglądy św. Tomasza z Akwinu. W XIII w., w czasach św. Tomasza z Akwinu, żywo dyskutowano różne koncepcje relacji duszy do ciała, a jego stanowisko w tej kwestii było jedną z wielu, często bardzo skomplikowanych, teorii na ten temat.

Teoria hylemorficzna została sformułowana przez Tomasza z Akwinu za pomocą pojęć materii (*hyle*) i formy (*morfè*) pochodzących z filozofii Arystotelesa. Odmienne niż w filozofii kartezjańskiej, materia nie jest tu interpretowana jako rozciągłość, lecz jako tzw. materia pierwsza (czysta potencjalność), która jest każdorazowo organizowana przez jakąś formę. W wyniku pojawienia się formy

<sup>7</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, B 414.

substancjalnej - akt stwórczy Boga - materia pierwsza staje materią drugą, czyli materią oznaczoną ilościowo (*quantitate signata*), a więc żywym, określonym ilościowo co do wymiarów czasowo-przestrzennych ciałem ludzkim. Cechy ilościowe nie przysługują samej materii pierwszej, lecz *compositum* złożonym z materii i formy. Każda dusza jest w swoisty sposób dostosowana do ciała i nosi w sobie właściwości ilościowe jako tzw. *dimensiones interminatae*. Te wymiary ilościowe są niejako średnią tych określonych wymiarów całego *compositum* ludzkiego, jakie przysługują mu we wszystkich poszczególnych momentach życia (*dimensiones terminatae*). Dusza udziela określonych wymiarów całemu *compositum*. W stosunku do materii pierwszej i drugiej forma (dusza) spełnia funkcję organizującą (konfigurującą), jest tą 'siłą', która organizuje materię pierwszą i sprzęga w jedność składniki ciała człowieka do postaci jednostkowego bytu ludzkiego.

Według św. Tomasza z Akwinu w ciele ludzkim obecna jest tylko jedna forma, która organizuje ciało. Ze względu na jej najważniejszą władzę, jaką jest władza poznawcza (intelekt), formę tę Tomasz nazywa duszą rozumną (*anima rationalis*). Jest ona niecielesna i nie jest już dalej złożona z materii i formy (a wyłącznie z aktu i możliwości). Nie jest ona połączona z ciałem ani przez zmieszanie, ani przez kontakt, ani przez jakiś rodzaj przecinania się, nie jest też wyłącznie czynnikiem poruszającym ciało, lecz jest jego formą substancjalną (*anima est substantia spiritualis*). Znaczy to, że jest 'siłą' wywołującą i konfigurującą wszystkie funkcje człowieka, począwszy od funkcji wegetatywnych, poprzez zmysłowe, aż do funkcji poznawczych, wolitywnych i emocjonalnych. Dusza, jako forma, jest bezpośrednio zjednoczona z materią pierwszą i - odmiennie niż u Kartezjusza - nie posiada żadnej organicznej lokalizacji, lecz jest obecna w całym ciele, we wszystkich jego częściach.

Dusza w tym sensie organizuje ciało, porusza je, ale także myśli.<sup>8</sup> Intelpekt, a więc najważniejsza z władz duszy, nie jest - jak twierdzili arabscy interpretatorzy Arystotelesa - substancją wspólną wszystkim ludziom, lecz należy do indywidualnej duszy i jest indywidualizowany przez ciało. Wegetatywna i sensorywna dusza zwierząt jest dziedziczona wraz nasieniem i jako taka jest śmiertelna, natomiast dusza ludzka nie jest dziedziczona w ten sposób i jest nieśmiertelna. Po zapłodnieniu, w toku rozwoju w łonie matki przemijają zarówno dusza wegetatywna jak i dusza zwierzęca, a Bóg stwarza w danym organizmie jedną nieśmiertelną duszę wraz z jej władzami, to znaczy władzą wegetatywną, zmysłową i intelektualną. Sama dusza nie jest osobą, lecz staje się osobą dopiero w połączeniu ciałem. Według św. Tomasza z Akwinu dla duszy jest czymś bardziej naturalnym istnienie w ciele niż istnienie oddzielone od ciała. Po oddzieleniu od ciała dusza nie spełnia żadnych czynności wegetatywnych i zmysłowych,

