

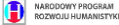
JERZY BOBRYK
Instytut Psychologii PAN

SUPERWENIENCJA JAŻNI RDZENNEJ czyli jak to jest być filozofem umysłu w dwudziestym pierwszym wieku¹

1. Uwagi wstępne. 1.1. Terminologia. Prezentowany tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, jakie są główne przeszkody utrudniające rozwiązanie podstawowego zagadnienia współczesnej filozofii i psychologii umysłu, czyli problemu psychofizycznego (*mind body problem*).

Jak się wydaje, jedną z tych przeszkód jest wieloznaczność terminów (tak polskich, jak i angielskich), które pojawiają się w stawianych pytaniach i udzielanych odpowiedziach. Ta wieloznaczność sama w sobie nie byłaby istotną przeszkodą, gdyby nie fakt, że nie zawsze jest ona uświadamiana przez autorów współczesnych koncepcji umysłu. Na uwagę zasługuje fakt, że świadomość ta była wyraźniejsza, na przykład, w polskiej psychologii międzywojennej.

Kolejnym, ściśle związanym z poprzednim czynnikiem, także nie zawsze lub nie w pełni uświadamianym, jest tak zwany determinizm językowy. To, co po angielsku oddaje się terminem „*mind*”, po polsku można określić terminem „umysł” albo „psychika”. Słowo „*subject*” może znaczyć to samo co polski „podmiot” albo „przedmiot”. Angielskie „*knowledge*” i „*to know*” pokrywa się ze znaczeniem polskich terminów „wiedza” i „wiedzieć” albo „umiejętności” i „umieć”. Wspomniana w tytule „superweniencja” jest tylko jednym z przyjętych polskich przekładów angielskiego terminu „*supervenience*”. Polski

¹ Tekst przygotowany w ramach realizacji finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego projektu badawczego nr. 11H 11 005180 pt. *Szkoła lwowsko-warszawska a problemy współczesnej psychologii, semiotyki i filozofii*. 

przekład *Oksfordzkiego słownika filozoficznego*² używa tu terminu „superwentyzm”, zaś w tłumaczeniu pracy Johna Searle’a *The Rediscovery of the Mind*³ termin ten oddawany jest określeniem „właściwości następcze”.

Do tego dochodzi jeszcze fakt, że znaczenia wymienionych wyżej i wielu innych terminów (jak: „jaźń”, „self”, „ego”, „świadomość”, „consciousness”, „przytomność”, „awareness”, „ja”, „I”, „me”) obciążone są długą i zmieniającą się tradycją filozoficzną, tradycją zawierającą zresztą wiele odmiennych szkół i nurtów, w których niemal każdy z tych terminów przybierał nieco inne znaczenia i odniesienia.

Różnice pomiędzy tymi odmiennymi tradycjami filozoficznymi (związanymi zresztą dość ściśle z różnymi językami etnicznymi), podobnie jak różnice pomiędzy samymi językami naturalnymi, są dość istotną przyczyną trudności współczesnej filozofii umysłu; o czym wiedzą wszyscy, lecz nie wszyscy o tym zawsze pamiętają. Problem polega zresztą na tym, że autorzy wypowiadający się współcześnie na temat problemu psychofizycznego lub pokrewnych zagadnień z jakichś istotnych powodów nie mogą lub nie chcą liczyć się z wieloznacznością i zmiennością używanych przez siebie terminów.

Najlepszym przykładem jest tu termin „intencjonalność” (ang. *intentionality*); termin ten zakorzeniony w tradycji europejskiej fenomenologii, właściwie nie został przyswojony (z nielicznymi wyjątkami, do jakich należą między innymi prace Johna Searle’a) w nadającej ton współczesnej refleksji humanistycznej filozofii amerykańskiej⁴. Pojęcie intencjonalności i aktów intencjonalnych powstało w Europie środkowej i tylko przez jakiś czas było rozwijane w psychologii (między innymi psychologii szkoły lwowsko-warszawskiej), na stałe jednak zakorzeniło się tylko w fenomenologii.

Współczesna kognitywistyka stosuje termin „intencjonalność”, jednak najczęściej pojmuje go w sposób uproszczony (niekiedy redukcjonistyczny). Jedną z tez niniejszego tekstu jest twierdzenie, że takie uprosz-

² S. Blackburn: *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 382.

³ J. R. Searle: *Umysł na nowo odkryty*. Warszawa 1999, s. 170.

⁴ Fakt ten, jak i jego konsekwencje filozoficzne, będzie przedmiotem rozważań kolejnych partii niniejszego tekstu.

czone (i mające niewiele wspólnego z fenomenologią czy środkowoeuropejską tradycją w psychologii) pojmowanie intencjonalności jest obecnie przeszkodą epistemiczną (termin Gastona Bachelarda) w badaniu ludzkiego umysłu. Uproszczenie znaczenia tego terminu nie pozwala ani na porozumienie się autorów reprezentujących współczesną filozofię umysłu, ani na rozwiązanie samego problemu psychofizycznego. Jak nadmieniałem, jedną z przyczyn takiego uproszczenia jest preferowanie we współczesnej humanistyce rozwiązań teoretycznych należących do szeroko pojmowanego redukcjonizmu.

1.2. *Cognitive science* i nauka globalna. Redukcjonizm współczesnej filozofii czy humanistyki w całości, jakkolwiek przyjmuje różne formy i odmiany, jest na ogół wymuszany dwoma czynnikami. Jednym z nich jest powstanie i dominacja *cognitive science*, drugim coś, co nazywa się globalizacją współczesnej nauki. Nauka globalna musi być uprawiana według jednego standardowego modelu i w jednym powszechnie przyjętym języku naturalnym. Obecnie jest to, jak wiadomo, język angielski, który zresztą dla większości naukowców nie jest ich językiem ojczystym⁵. Globalizacja nauki instytucjonalnej w niczym nie przeszkadza (jak sądzę) naukom technicznym i przyrodniczym, może jednak stanowić zasadniczą przeszkodę w rozwoju humanistyki. Humanistyka zglobalizowana, jak powiedziano, preferuje redukcjonizm. Między innymi dlatego, że teorie redukcjonistyczne są łatwiejsze do zrozumienia i przyswojenia przez większość naukowców zmuszonych do uprawiania swojego zawodu i publikowania w przynajmniej nieco gorzej znanym od ojczystego – „drugim” – języku naturalnym. Redukcjonizm, który niewątpliwie ma wiele zalet, zmusza jednak niekiedy do opisywania złożonych zjawisk w uproszczony sposób. Być może najbardziej złożonym zjawiskiem, z jakim mają do czynienia współcześni nau-

⁵ Nawet jeśli założymy, że wszyscy ludzie nauki poza swoim językiem ojczystym znają bardzo dobrze język angielski to musimy uznać, że rzadko jest to dwujęzyczność pełna i zrównoważona, inaczej mówiąc tylko dla niewielkiego procenta naukowców jest to język przyswajany od najwcześniejszych lat życia (co jest warunkiem koniecznym pełnej dwujęzyczności).

kowcy, jest ludzka świadomość, która – moim zdaniem – tylko częściowo może być opisana i wyjaśniona redukcjonistycznie.

Nauka globalna jest współcześnie ponadto, a może przede wszystkim, nauką skomercjalizowaną, co raczej nie jest czynnikiem wspomagającym rozwój i popularność wyrafinowanych teorii filozoficznych, czyli teorii, które raczej stawiają pytania niż udzielają odpowiedzi. Nauka skomercjalizowana potrzebuje odpowiedzi prostych i natychmiastowych.

Globalizacja i komercjalizacja nauki są nierozzerwalnie związane z jej biurokratyzacją i tendencją do ilościowego a nie jakościowego oceniania wyników pracy naukowców. Powoduje to nadmiar publikacji naukowych, które często nie wnoszą niczego nowego dla poznania i zrozumienia badanego zjawiska, są natomiast standardowe w swojej formie i treści (no i oczywiście wychodzą naprzeciw przyzwyczajeniom urzędników „zarządzających” nauką).

Kognitywistyka (*cognitive science*), czyli nowa dyscyplina naukowa, która miała (w zamierzeniach) być obszarem integracji rezultatów badań wszystkich nauk (humanistycznych i przyrodniczych) zajmujących się wcześniej odrębnie umysłem i procesami poznawczymi⁶, stała się ostatecznie i w praktyce dyscypliną scalającą przede wszystkim psychologię z teorią sztucznej inteligencji. Ten właśnie fakt w sposób naturalny wzmocnił w samej psychologii i w epistemologii tendencje redukcjonistyczne⁷. Jedną z bardziej popularnych form redukcjonizmu jest „redukcjonizm maszynowy”, „... ta forma redukcjonizmu polega na stosowaniu symulacji komputerowych w celu wyjaśnienia takich zjawisk jak rozwiązywanie problemów, percepcja i inteligencja. Komputer jest tu porównywany do mózgu, jego program zaś do działania umysłu.”⁸. Symulacje komputerowe utrwaliły przekonanie większości psychologów i przedstawicieli *cognitive science*, że umysł ludzki (właściwie ludzki

⁶ A więc nie koniecznie wszystkimi odmianami procesów „psychicznych”, tak jak są one rozumiane w języku polskim, w którym procesy umysłowe to przede wszystkim procesy poznawcze.

⁷ Na ten temat: J. Bobryk: *Akty świadomości i procesy poznawcze*. Wrocław: Fundacja Nauki Polskiej 1996.

⁸ A. Wadeley, A. Birch, T. Malim: *Wprowadzenie do psychologii*. Warszawa. 000, s. 63.

mózg) działa podobne jak komputer zaprogramowany do wykonywania zadań, które wykonywane przez człowieka nazwalibyśmy procesami, czynnościami lub funkcjami poznawczymi. Takie przekonanie w potocznym języku nazywa się metaforą komputerową i prowadzi wprost do przekonań (podzielanych zarówno przez fachowców jak i laików), że komputery już wkrótce⁹ nie tylko staną się samodzielnymi podmiotami procesów poznawczych, ale wręcz przewyższą i podporządkują sobie intelektualnie człowieka¹⁰. Takie przekonania, niezależnie od ich racjonalności¹¹, wzmacniają współcześnie zaufanie do technologii informatycznej i są jednym z kulturowo-cywilizacyjnych czynników wpływających tak na rozwój samej nauki, jak i na sposoby zarządzania nauką i edukacją¹². Technologia informatyczna jako jeden z rezultatów i składnik współczesnej nauki jest niekiedy metonimicznie utożsamiana z całością tej nauki lub jej istotą.

⁹ Niektórzy przedstawiciele *cognitive science* (na przykład: M. Minsky, H. Simon) jeszcze niedawno podawali dokładne daty osiągnięcia tego etapu rozwoju. Jak do tej pory żadne z podanych przewidywań nie spełniło się.

¹⁰ Krytykę metafory komputerowej przedstawiałem wielokrotnie, także w języku angielskim. Najwcześniej: J. Bobryk: *Cognitive science – the science of artifacts*. "Polish Psychological Bulletin", vol. 20, nr 1. 1989, s. 3-14; ostatnio: J. Bobryk: *What it means to understand language: The view from nowhere and the view of the individual*, w: B. Bokus (red): "Studies in the Psychology of Language and Communication". Warszawa 2010.

¹¹ Mówiąc krótko, nieporozumienie w tych kwestiach polega na złym rozpoznaniu „metafory komputerowej”, która w istocie rzeczy jest „komputerową synekdochą”. Synekdocha (rodzaj metonimii) to trop językowy, w którym, między innymi, zamiast nazwy całości używa się nazwy części: „Einstein najlepszy mózg XX wieku”, „Wołodyjowski pierwsza szabla Rzeczypospolitej”. Tak czy inaczej, zaprogramowany komputer nie jest samodzielnym podmiotem czynności poznawczych, lecz narzędziem wspierającym człowieka w jego aktach, czy czynnościach uznawanych za umysłowe lub intelektualne. Podobnie dzieje się wtedy, gdy człowiek używa liczydeł lub mechanicznego kalkulatora. Komputerowe wsparcie jest jednak rozleglejsze i bardziej uniwersalne. W pewnych warunkach komputer jako automat na jakiś czas może nie wymagać stałej obecności człowieka. Komputer nie jest jednak podmiotem czynności umysłowych, jak wyniki nie są myśliwym i podmiotem polującym na zwierzęta.

¹² Na ten temat J. Bobryk: *Nauka globalna, nauka normalna, fakty instytucjonalne jako cel nauki*. „*Filozofia Nauki*” nr 3 (71) październik 2010, s. 9-18.

Niniejszy tekst jest próbą pokazania, na wybranych przykładach, zasadniczych naukowych i pozanaukowych czynników wpływających na stan współczesnej psychologii i filozofii świadomości.

2. Teoria intencjonalności i fenomenologia. Zanim przejdę do omawiania wybranych (choć, jak sadzę reprezentatywnych) przykładów współczesnej refleksji nad świadomością i umysłem, muszę tu przypomnieć historię i podstawowe założenia pewnego nurtu psychologii i filozofii, który, wprawdzie współcześnie jest nurtem żywym i rozwijającym się, ma jednak zdecydowanie minimalny wpływ na dominującą filozofię umysłu i świadomości XXI wieku. Mam tu na myśli tradycję zapoczątkowaną przez Franciszka Brentanę i rozwijaną w filozoficznej szkole fenomenologii. Przynajmniej od Kartezjusza uważano, że definicyjną cechą świadomości jest jej monoprywatność, fakt, że może ona być bezpośrednio poznawana przez jedną tylko osobę, mianowicie podmiot aktów świadomości. Franciszek Brentano¹³ zwrócił uwagę na fakt, że do definicyjnych cech świadomości należy to, iż składa się ona z aktów intencjonalnych; aktów nakierowanych na coś, co najczęściej nazywa się przedmiotem świadomości. Intencjonalność aktów ludzkiej świadomości nie polega **tylko** (choć tak się niekiedy sądzi) na tym, że każdy z nich ma jakiś przedmiot zewnętrzny wobec samej świadomości (a tym bardziej nie ogranicza się do tego, że – jak sadzą przedstawiciele *cognitive science* – umysłowe reprezentacje są reprezentacjami, czyli mają jakieś odniesienia).