<sup>8</sup> „I w miarę jak obserwujemy coraz doskonalsze formy, widzimy, że moc formy coraz bardziej przewyższa materię elementarną: dusza wegetatywna przewyższa ją bardziej aniżeli forma metalu, a dusza zmysłowa bardziej od duszy wegetatywnej. Dusza zaś ludzka jest formą najdoskonalszą i dlatego tak bardzo przewyższa swą mocą materię cielesną, że przysługuje jej działalność i władza, w których żadnego zgoła udziału nie ma materia; tę władzę nazywamy intelektem.” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* I, 76, 1 (Traktat o człowieku, tłum. S. Swieżawski, *Suma teologiczna* 1, 75-89, Poznań: Pallottinum 1956, s. 94).

zatrzymuje jednak zdolność i skłonność do połączenia się z ciałem (*commensuratio animae ad hoc corpus*).<sup>9</sup>

W stosunku do hylemorfizmu podnosi się następującą trudność: w jaki sposób ta sama zasada (forma) może być jednocześnie zasadą funkcji biologicznych z jednej strony, z drugiej zaś - tak przecież odmiennych - funkcji czysto intelektualnych, emocjonalnych i wolitywnych. Stąd niektórzy wyciągają wniosek, że dualizm kartezjański, uznający duszę za zasadę samych tylko funkcji umysłowych, jest stanowiskiem bardziej przekonującym<sup>10</sup>

Dzisiaj hylemorfizm arystotelesowsko-tomistyczny przeciwstawiany jest często dualizmowi typu kartezjańskiego. Zwolennicy rozwiązania hylemorficznego podkreślają, że nie jest ono dualizmem dwóch odrębnych substancji, a jednocześnie że nie jest to też teoria monistyczna. Akcentują również to, że dusza, jako forma ciała, tworzy wraz z nim swoistego rodzaju (hylemorficzną) jedność, podczas gdy dla Kartezjusza dusza była czymś, co jest jakby tylko 'zewnętrznie' dołączone do ciała. Wydaje się jednak, że mimo różnic obie teorie są dualistyczne w tym sensie, iż uznają istnienie substancji duchowej, odmiennej od ciała i zdolnej do istnienia po rozpadzie ciała. Należy też sądzić, że różnica pomiędzy dualizmem, głoszonym przez Kartezjusza, a dualizmem hylemorficznym polega głównie na sposobie opisu powiązania duszy z ciałem: opis hylemorficzny wydaje się bardziej przekonujący w kontekście codziennego doświadczenia jedności cielesno-mentalnej funkcjonowania człowieka, jak również nie musi się on angażować się w emblematyczną dla dualizmu kartezjańskiego hipotezę o określonym miejscu cielesnym (szyszynka), w którym miałyby dochodzić do oddziaływania duszy na ciało.

#### ZAGADNIENIA ESCHATOLOGICZNE

Patrząc z punktu widzenia analizy czysto filozoficznej, należy stwierdzić, że pozaprzestrzenny, atemporalny, będący prostą jednością podmiot substancjalny nie może powstawać, gdyż jakiegokolwiek powstawanie musimy pojmować jako przemianę elementów przestrzennych. Narodziny, nie narodziny fizyczne, lecz narodziny metafizyczne, muszą być zatem interpretowane jako momentalne powstanie z nicości, jako stworzenie (*creatio*) w ścisłym sensie, nie zaś jako przemiana (*mutatio*) jakichś uprzednio istniejących składników przestrzennych (składników materialnych). Z natury prostego bytowo podmiotu wynika zatem, że do organicznego procesu powstawiania organizmu musi dołączać się 'błyskawica metafizycznych narodzin'. Ta teza filozoficzno-analityczna potwierdza religijne przekonanie, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga, tylko bowiem byt, którego moc jest nieskończona, może 'podnieść' z nicości do istnienia niefizyczny podmiot, jakim jest dusza ludzka.