Żeby wyjaśnić, na czym polegał Brentanowski przełom w pojmowaniu istoty ludzkiego umysłu i ludzkiej świadomości musimy cofnąć się do początków nowożytnej filozofii do momentu Kartezjańskiego – jak pisze Richard Rorty¹⁴ „wynalezienia umysłu”.

Wielokrotnie poddawano w wątpliwość zasadność Kartezjańskiego przejścia od dostrzeżenia pewności istnienia aktu *cogito* do uznania pewności istnienia *res cogitas*. Z dostrzeżenia niewątpliwego aktu myślenia czy wątpienia nie możemy wszak wyprowadzić wniosku, że za tym aktem musi kryć się jakaś substancja myśląca czy jednolity i trwały myślący podmiot. Nieco rzadziej – przynajmniej do czasów Brentany –

¹³ F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa: 1874/1999.

¹⁴ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton Univ. Press 1980.

zwracano uwagę na fakt, że postkartezjańska nowożytna filozofia umysłu skupiała się nie na samych aktach umysłowych, lecz na treściach tych aktów, czymś, co najczęściej nazywane było ideami, przedstawieniami czy reprezentacjami, a co w psychologii i filozofii brentanowskiej¹⁵ było po prostu rozumiane jako wytwory tych aktów. *Cognitive science* przyjmuje raczej kartezjańską perspektywę, co zresztą wielokrotnie wprost stwierdzają jej twórcy, najczęściej używanym tam terminem jest „reprezentacja”, a sama filozofia *cognitive science* mieni się neokartezjanizmem.

Poza tym warto zwrócić tu uwagę na nie zawsze dostrzeganą „podwójność” lub „wtórność” aktów *cogito*. Kartezjusz¹⁶ najpierw w jakimś akcie własnego myślenia spostrzega lub konceptualizuje świat, a potem w następnym akcie powątpiewa w wierność lub prawdziwość tego, co spostrzega lub przedstawia sobie. W pierwszym wypadku – mówiąc językiem Brentanowskim – przedmiotem myślenia jest świat, jego część, lub jego własności, w drugim zaś jest to „myślenie o myśleniu”, gdzie przedmiotem jest własny wcześniejszy akt myślenia albo jakaś jego cecha (prawdziwość, wierność etc.). Przedmiot aktu myślenia jest tu zmienny, a w każdym razie może się zmieniać w każdym kolejnym *cogito*. O czym zatem mówimy, pisząc o reprezentacjach umysłowych? Skąd zatem pewność, że podmiot jest za każdym razem ten sam?¹⁷

Niezależnie jednak od cech samych podmiotów i przedmiotów aktów świadomości (i pytań takich jak: czy są one zmienne czy stałe, materialne czy niematerialne itd. ?), każdy akt świadomości ma niejako dwa bieguny czy dwa aspekty – podmiot poznający i rzecz poznawaną (umysł i to co w nim jest reprezentowane lub odzwierciedlane). Sam Kartezjusz i jego następcy skupiali się właśnie na tych biegunach i ostatecznie sztucznie je rozdzielili (stąd dualizm „świata” i „umysłu”, oraz liczne filozoficzne problemy, które ten dualizm rodzi). Teoria intencjonalności natomiast podkreśla i rozwija pogląd, że intencjonalne akty świadomości są czymś co **łączy** podmiot z przedmiotem (umysł pozna-

¹⁵ K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w tenże: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1912/1965.

¹⁶ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1673/1980.

¹⁷ W tożsamość tę, czyli w pewność istnienia substancjalnej jaźni powątpiewał np. Hume.

jący ze światem poznawanym) i ustanawia relacje między nimi. Kiedy Kartezjusz wątpi w prawdziwość swojej wiedzy o świecie, Dante pragnie Beatrycze, Napoleon marzy o zwycięstwach, Marvin Minsky przewiduje świetlaną przyszłość sztucznej inteligencji, zawsze mamy jakiś podmiot i jakiś przedmiot określonych aktów świadomości, zaś jakość (i treść) tych aktów wyznacza relacje pomiędzy tym podmiotem i przedmiotem.

Teoria intencjonalności (inaczej niż filozofia przedbrentanowska) skupia się, jak to zostało powiedziane, na spostrzeżeniu, że każdy akt świadomości jest czymś, co **łączy podmiot świadomości z zewnętrznym wobec niego przedmiotem**, na czymś, co ustanawia specyficzne relacje podmiotu z przedmiotem. Jedną z tych relacji, (choć nie jedyną, jak wykazał rozwój teorii aktów intencjonalnych) jest to, że treści świadomości reprezentują (przedstawiają) jakieś cechy przedmiotu danego aktu intencjonalnego¹⁸.

Teoria intencjonalności rozwijana była lokalnie i względnie krótko¹⁹ w psychologii, w filozofii natomiast legła u podstaw bogatego i zróżnicowanego nurtu fenomenologicznego. Trzeba jednak stwierdzić, że w obu dyscyplinach zasadniczy kierunek rozwoju teorii intencjonalności był podobny. W psychologii polskiej, będącej początkowo tylko teorią aktów świadomości²⁰, rzeczona teoria aktów świadomości dość szybko²¹ stała się teorią psychofizycznych czynności ludzkich. W fenomenologii, poza nurtem klasycznej fenomenologii transcendentalnej, tworzonej przede wszystkim przez Edmunda Husserla²² i będącej specyficzną teorią świadomości, pojawił się nurt fenomenologii egzy-

¹⁸ Kolejne, inne relacje podmiotu z przedmiotem ustanawiają uświadomione emocje (Dante kocha Beatrycze) i ludzkie akty wolicjonalne (Napoleon postanawia podbić Rosję).

¹⁹ W psychologii polskiej w okresie międzywojennym, przede wszystkim w szkole lwowsko-warszawskiej.

²⁰ K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*, w tenże: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1894/1965.

²¹ K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*.

²² E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa 1913/1967.

stencjalnej (np. Merleau-Ponty²³, Dreyfus²⁴, Searle²⁵), który uświadomił badaczom konieczność rozszerzenia przedmiotu ich dociekań i wyjścia poza obszar aktów introspekcyjnie dostępnej świadomości, oraz zainteresowania ciałem i językiem, jako formami ekspresji tej pierwszej²⁶. W obu wypadkach (tak w psychologii, jak i w filozofii) dostrzeżono ostatecznie, że niektóre przynajmniej cechy aktów świadomości pokrywają się z właściwościami ludzkich psychofizycznych czynności lub aktów działania. Podobieństwo aktów świadomości i aktów działania (czynności ludzkich) związane jest z następującymi ich cechami²⁷:

[1] Aktów świadomości i czynności (działań) ludzkich nie da się satysfakcjonująco opisać inaczej jak tylko z punktu widzenia ich podmiotu. Podmiot aktów szeroko pojmowanego myślenia i podmiot aktów działania wie wprost i bezpośrednio (bez żadnej wcześniejszej refleksji i dodatkowego wysiłku) co robi i o czym myśli²⁸.