<sup>9</sup> Por. S. Swieżawski, tamże, s. 57-83; J. Mundhenk, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klrung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg: F. Meiner Verlag 1980<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Por. J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg/München: Universitts Verlag Anton Pustet 1973, s. 325-246. Na temat różnicy pomiędzy dualizmem kartezjańskim a hylemorfizmem arystotelesowsko-tomistycznym por. E. Stump, *Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism*, [w:] „Faith and Philosophy” 12 (1995), nr 4, s. 505-531.

Można przypuszczać, że ‘metafizyczne narodziny’ polegają na przyjęciu przez podmiot substancjalny pierwszej treści poznawczej, dochodzi w nich do pierwszego pobudzenia podmiotu. Pierwsze pobudzenie nie jest uświadamiane za pomocą pojęć i nie może być wyrażone w języku, bo podmiot w chwili metafizycznych narodzin nie dysponuje jeszcze ani pojęciami ani językiem umożliwiającym wyrażanie pojęć. Z tego powodu nie wiemy, czym jest ta pierwsza treść, ani też nie możemy jej pamiętać. Podmiot odzwierciedla i asymiluje pierwszą treść, lecz jednocześnie się od niej dystansuje, zachowując swoją prostotę i tożsamość i tak dzieje się w wszystkich procesach poznawczych, w trakcie całego życia podmiotu. Funkcja odzwierciedlania (poznawania) treści świata, wraz funkcją jednoczesnego przekraczania (*transcendere*) tych treści oraz zachowywania własnej tożsamości pozwalają nazwać duszę ludzką refleksywną transcendencją.

Dusza ludzka, której naturą jest bycie refleksywną transcendencją, nie identyfikuje się z żadną z treści, których doświadcza i z tego względu ostatecznym celem wszystkich jej aktywności jest bezwarunkowa prawda poznania i istnienia. Z punktu widzenia metafizyki teistycznej pierwsze pobudzenie refleksywnej transcendencji, którą jest dusza ludzka, jest jednoczesne z jej metafizycznymi narodzinami. Jest to obudzenie przez Boga do życia tego, co zawsze istniało w Jego umyśle, istniało jako czysta potencjalność. Jest to zatem przejście indywiduum ludzkiego z potencjalności do aktualności, przejście, w którym zaczyna się doświadczenie czasu i doświadczenie świata.

Umieranie, jako zdarzenie rozgrywające się w spojrzeniu innych ludzi, polega na ustaniu wyrażania się podmiotu poprzez ciało i można zapytać, czy wraz z ustaniem funkcji ciała, a w szczególności wraz z ustaniem funkcji mózgu nie zanika również i sam podmiot, czy nie jest to tak, jak wtedy, gdy zapadamy w sen, w którym nic się nam nie śni?

Zdolność do reagowania na pobudzenie należy do podmiotu jako takiego, jest jego władzą, odmianą jego prostej jedności i jako taka zdolność ta nie podlega zanikowi. Zdolność do afekcji nie została bowiem wytworzona w rezultacie jakiegokolwiek przemiany materialnej, lecz została stworzona w momencie metafizycznych narodzin. Tym, co chwili umierania zmienia się, jest rodzaj pobudzenia, który teraz płynie ze strony degradujących się fizycznych przekładników pobudzenia. Pobudzenie staje się coraz bardziej ‘rozmyte’, tak jak w snach; jest tak, jak wtedy, gdy z powodu uszkodzeń lub chorób mózgu, doświadczenie siebie i tego, co nas otacza, staje się coraz bardziej chaotyczne. W końcu pozostaje trwanie, które czeka na ponowne pobudzenie przez nową treść, czeka na ‘przebudzenie’, podobnie jak w chwili metafizycznych narodzin. W związku z tym, że żaden proces materialny nie może spowodować ponownych narodzin podmiotu, czeka on na ‘podniesienie’ ze stanu, w którym trwa. Gdy pytamy o długość tego trwania, to trzeba zwrócić uwagę, że czas, jako system porządkowy zorganizowany według ‘przed’ i ‘po’, zależy od miary, która zostaje nań nałożona i że istnieją różne miary czasu, na przykład miara przemian planetarnych, miara przestrzennego ruchu wskazówki zegara po tarczy, miara, jaką jest długość ludzkiego oddechu itd. - lecz sam czas jest bez miary.