[2] Akty ludzkiej świadomości oraz ludzkie czynności są ukierunkowane na swój cel albo wytwór. Akt mojego wyobrażania sobie czegośkolwiek przebiega tak a nie inaczej ze względu na to, co chcę sobie wyobrazić, zaś czynność pisania zdeterminowana jest tym, co ostatecznie chcę napisać. Mówiąc inaczej, w obu wypadkach mamy do czynienia pozornie lub faktycznie z determinacją teleologiczną (determinacją celem, czymś, co ma być dopiero następstwem lub ostatecznym rezultatem aktu²⁹).

[3] Akty świadomości i akty działania (czynności) ustalają relacje pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Akty percepcji pokazują jak pod-

²³ M Merleau-Ponty: *Proza świata*. Warszawa 1945-69/1976.

²⁴ H. L. Dreyfus: *What Computers Can't Do. The limits of Artificial intelligence*, London: Harper 1979.

²⁵ J. R. Searle: *Minds, Brains and Science*. Warszawa 1984.

²⁶ Merleau-Ponty: *Proza świata*.

²⁷ K. Twardowski: *O czynnościach i wytworac...* 1912/1965; J. Searle: *Minds, Brains and Science*.

²⁸ Najlepiej ilustruje to przykład podany przez J. Searle'a, *Minds, Brains and Science*: Ktoś, kto wychodzi pospacerować do parku najlepiej wie, co robi i co jest celem jego marszu.

²⁹ W związku z tym każda teoria ludzkich czynności i ludzkiego myślenia musi być uwikłana w rozważania o istocie i rodzajach determinowania zjawisk, które bada (na ten temat: J. Bobryk: *Akty świadomości i procesy poznawcze*. Warszawa 1996).

miot widzi świat, akty działania zmieniają coś w świecie albo relacjach podmiotu ze światem itd.

Te właśnie cechy nie pozwalają na pełne redukcjonistyczne, ani wzorowane na naukach przyrodniczych opisanie ludzkiej świadomości i ludzkich aktów działania.

Z drugiej jednak strony, ponieważ ludzkie czynności i akty intencjonalne mają swoje nieintencjonalne podstawy, czyli opierają się na procesach nieintencjonalnych (fizycznych, chemicznych, biologicznych, fizjologicznych, neurofizjologicznych), pełna teoria ludzkiego działania i ludzkiej świadomości musi obejmować także refleksję czysto przyrodniczą (jakkolwiek nie może się do niej ograniczać).

Rozwój psychologicznej i filozoficznej teorii intencjonalności zaoocował przekonaniem³⁰, że ludzkie czynności i działania (*human actions*) są zasadniczym przedmiotem zainteresowania nauk humanistycznych. Zarówno światowa fenomenologia egzystencjalna, jak i polska psychologia w szkole lwowsko warszawskiej podkreślały, że ludzkie czynności (akty działania) mają charakter psychofizyczny.

Międzywojenna, a nawet powojenna polska psychologia uważała, że można tę dyscyplinę wiedzy zdefiniować jako naukę o czynnościach ludzkich³¹. Gdybyśmy chcieli wprost kontynuować (zapominaną obecnie) tradycję polskiej psychologii aktów intencjonalnych, moglibyśmy powiedzieć, że wszelkie nauki humanistyczne są naukami albo o czynnościach ludzkich, albo o ich wytworach. Zgodnie z poglądami autora teorii czynności i wytworów³², nie można zredukować przedmiotu psychologii do przedmiotu neurofizjologii, z powodów czysto logicznych. Ci, którzy sądzą inaczej popełniają, zdaniem Twardowskiego³³, dość elementarny błąd. Używane często stwierdzenie „czynności umysłu są funkcjami mózgu” zawiera rzadko dostrzeganą dwuznaczność. Słowo

³⁰ K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...* 1912/1965; J. Searle: *Minds, Brains and Science*.

³¹ T. Tomaszewski: *Wstęp do psychologii*. Warszawa 1963.

³² K. Twardowski: *O czynnościach i wytworach...* 1912/1965; Tenże: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: T. Rzepa [red]: *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*. Warszawa 1897/1997.

³³ K. Twardowski: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*., wyd. cyt. s. 90-91.

„funkcja” może być tu rozumiane matematycznie lub *quasi*-matematycznie. W matematyce zmienną y nazywamy funkcją zmiennej x , jeżeli każdej wartości x odpowiada określona wartość y (jak we wzorze: $y = x^2$). W fizyce możemy powiedzieć, że ciśnienie gazu jest funkcją jego objętości i temperatury, bo wiemy, że zmiana jednej z tych wartości pociąga za sobą zmianę pozostałych. Zupełnie inne znaczenie ma słowo „funkcja” w zdaniach takich jak „nauczanie jest funkcją nauczyciela”, gdzie słowo denotuje czynność osoby. Są to dwa całkiem odmienne znaczenia terminu „funkcja”. Jeżeli w zdaniu „czynności umysłu są funkcjami mózgu” termin „funkcja” będziemy rozumieć matematycznie lub *quasi*-matematycznie, to wypowiadamy zdanie bez wątpienia prawdziwe³⁴, bo wiemy, że zmianom stanów lub czynności mózgu zawsze towarzyszą zmiany stanów i czynności umysłowych. (Jednak jest to funkcja nieokreślona, bo nie mamy, jak do tej pory, żadnego wzoru, tabeli ani wykresu, które pokazywałyby, jak stany mózgu związane są ze stanami umysłu.)

Jeżeli natomiast termin „funkcja” rozumiemy w znaczeniu drugim, to prawdziwość tego zdania jest mocno wątpliwa³⁵, bo wszelkie czynności (w tym także czynności umysłowe, jak spostrzeganie czy rachowanie „w pamięci”) wykonuje cały człowiek, a nie żaden odizolowany jego organ. Mózg sam w sobie nie myśli, podobnie jak noga odizolowana od ciała nie chodzi. Mówiąc inaczej, procesy mózgowie są warunkiem koniecznym, lecz nie są warunkiem dostatecznym istnienia procesów umysłowych i czynności psychofizycznych. Warto tu także przypomnieć, że pewne czynności (jak rąbanie drewna, czy mnożenie 3467765t97 przez 6893765) wykonuje w gruncie rzeczy złożony układ funkcjonalny, w tym wypadku człowiek wyposażony w jakieś narzędzie (siekiere lub kalkulator).

3. Współczesne teorie umysłu i świadomości. Współczesne teorie umysłu można podzielić na dwie grupy: Takie, które liczą się z tradycyjnym rozumieniem intencjonalności i takie, które starają się to pojęcie zredukować lub zignorować. Jest czymś naturalnym, że redukcjonistyczne opisy ludzkiego umysłu i ludzkiej świadomości pomijają zupeł-

³⁴ K. Twardowski: *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, wyd. cyt.

³⁵ K. Twardowski: Tamże, s. 91.

nie, lub upraszczają pojęcie intencjonalności. Ponad 20 lat temu John Searle³⁶ zarzucił przedstawicielom klasycznego nurtu *cognitive science*, że nie interesują się świadomością i intencjonalnością. Od tego czasu obydwa terminy dość często pojawiają się we współczesnej psychologii i filozofii. Co wcale nie oznacza, że są tam rozumiane, tak jak rozumie je fenomenologia.