Trwanie podmiotu w chwili ustania cielesnego sposobu wyrażania się, trwanie bez żadnego pobudzenia jest więc bezczasowym momentem, w którym przemijają całe dzieje świata i w którym początek tych dziejów styka się z ich końcem. Stąd też ponowne narodziny mogą być zdarzeniem jednoczesnym dla

wszystkich istot posiadających nieśmiertelną duszę, całkowicie niezależnie od tego, czy ich śmierć nastąpiła w ‘mrokach pradziejów’, czy gdy dotyczyło to najbliższych nam czasowo ludzi. Początek dziejów, ich trwanie i ich koniec spotykają się w momencie metafizycznych narodzin i śmierci, czas bowiem upływa tylko z punktu widzenia podmiotów żyjących w świecie. Stworzenie i ponowne życie - w języku religii chrześcijańskiej - zbawienie stanowią dwa krańce przebiegającej poza czasem błyskawicy. Przyszłość nigdy nie umiera i nikt nie czeka przez wieki na ponowne życie.

Nie jest jednak wykluczone, że trwanie pomiędzy chwilą śmierci i chwilą przebudzenia posiada pewną rozciągłość czasową, której miarą może być ‘szerokość’ ostatniego ludzkiego oddechu. W tym ‘czasie’ przemijają dzieje świata, lecz jest to wystarczająca ‘chwila’, aby w niej mogła zdarzyć się istotna przemiana podmiotu. Ten jeden pozaczasowy oddech wystarcza dla zachowania możliwości komunikowania się z tymi wszystkimi pokoleniami, które ciągle żyją w czasie.

Jak w powyższym kontekście należy zinterpretować takie fenomeny, jak utrata pamięci, zjawiska tzw. rozdwojenia jaźni, choroby umysłowe? Mózg jest przekąźnikiem i organizatorem pobudzenia, jest też spichlerzem danych pamięciowych i zaburzenia jego funkcji prowadzą do niemożliwości przypomnienia sobie nawet najprostszych rzeczy, aż po utratę danych pamięciowych, z jaką mamy na przykład do czynienia w chorobie Alzheimera. Jednak nawet w takich sytuacjach zostaje zachowany ktoś, kto doznaje tej utraty, a więc ktoś, kto nie może sobie przypomnieć nawet najprostszych czynności, ktoś, kto raz mówi o sobie jako o jednej osobie, a innym razem mówi o sobie jako o kimś innym. Ciągle zatem jest obecny podmiot trwający w czasie. Gdyby przyszłe badania okazały, że mózg ludzki jest zorganizowany na podobieństwo komputera, to i tak potrzebny jest podmiot, który byłby w stanie uświadomić sobie informacje przetwarzane i dostarczane przez mózg. Podmiot zdolny do uświadomienia sobie różnych informacji nie może być jednak żadną z nich, nie może być ani ich mieszaniną ani syntezą, bo to doprowadziłoby do całkowitego chaosu.

Duszę ludzką można porównać do brylantu, który ze względu na swój niepowtarzalny szlif indywidualnie reaguje na pobudzenia przetwarzane przez mózg. Jest ona jak brylant, który indywidualnie odzwierciedla ‘światło świata’. Indywidualność duszy nie jest czymś, co jest ukształtowane przez rodzaj mózgu czy ciała, lecz indywidualność ta jest jej cechą wewnętrzną, patrząc zaś z punktu widzenia treści religijnych, indywidualność duszy zostaje stworzona w momencie metafizycznych narodzin i jako taka nie podlega utracie nawet wraz z całkowitą utratą pamięci. Nie wiemy, kim jesteśmy, gdy utraciliśmy pamięć dotyczącą dziejów naszego życia, lecz nawet taki podmiot ciągle doświadcza samego siebie w unikalny sposób, choć z powodu niemożliwości posługiwania się pojęciami i językiem nie jest w stanie sformułować i wyartykułować doświadczenia siebie samego dla siebie i dla innych.