Jedną z nowszych prac na ten temat jest *Self Comes to Mind* Antonio Damasio³⁷. Trudno byłoby zaliczyć tę pracę do określonej dyscypliny wiedzy. Napisał ją autorytet w zakresie współczesnej neuropsychologii, autor wielu popularnych i szeroko znanych książek, jedna z nich nosi tytuł *Błąd Kartezjusza*.

Filozofia Damasio jest jednak bliższa filozofii Kartezjusza niż Brentana. Jest tak przede wszystkim dlatego, że Damasio pojmuje umysł jako rodzaj substancji. W jego koncepcji jest to substancja „rozciąglą” czyli mózg. Damasio postawił sobie zadanie pokazania neurologicznego podłoża ludzkiej świadomości, uważa jednak, że określone struktury i procesy neurofizjologiczne, które stara się zidentyfikować w swojej pracy, same w sobie są warunkiem dla pojawienia się świadomości. Chcąc wyjaśnić, jak doszło do tego, że w trakcie ewolucji ośrodkowego układu nerwowego pojawiła się świadomość Damasio³⁸ odwołuje się do pojęcia jaźni (*self*). Nie jest, jak wiadomo, to pojęcie ani jasne, ani jednoznaczne i wcale nie zyskuje na jednoznaczności w pracy *Jak umysł zyskał jaźń*. Damasio³⁹ wyróżnia tam trzy rodzaje jaźni:

[1] Protojaźń (*protoself*), która opiera się na prostych (przede wszystkim emocjonalnych) odczuciach stanów własnego ciała.

[2] Jaźń rdzenną (*core self*), która jest efektem interakcji między organizmem i światem zewnętrznym,

[3] jaźń autobiograficzną (*autobiographic self*), która jest związana z osobistymi wspomnieniami, planami i koordynacją własnego działania.

³⁶ J. R. Searle: *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*. Behavioral and Brain Sciences, 13, 585-642 (1990).

³⁷ A. Damasio: *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*. Poznań 2011.

³⁸ Damasio, jak wyżej.

³⁹ Damasio, jak wyżej.

Aby ocenić pracę *Jak umysł zyskał jaźń*, warto w tym miejscu uczynić dwie uwagi:

Po pierwsze, Damasio powtarza tu (nie zdając sobie chyba z tego sprawy) dość stare i dość standardowe psychologiczne poglądy na temat ontogenetycznego rozwoju ludzkiej tożsamości. Wyjściowym warunkiem jest tu ludzka zdolność do odczuwania doznań zmysłowych, w tym doznań pochodzących z własnego organizmu (co by odpowiadało pojęciu *protoself*). W pierwszych dwu latach życia człowieka powstaje „praktyczne pojęcie własnego ja”, czyli człowiek uczy się odróżniać własne ciało od reszty otoczenia, kierować nim i przypisywać sobie sprawstwo własnych działań (powstaje coś w rodzaju *core self*). Dopiero później powstaje świadomość i pamięć autobiograficzna (niezwykle rzadko sięgamy w osobistych wspomnieniach dalej niż do 3 roku życia) i możliwość pełnej kontroli własnych zachowań (*autobiographic self*). Psychologowie wiedzą o tym wszystkim przynajmniej od czasów Jeana Piageta, wiedzą także, że istnienie takich czy innych złożonych struktur nerwowych nie jest warunkiem wystarczającym dla powstania jaźni. Konieczne są tu praktyczne i społeczne doświadczenia jednostki i jej (także rozwijająca się) zdolność do myślenia abstrakcyjnego.

Po drugie, Damasio ma problemy z rozróżnieniem „umysłu” i „psychiki”; to, co w oryginale nazywa się „*mind*”, raz odnosi się do elementarnych odczuć emocjonalnych, innym razem do rezultatów lub warunków abstrakcyjnego myślenia.

Nie najlepiej też radzi sobie Damasio z historią północnoamerykańskiej psychologii i filozofii. Sporo uwagi poświęca teorii emocji zaproponowanej kiedyś przez Williama Jamesa, pomija jednak milczeniem jego krytyczne rozważania na temat świadomości, a dokładniej substancjalnego ujęcia świadomości⁴⁰ i pisze swoją pracę, tak jakby nie wiedział, ani nie znał, Jamesowskiej krytyki substancjalnego i dualistycznego pojmowania świadomości, czy zapoczątkowanej przez Jamesa długiej i ciekawej historii rozróżnienia „ja podmiotowego” i „ja przed-

⁴⁰ W. James: *Does 'consciousness' exist?*, w: G. N. A. Vesey: *Body and Mind*. London: George Allen and Unwin 1904/1964; W. James: *Pojęcie świadomości*, w: H. Buczyńska-Garewicz: *James*, Warszawa 1905/2001.

miotowego” („*the I*”, „*the Me*”) ⁴¹. W historii tej następcy Williama Jamesa – przedstawiciele interakcjonizmu symbolicznego ⁴² – pokazali dokładnie, że niezbędnym warunkiem powstania ludzkiej świadomości, samoświadomości i samokontroli są interakcje społeczne odbywające się z udziałem znaków i symboli.

Nazwisko Franciszka Brentano pojawia się w *Jak umysł zyskał jaźń* raz w następujących zdaniach: „Wprowadzenie ciała do umysłu jest najwyższym przejawem nieodłącznej opisowości mózgu, jego intencjonalnej postawy wobec ciała, by sformułować to w kategoriach takich filozofów jak Franz Brentano. Uważał on wręcz postawę intencjonalną za charakterystyczną cechę zjawisk umysłowych i twierdził, że w zjawiskach fizycznych nie da się dostrzec ani postaw intencjonalnych ani opisowości. Nie wydaje się, aby tak było w istocie. Jak pisałem w rozdziale 2., pojedyncze komórki również zdają się przejawiać intencje i opisywać w mniej więcej takim samym sensie.” ⁴³

Trudno jest zrozumieć, o co chodzi w tym fragmencie. Jak się wydaje, Damasio ma tu na myśli to, co Daniel Dennett ⁴⁴ nazywa *intentional stance* ⁴⁵, który rozumie ten termin jako nazwę strategii opisu jakiegoś złożonego układu (niekoniecznie człowieka czy jego mózgu) w taki sposób jakby był on podmiotem mającym myśli i uczucia. Przyjmując sposób myślenia Dennetta, który zresztą jest daleki od sposobu myślenia Brentano, można powiedzieć, że *intentional stance* może mieć świadomy metodologicznie badacz, ale nie może jej mieć komórka mózgowa. Nie da się też zrozumieć stwierdzenia, że „pojedyncze komórki również zdają się przejawiać intencje i opisywać”. Franciszek Brentano

⁴¹ W. James: *Psychologia*. Warszawa 1892/2002.

⁴² przede wszystkim G. H. Mead: *Umysł osobowość i społeczeństwo*. Warszawa 1934/1975.

⁴³ Damasio, jak wyżej, s. 100.