Tak jak podmiot nie powstaje, lecz może być tylko momentalnie stworzony, tak też w momencie ustania funkcji pośredników, jakimi są mózg i ciało, potrzebna jest zewnętrzna siła, która może go ponownie ‘obudzić’, która może dać nowe warunki doświadczenia świata i nowe okoliczności życia. Tą siłą, która podnosi duszę do ponownego doznawania świata, lecz już w innych okolicznościach, jest w eschatologii chrześcijańskiej wszechmocny i doskonałe dobry Bóg.

## ROZWIĄZANIE NIEKTÓRYCH TRUDNOŚCI

Zarysowaną w ten sposób interpretację dualizmu antropologicznego można teraz skonfrontować z trudnościami dotyczącymi natury związku psychofizycznego.

Podstawowy zarzut, formułowany ze strony zwolenników materializmu, polega na tym, że dualizm nie jest w stanie wyjaśnić możliwości połączenia pomiędzy niefizyczną substancją a światem fizycznym: jak coś niefizycznego może oddziaływać na ciało ludzkie i za jego pośrednictwem wpływać na świat fizyczny? Radykalna heterogeniczność obu sfer bytowych wydaje się wykluczać możliwość zrozumienia sposobu połączenia pomiędzy nimi. Stąd może się wydawać, iż rozwiązanie materialistyczne jest bardziej przekonujące, ponieważ nie zakłada istnienia dwóch heterogenicznych sfer. W zarzucie tym zakłada się, że związki przyczynowe pomiędzy przedmiotami w sferze fizycznej są dla nas czymś zrozumiałym, a przynajmniej, że są one bardziej zrozumiałe niż postulowane przez dualizm powiązanie pomiędzy dwiema różnymi substancjami.

Czy jednak tego rodzaju założenie jest słuszne? Również w sferze świata fizycznego mamy do czynienia z heterogenicznością pomiędzy przyczyną a skutkiem. Gdy zdarzenie *b* następuje po zdarzeniu *a*, wtedy *b* jest czymś odmiennym od *a*, mimo że oba zdarzenia rozgrywają się w wspólnej formie świata czasowo-przestrzennego. Poziom heterogeniczności zdarzeń może być różny. Codzienne doświadczenia wytwarzają pozór banalności i oczywistości przemian, które dokonują się w świecie fizycznym: jedna kula uderza w drugą i ruch drugiej kuli nie jest niczym więcej niż efektem działania kuli pierwszej. Zdarza się jednak niekiedy, że zauważamy istotną heterogeniczność związków przyczynowych już na poziomie doświadczenia potocznego. Dzieje się to we wszystkich tych sytuacjach, w których w wyniku funkcjonowania wielu łańcuchów przyczynowych dochodzi do powstania skomplikowanych struktur. Jest to na przykład widoczne wtedy, gdy z bardzo prostych elementów początkowych powstają złożone struktury organiczne (wzrost roślin, zwierząt itp.). W takich wypadkach mówimy o różnicy jakościowej lub o pojawieniu się własności emergentnych. W odniesieniu do banalnych sytuacji, obserwowanych w życiu codziennym najczęściej jednak zapominamy, że czym innym są następowanie po sobie pewnych zdarzeń, a czym innym 'siła', która je generuje, nie możemy zatem powiedzieć, iż wiemy, czym jest siła, która powoduje zmianę przyczynową. Nie wiedząc tego, nie wiemy tym samym, jak coś w ogóle może być zmienione, widzimy bowiem tylko następstwo zdarzeń.