⁴⁴ D. C. Dennett: *Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Brighton: Harvester Press 1985; *Consciousness Explained*. London: Penguin Books 1991; *Natura umysłów*. Warszawa 1997.

⁴⁵ Po polsku oddaje się ten zwrot terminem „nastawienie intencjonalne”. „Postawa intencjonalna”, jak każda postawa, to dyspozycja do myślenia, odczuwania i reagowania w określony sposób. Postawę (w niemetaforycznym znaczeniu tego zwrotu) może mieć tylko człowiek. Nie może jej mieć ani maszyna ani część człowieka. Stanowisko przeciwne jest po prostu antropomorfizacją.

z całą pewnością nie pisał o „postawie intencjonalnej” tylko o intencjonalności jako właściwości ludzkiej świadomości. A więc Brentano nie miał tu na myśli cech komórek nerwowych.

Odrębnym zagadnieniem jest oczywiście pytanie, jakie struktury i procesy neurofizjologiczne umożliwiają świadomość i intencjonalność⁴⁶, nie jest to jednak pytanie „filozoficzne” w żadnym znaczeniu tego terminu.

Praca Davida Chalmersa *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej* (*The conscious mind. In search of a fundamental theory*)⁴⁷ także nie ujawnia zbyt dokładnej znajomości amerykańskiej tradycji filozoficznej. William James jest tam zaliczony do kartezjanistów⁴⁸, a nazwiska G. H. Meada czy Johna Deweya nie pojawiają się w ogóle.

Intencjonalność jest tu rozumiana jako „trzecioosobowy konstrukt służący do wyjaśniania ludzkich zachowań”⁴⁹, a więc z pewnością inaczej niż rozumieli ją twórcy tego pojęcia.

Niemniej, Chalmers⁵⁰ pisze o „nieredukowalności” ludzkiej świadomości: „... świadomość wymyka się z sieci wyjaśniania redukcyjnego. Żadne wyjaśnienie podane w kategoriach fizycznych nie może nigdy uwzględnić pojawienia się przeżyć świadomych.”; „... *consciousness escapes the net of reductive explanation. No explanation given wholly in physical terms can ever account for emergence of conscious experience*”. Aby wyjaśnić, na czym polega specyfika świadomości, Chalmers odwołuje się do pojęcia „superweniencji” (*supervenience*). Jak podaje słownik⁵¹: „*Supervenience – a relation of dependency between properties at different levels that is neither logical nor causal* (Superweniencja – zależność między własnościami na różnych poziomach, która to nie jest ani logiczna ani przyczynowa). Termin wprowadził do filozofii Geo-

⁴⁶ Czyli są warunkiem koniecznym lecz nie dostatecznym świadomości i intencjonalności.

⁴⁷ D. Chalmers: *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*. Warszawa 2010; tenże: *The conscious mind. In search of a fundamental theory*. Oxford, Oxford University Press 1997.

⁴⁸ Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 13; Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 44.

⁴⁹ Chalmers: *Świadomy umysł* 2010, s. 157; Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 82.

⁵⁰ Chalmers: *Świadomy umysł* 2010, s. 171; Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 93.

⁵¹ Th. Mautner: *Dictionary of Philosophy*. London, Penguin Books 1999, s. 549.

rze E. Moore, w kontekście teorii wartości, używał go też Gilbert Ryle, a ostatnio Donald Davidson dla opisanego relacji między zjawiskami fizycznymi i psychicznymi (*mental*). Chalmers⁵² usiłuje odróżnić wiele różnych rodzajów superwencji, pisze⁵³ o superwencji logicznej i przyrodniczej (*natural*), empirycznej, lokalnej i globalnej, a także o możliwości wyróżnienia jeszcze innych jej rodzajów⁵⁴. To złożone pojęcie pojawia się – jak przypuszczam – u Chalmersa⁵⁵ po to, by uzasadnić niemożliwość redukcijnego wyjaśnienia świadomości: „*I will argue that conscious experience does not supervene logically on the physical, and therefore cannot be reductively explained* (będę argumentować, że przeżycie świadome nie superwenuje logicznie na tym, co fizyczne, a zatem nie może być wyjaśnione redukcyjnie). Przy czym chodzi tu o niemożliwość wyjaśnienia zjawisk świadomości przez ich redukcyjne opisy w kategoriach używanych w makrofizyce. Bo w dalszych partiach książki⁵⁶ (rozdział 10) sugeruje się ścisłą zależność pomiędzy zjawiskami kwantowymi i świadomością.

Linia argumentacji Chalmersa jest tu dość szczególna. Pisze on⁵⁷, na przykład: „Problem mechaniki kwantowej jest prawie tak trudny jak problem świadomości. [...] Wielu ludzi sadzi, że te dwa najbardziej zagadkowe problemy mogą być ściśle powiązane ze sobą [...] Tam, gdzie są dwie tajemnice, kuszące jest przypuszczenie, że mają one wspólne źródło. Tę pokusę wzmacnia fakt, że problemy w mechanice kwantowej wydają się głęboko związane z pojęciem obserwatora, które w dużym stopniu angażuje relacje między podmiotem przeżyć a resztą świata (*The problem of quantum mechanics is almost hard as the problem of consciousness. [...] Many people have thought that these two most puzzling problems might be intimately linked. [...] This temptation is magnified by the fact that the problems in quantum mechanics seems*

⁵² Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 33; Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 76.

⁵³ Chalmers: *The conscious mind*, 1997; Chalmers: *Świadomy umysł* 2010.

⁵⁴ Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 33; Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 76.

⁵⁵ Chalmers: *The conscious mind*, 1997, s. 71; Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 139.

⁵⁶ Chalmers: *Conscious Mind*, 1997, Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010 rozdział 10.

⁵⁷ Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 542; Chalmers: *Conscious Mind*, 1997, s. 333.

to be deeply tied to the notion of observership, crucially involving the relation between subject's experience and the world"⁵⁸.

Z tego, co wiem, w „problemach mechaniki kwantowej” nie chodzi ani o „obserwatora” ani „bycie obserwowanym” (*observership*), lecz o obiektywny fakt pomiaru. Zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga, nie jest możliwy jednoczesny dokładny pomiar pędu i położenia cząstki elementarnej, bo im dokładniej jest określony pęd (prędkość) cząstki tym mniej dokładnie wiemy, jakie jest jej położenie. Jest tak, bo pomiar jest obiektywną ingerencją w zjawiska (np. aby obserwować ruch cząstki oświetlamy ją fotonami, które i zmieniają jej ruch). Cała mikrofizyka zdecydowanie nie ma nic wspólnego z subiektywnym doświadczeniem podmiotu (*subject's experience*). Jest tak przede wszystkim dlatego, że podmioty, ich myśli i przeżycia nie istnieją na poziomie mikrofizyki. Poza tym, pomiarów w świecie cząstek elementarnych mógłby dokonywać (robot czy „nanorobot”) lub jakiegokolwiek urządzenie automatyczne i niczego by to nie zmieniło ani w możliwości poznawania przyrody, a tym bardziej w przebiegu zjawisk mikrofizycznych i w prawach tym przebiegiem rządzących. Mierzenie i świadoma obserwacja to jednak nie to samo, a zjawiska kwantowe przebiegają, tak jak przebiegają, niezależnie od tego, czy obserwuje je człowiek, czy ktoś o innej strukturze umysłu, czy nawet nie obserwuje ich nikt i nikt o nich nie myśli.