Z powodu nieznaności 'siły' generującej związki przyczynowe w sferze fizycznej, nie mamy prawa twierdzić, że rozumiemy, na czym polega ten rodzaj determinacji. Podobnie jest z powiązaniem duszy i ciała. Również i w tym wypadku nie znamy 'siły' wiążącej obie sfery. Jeżeli w odniesieniu do dziedziny fizycznej z faktu nieznaności 'jak' połączenia pomiędzy przyczyną a skutkiem nie wyprowadzamy wniosku o niemożliwości istnienia związku przyczynowego, to nie powinniśmy tego robić również i tam gdzie stopień odmienności pomiędzy przyczynami i skutkami wydaje się istotnie większy. Argument ten ma charakter negatywny: jeżeli nie rozumiemy 'jak' powiązania przyczyny i skutku w jednej dziedzinie, to nie mamy prawa negować go w innej dziedzinie, w której również nie znamy owego 'jak'. Istnieje jednak także pozytywna strona tego argumentu. Znamy przecież ogromną masę codziennych doświadczeń, które dobrze

potwierdzają przypuszczenie, że mamy tu do czynienia z wpływem naszego 'ja' na ciało oraz z wpływem oddziaływań fizycznych na nasze 'ja'. Racjonalności przekonania o istnieniu rzetelnego powiązania pomiędzy duszą a ciałem trudno jest przeciwstawić równie silną racjonalność hipotezy, że w rzeczywistości zachodzi w tej dziedzinie coś w rodzaju systematycznej iluzji. Zgodnie bowiem z materialistycznym rozwiązaniem za iluzję należałoby uznać przyczynowość psychofizyczną, gdyż według tego stanowiska jest to w rzeczywistości przyczynowość fizyczno-fizyczna.

Stanowiskom dualistycznym zarzucana jest też niezgodność ze współczesną nauką: dualista miałby nie dysponować kryteriami umożliwiającymi odpowiedź na pytanie, ile tzw. kartezjańskich umysłów (niematerialnych substancji) jest związanych z indywidualnym ciałem ludzkim. Jeżeli bowiem niefizyczna substancja nie jest dana w doświadczeniu, to nie istnieją kryteria pozwalające rozstrzygać to pytanie. Być może jest tak, że co kilka chwil zachodzi wymiana niematerialnej substancji. Po tym, co zostało powiedziane na temat natury podmiotu i sposobu jego doświadczania, zarzut ten trzeba uznać za teoretyczne nieporozumienie. Niematerialna substancja nie jest nie znanym nam podłożem naszej świadomości, lecz jest tym, z czym w sposób najbardziej intymny jesteśmy zaznajomieni. Nawet to stwierdzenie nie jest wystarczające. Nie jest to bezpośredni kontakt z pewnym rodzajem bytu odmiennego od nas, lecz każdy z nas indywidualnie jest tego rodzaju substancją. Z tego względu nie ma sensu powiedzenie, że podmiot jest pewnym nie znanym mi *x*: ja jestem tego rodzaju podmiotem. Stąd też nie ma sensu mówienie o możliwej wymianie substancji leżącej u podłoża mojego życia umysłowego, tak jak nie ma sensu powiedzenie, że mógłbym stać się kim innym: gdybym stał się kimś innym, wtedy przestałbym istnieć.

Dualizmowi zarzuca się też, że postulowana przez niego niematerialna substancja (dusza) nie da się identyfikować. Jeśli by się zdarzyło - co jest logicznie możliwe - że dwie osoby mają taką samą historię życia i takie same treści świadomości, to trzeba byłoby przyjąć, że również ich dusze są nieodróżnialne. W myśl tego zarzutu nie wystarczy identyfikacja za pomocą doświadczenia wewnętrznego, gdyż w ten sposób identyfikujemy wyłącznie własne 'ja'. Inne osoby musimy identyfikować poprzez ich ciała, a stąd powstaje trudność, jak to, co jest radykalnie niefizyczne może być identyfikowane na podstawie identyfikacji rzeczy fizycznej (ciała).