Fakt, że zjawiska mikrofizyczne dają się opisywać wyłącznie statystycznie (nazywa się to niekiedy indeterminizmem) jest często kojarzony z nieprzewidywalnością ludzkich zachowań a nawet wolną wolą. Jednak ani indeterminizm, ani determinacja statystyczna (zakładając, że takowa istnieje), nie są niczym związanym z wolną wolą (zakładając, że takowa istnieje). Jeżeli wolna wola jest faktem, to jest ona autodeterminacją a nie indeterminizmem. W świecie wolnej woli moje postanowienie zjedzenia kanapki z szynką (jeśli nie pojawią się jakieś dodatkowe czynniki) powoduje to, że zjem kanapkę z szynką. W świecie indeterminizmu moje postanowienie zjedzenia kanapki z szynką mogłoby raz powodować zjedzenie kanapki z łosiem, innym razem wypicie kufła piwa, a jeszcze innym kaszel lub kichnięcie.

⁵⁸ Jak wyżej.

Modna ostatnio kwantowa teoria świadomości została zasugerowana przez Johna Ecclesa⁵⁹, który uważał, że samoświadomy umysł (*self*) jest w stanie ingerować w pracę mózgu na poziomie mikrofizycznych zjawisk zachodzących najprawdopodobniej w szczelinach synaptycznych.

Chalmers natomiast jak gdyby używa swojej teorii świadomości do rozwiązania problemów mikrofizyki (czyli czyni coś zupełnie przeciwnego).

Nie wiem też, czy rozważania Chalmersa⁶⁰ dotyczące mikrofizyki posuwają naprzód rozwiązywanie problemu psychofizycznego.

Rozważmy zdania: „Faktycznie za najważniejsze pytanie w mechanice kwantowej można uznać pytanie o relacje pomiędzy procesami fizycznymi a przeżyciami. [...] Teoria świadomości, której tu broniłem, może odpowiedzieć na to pytanie – i może dać odpowiedź właściwego rodzaju. Okazuje się, że teoria przewiduje, iż superponowany stan mózgu powinien być związany z kilkoma odrębnymi podmiotami dyskretnego przeżycia” (*Indeed, it is possible to see the central question in quantum mechanics as a question about relationship between physical processes and experience. [...] The theory of consciousness that I have advocated can answer this question, and can give the right sort of answer. It turns out that the theory predict that a superposed brain state should be associated with a number of distinct subjects of discrete experience*)⁶¹. Muszę przyznać, że nie rozumiem ani polskiego przekładu, ani angielskiego oryginału. Zwłaszcza nie wiem, co może być „odrębnymi podmiotami dyskretnego przeżycia⁶²” („*a number of distinct subjects of discrete experience*”) i co te podmioty mają wspólnego z równaniem Schrödingera. Nie rozumiem też zdań takich jak: „Gdyby mechanika kwantowa sprowadzała się do równań Schrödingera, to nawet na poziomie makroskopowym świat przekształciłby się w szalenie superpono-

⁵⁹ J. C. Eccles, John: *The Human Mystery*. Berlin, Springer 1979.

⁶⁰ Chalmers: *Conscious Mind*, 1997, s. 348-349; tegoż: *Świadomy umysł*, 2010, s. 565-566.

⁶¹ Jak wyżej.

⁶² Chyba, że słowo „podmiot” rozumie się dość szczególnie, należałoby tu zatem konieczności wprowadzić jakąś nową lub regulacyjną definicję terminu „podmiot”. Takiej definicji nie znalazłem w omawianej pracy.

wany⁶³ stan. W naszym doświadczeniu tak jednak nie jest. (*If the Schrödinger equation were all there is to quantum mechanics, then even at macroscopic level the world would evolve into wildly superposed state. But in our experience it does not*’’) ⁶⁴.

Przyjrzyjmy się teraz koncepcjom umysłu i świadomości, które uwzględniają tradycję teorii intencjonalności. Jak już wspomniałem, w tradycji tej mieszczą się filozoficzne prace Johna Searle’a, którego pierwsze znane publikacje dotyczyły teorii aktów mowy, zaś ostatnie⁶⁵ są polemiką z kognitywistyczną teorią umysłu i świadomości.

Ustosunkowując się – w pierwszej części pracy *Umysł. Krótkie wprowadzenie* – do różnych współczesnych teorii świadomości, pisze Searle⁶⁶, między innymi: „Z pewnością nie sposób zaprzeczyć, że świadomość jest superwenienna [pochodna, zależna – J. B.] wobec mózgu. Niemniej, jeśli chodzi o samą zasadę w postaci ogólnej, jej użyteczność dla zrozumienia relacji umysł – ciało wydaje się dość ograniczona [...] wciąż jednak trzeba znaleźć odpowiedź na pytanie: Na czym to polega?”

Przypomnieniu i przeanalizowaniu pojęcia intencjonalności poświęcona jest druga połowa tej pracy⁶⁷. Tak jak we wcześniejszych swoich pracach Searle⁶⁸ przyjmuje założenie, że świadomość i intencjonalność są wprawdzie biologicznymi cechami ludzkiego mózgu, nie da się jednak ich zredukować ani do właściwości fizycznych, ani neurofizjologicznych mózgu: „Stany świadomości wraz z ich subiektywną pierwszoosobową ontologią są realnymi fenomenami osadzonymi w realnym świecie. Nie da się zredukować świadomości do jej neurobiologicznego

⁶³ „Superponowany”, pochodzi tu chyba od „superpozycji”, a ta pojawia się w zdaniu (Chalmers 2010, s. 544): „Stan kwantowy może być postrzegany [przez kogo?– pytanie J. B.] jako superpozycje stanów prostszych (*A quantum state can be seen as a superposition of simpler states, 1997*)”.

⁶⁴ Chalmers: *Świadomy umysł*, 2010, s. 547; Chalmers: *Conscious mind*, 1997 s. 336.

⁶⁵ np. Searle: *Minds Brains and Science*, 1984.

⁶⁶ J. R. Searle: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*. Poznań 2010, s. 151-152.

⁶⁷ Searle, jak wyżej.

⁶⁸ Searle: *Minds Brains and Science*, oraz Searle: *The Rediscovery of Mind*. Cambridge: The MIT Press 1992.

fundamentu, ponieważ taka trzecioosobowa redukcja zawsze gubi gdzieś pierwszoosobową ontologię świadomości”⁶⁹.