Odpowiadając trzeba stwierdzić, że w granicznym wypadku dwóch identycznych historii życiowych wcale nie musi być tak, że mamy do czynienia z dwoma identycznymi podmiotami. Metafizycznie patrząc, mogą to być dwie różne istoty, których sposób wyrażania się w stosunku do zdarzeń, jakie dotąd napotkały w swoim życiu, jest bardzo podobny. Z punktu widzenia epistemologicznego musielibyśmy w takim wypadku powiedzieć, że mamy do czynienia z dwoma bardzo podobnymi podmiotami, których nie możemy odróżnić na podstawie ich historii życia, ich charakteru itd. Oczywiście, z punktu widzenia praktycznego, zawsze będziemy identyfikowali podmioty przez sposób ich wyrażania się, czyli poprzez ciało.

Zwolennicy rozwiązań materialistycznych twierdzą, że w przyszłości postulowanie istnienia niefizycznych substancji może okazać się zbyteczne. Prezentujące się w doświadczeniu wewnętrznym zdarzenia mentalne mogą nie być przyczynami zdarzeń cielesnych, lecz tylko symptomami leżących u ich podłoża



zdarzeń mózgowych, które są rzeczywistymi przyczynami zdarzeń cielesnych. Wraz z postępem badań empirycznych będziemy w stanie podać pełne wyjaśnienie zachowania się człowieka w terminach czysto fizycznych, ze szczególnym uwzględnieniem mózgu. W takiej sytuacji postulowaną przez dualizm efektywność kausalną zdarzeń mentalnych trzeba będzie uznać za iluzję.

Na ten zarzut można odpowiedzieć następująco. Być może w przyszłości rzeczywiście odkryjemy precyzyjne korelacje pomiędzy zdarzeniami mentalnymi i zdarzeniami fizycznymi w mózgu i korelacje te będą miały charakter nomologiczny (lub podobny do nomologicznego). Jednak w świetle przeprowadzonych dotychczas dystynkcji należy uznać, że czym innym jest świadomy umysł jako całość, a czym innym jest podmiot o charakterze substancji. Nawet czysto fikcyjnie patrząc, nie można sobie wyobrazić tego, w jaki sposób, w jakolwiek od nas oddalanej przyszłości, mogłoby wyglądać fizyczne wyjaśnienie takiego podmiotu. Nie jest on żadną strukturą, która mogłaby podlegać procedurze wyjaśniania nomologicznego.

Termin 'wyjaśnianie' posiada we współczesnej filozofii nauki kilka podstawowych znaczeń: wyjaśnianie jako podanie przyczyn, wyjaśnianie jako podanie składu, wyjaśnianie jako podporządkowanie pod prawa (statystyczne lub deterministyczne), wyjaśnienie funkcjonalne, czy wyjaśnianie jako ukazanie mechanizmów leżących u podstaw jakiegoś zjawiska. Część z tych znaczeń 'wyjaśniania' przecina się ze sobą. Sugestia materialistyczna polega na tym, że kiedyś w przyszłości nauka wyjaśni wszystkie zjawiska przez podanie praw opisujących, w jaki sposób zjawiska mentalne nadbudowane są nad fizycznymi zdarzeniami w ciele i mózgu człowieka. Żaden z tych rodzajów wyjaśniania nie wchodzi jednak w rachubę w wypadku podmiotu (duszy).

W najbardziej korzystnym dla materializmu scenariuszu moglibyśmy przyjąć, że będziemy w stanie kopiować (idealnie imitować) istoty ludzkie wraz z ich substancjalną podmiotowością. Czy jednak, nawet w tej zupełnie fikcyjnej sytuacji, moglibyśmy twierdzić, że podmiot jest tym samym, co skopiowane warunki fizyczne jego pojawiania się. Wydaje się, że nie: podobnie gdy ktoś, kto wykona fizyczną kopię komputera, nie może twierdzić, że skopiowana struktura fizyczna jest tym samym, co obecny w niej program i że w ten sposób osiąga rozumienie, czym jest ten program i w jakiej relacji pozostaje do fizycznej struktury komputera, która umożliwia jego pojawienie się i funkcjonowanie. Trzeba podkreślić, że porównanie podmiotu (duszy) do programu nie jest tym samym, co porównanie umysłu do programu komputerowego, które często pojawia się we współczesnych dyskusjach. Program posiada określoną strukturę i treść, natomiast podmiot substancjalny nie posiada żadnej określonej struktury, wyposażonej w zdeterminowaną treść.

Dodatkowa trudność dla dualizmu miałyby powstawać w kontekście teorii ewolucji biologicznej. Jeżeli przyjmie się tę teorię, to trzeba uznać, że w ewolucji gatunków nie ma żadnych luk, że istnieje hierarchia gatunków o wzrastającej złożoności behawioralnej, która podlega przemianom w czasie. Według zwolennika materializmu dualista musi odpowiedzieć na pytanie, kiedy w tym 'systemie bez luk' pojawiły się нефизyczne substancje i co może wyjaśniać ich pojawienie się.

Odpowiadając na tę trudność, nie potrzeba wchodzić w szczegóły dyskusji na temat relacji pomiędzy ewolucją biologiczną i ewolucją kosmiczną z jednej strony, a dualizmem z drugiej. Wystarczy powiedzieć, że zarówno ewolucja

biologiczna jak i ewolucja kosmiczna są zjawiskami rozciągniętymi w czasie, podmiot (dusza) nie jest zaś czymś, co posiada jakakolwiek rozciągłość czasową. Stąd zaś jego pojawienie się w toku ewolucji nie polega na byciu wytworzonym przez pewien rozciągnięty w czasie szereg zdarzeń, tak jak przez proces ewolucyjny wytwarzane są inne własności człowieka. Podmiot (dusza) nie powstaje tak, jak powstają inne elementy w procesie przemian ewolucyjnych. Z tego wynika, że nie da się wyjaśnić, jak doszło do pojawienia się duszy w procesie ewolucji. Zwolennik dualizmu nie jest zobligowany do odpowiedzi na takie pytanie. Tę sytuację teoretyczną można porównać do platonizujących koncepcji przedmiotów matematycznych, według których przedmioty matematyczne są przedmiotami pozaczasowymi i przedmiotami nie podlegającymi przemianom kauzalnym, charakterystycznym dla świata fizycznego. Byłoby więc czymś całkowicie nietrafnym domaganie się od zwolennika platonizmu w matematyce podania ewolucyjnej przyczyny pojawienia się przedmiotów matematycznych w głowach myślących na ich temat matematyków (czy też w głowach zwykłych ludzi, gdy zajmują się matematyką).

Przeciwnicy dualizmu twierdzą również, że dualista musi wyjaśnić, dlaczego w określonym momencie czasu niefizyczna substancja musi być związana wyłącznie z jedną rzeczą fizyczną, którą jest żywe ciało ludzkie. Odwołanie się do decyzji Boga miałoby obciążać stanowisko dualistyczne dodatkowymi założeniami metafizycznymi. Dualista musi zatem zakładać prawdziwość stanowiska teistycznego. Wydaje się, że ten zarzut nie powinien być potraktowany całkiem poważnie. Zawęża on celowo zasięg problemu i wymaga od zwolennika dualizmu antropologicznego zajęcia jakby stanowiska czysto empirystycznego, a jednocześnie obronienia swoich poglądów. Oczywiście, nie da się czysto naturalnie wyjaśnić, dlaczego substancja niefizyczna jest związana tylko z jednym ciałem. Problem ten jest daleko sięgającym zagadnieniem metafizycznym, a odwołanie się do Boga i Jego decyzji nie dyskwalifikuje stanowiska dualizmu. W ten sam sposób zwolennika materializmu można byłoby zapytać, czy na podstawie samych danych doświadczenia jest w stanie rozstrzygnąć, dlaczego świadomy umysł ludzki jest zakotwiczony w jednym mózgu, a nie na przykład w dwóch odrębnych i jakoś ze sobą powiązanych mózgach, przy czym odwołanie się do ewolucji i do ukrytej w niej zasady ekonomii musiałyby być uznane za obciążanie czysto materialistycznego stanowiska zbyt wieloma założeniami metafizycznymi.