Stany umysłowe „wchodzą w skład związków przyczynowo-skutkowych”⁷⁰, jednak dla ich poznania i opisu konieczne jest rozszerzenie pojęcia przyczynowości. Rozszerzenie to jest konieczne dla rozwiązania problemu wolnej woli. Rozwiązania tego nie można jednak szukać ani w koncepcjach umysłu (czy mózgu) „kwantowego”, ani w pojęciu indeterminizmu⁷¹. Tym, co przeszkadza nam w odrzuceniu idei wolnej woli są nasze doświadczenia towarzyszące naszym aktom działania, w które wbudowane są przekonania, że choć postąpiliśmy w określony sposób, mogliśmy jednak postąpić całkiem inaczej, a nasze działanie było następstwem naszych wyborów i decyzji⁷². Potrafimy też łatwo odróżnić nasze zachowania, które są następstwem zewnętrznego przymusu lub wewnętrznych kompulsji [a także psychologicznych automatyzmów, czy prostych odruchów – J. B.] od zachowań wynikających z naszych postanowień i wyborów⁷³. O ile te pierwsze można nazwać reakcjami, to drugie są aktami lub czynnościami⁷⁴.

Jeżeli chodzi o same akty świadomości, to John Searle przypisuje im cechy takie, jakie przypisywał im Brentano. Poza intencjonalnością i monoprywatnością trzeba tu wymienić jedność zjawisk świadomości⁷⁵ – która to cecha różni zjawiska psychiczne od zjawisk fizycznych (w tym neurofizjologicznych) – oraz wiele cech, które można by nazwać „strukturalnymi”. Podobnie też przedstawiają się poglądy Brentano i Searle’a na poczucie własnego „ja”, które towarzyszy wszystkim nor-

⁶⁹ J. R. Searle: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*. Poznań 2010, s. 117.

⁷⁰ Tamże, s. 207.

⁷¹ Tamże, s. 232.

⁷² Tegoż: *Minds, Brains and Science*, 1984, s. 57; *Mind. A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2004, s. 151.

⁷³ Searle: *Minds, Brains and Science*, 1984; Searle: *Mind. A Brief Introduction*, 2004.

⁷⁴ Rozumianymi tak, jak rozumiał je Kazimierz Twardowski.

⁷⁵ F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, 1874/1999, s. 276, Searle: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, 2010, s. 140; J. R. Searle: *Mind, A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2004, s. 95.

malnym aktom świadomości⁷⁶. Obydwaj uczeni podkreślają też ścisły związek zjawisk psychicznych (umysłowych) ze świadomością. Wprawdzie trudno współcześnie negować istnienie nieświadomych zjawisk psychicznych, jednakże Searle⁷⁷ zwraca uwagę na fakt, że nieświadome zjawiska psychiczne (jak np. nieuświadomione przekonanie, że Denver jest stolicą Colorado), w przeciwieństwie do niepsychicznych procesów mózgowych (jak np. proces mielinizacji aksonów komórek nerwowych) przynajmniej potencjalnie mogą zostać uświadomione).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że *Umysł. Krótkie wprowadzenie* zawiera rozdział *INTENCJONALNOŚĆ – Z – „C” A INTENSJONALNOŚĆ – Z – „S”*⁷⁸. (W angielskim oryginale: *INTENTIONALITY WITH – A – T AND INTENSIONALITY WITH – AN – S*⁷⁹). Podobieństwo słów *inencjonality* i *intensjonality* jest faktem, który „doprowadził niejednego filozofa do przypuszczenia, że z intencjonalnością wiąże się coś zasadniczo intensjonalnego. Ale przypuszczenie to jest błędne.”⁸⁰. Fakt, że trzeba to wyjaśniać w pracy filozoficznej jest – moim zdaniem – dowodem słuszności teorii językowego determinizmu i jednocześnie dobrym wskaźnikiem zamętu w filozofii umysłu⁸¹.

Specyficznym lekarstwem na ten zamęt jest neopragmatyzm Richarda Rorty’ego⁸². Rorty odrzuca całą epistemologię, którą budowano od Platona do Kartezjusza i Kanta oraz związane z nią koncepcje umysłu jako czegoś, co odzwierciedla świat lub tworzy jego reprezentacje. Za prekursorów neopragmatyzmu, filozofii, którą określa mianem „bu-

⁷⁶ Por. : Searle: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, 2010, s. 147, oraz Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, 1874/1999, s. 241.

⁷⁷ J. R. Searle: *Consciousness, explanatory inversion and cognitive science*. “Behavioral and Brain Sciences”, 13, 585-642 (1990).

⁷⁸ Searle: *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, 2010, s. 176.

⁷⁹ S. R. Searle: *Mind, A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2004, s. 122.

⁸⁰ Tegoż: *Mind, A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press 2004, s. 124; *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, 2010, s. 178.

⁸¹ Gdyby antropologia polska znajdowała się w podobnym stanie kryzysu to należałoby napisać rozprawkę wyjaśniającą, że pomimo dawnej wiary w święte drzewa fonetyczne podobieństwo słów „buk” i „bóg” nie znamionuje żadnych istotnych podobieństw semantycznych.

⁸² R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press 1980; R. Rorty: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1991.

dującej” (*edifying*), uważa Williama Jamesa, Johna Deweya, (późnego) Ludwiga Wittgensteina, Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera. Można zadać pytanie, co łączy tych filozofów?

Wszyscy wymienieni – zdaniem Rorty’ego – kolejno przyczyniali się do destrukcji klasycznego pojmowania prawdy. Jednak z punktu widzenia przyjętego w niniejszym tekście, jest to cecha drugorzędna. Istotniejsze wydaje się „niekartezjańskie” pojmowanie umysłu, odrzucenie dualistycznego i substancjalnego pojmowania świadomości. Już u Williama Jamesa⁸³ czytamy: „... bardzo trudne lub nawet niemożliwe jest to, by przez badanie pewnych zjawisk uzyskać wiedzę, czy są one z istoty swej fizyczne, np. zajmują przestrzeń, czy też psychiczne. [...] Świadomość, tak jak się ją zazwyczaj ujmuje, nie istnieje; [...] Tym, co istnieje i stanowi desygnat słowa „świadomość”, jest podatność części doświadczenia na „bycie do czegoś odnoszonym” [...] Określenie „podmiot”, „przedmiot”, „reprezentować”, „być reprezentowanym”, „rzecz”. „myśl” dotyczą różnicy praktycznie ważnej, która ma charakter czysto FUNKCJONALNY, nigdy zaś ontologiczny, jak to przyjmował klasyczny dualizm.” Sadzę, że Jamesowskie pojmowanie świadomości i umysłu jest bardzo zbliżone do tego, jak pojmuje je teoria intencjonalności. Zwłaszcza, że zarówno przekształcenie pragmatyzmu w neopragmatyzm, jak i ewolucja teorii intencjonalności doprowadziły do przekonania, że indywidualne ludzkie umysły zanurzone są w materii ponadindywidualnego języka, zaś myślenie jednostki częścią „konwersacji ludzkości”⁸⁴ Teoria intencjonalności, fenomenologia, pragmatyzm ani neopragmatyzm nie są jednak nurtami liczącymi się we współczesnym ruchu kognitywistycznym (*cognitive science*).

4. Podsumowanie: Jak nie być nietoperzem. Nie wiem czy Thomas Nagel⁸⁵ zgodziłby się z moją opinią, uważam jednak, że bycie filozofem umysłu (i kognitywistą) jest w XXI wieku jakoś podobne do

⁸³ W. James: Pojęcie świadomości, w: H. Buczyńska-Garewicz: *James*. Warszawa, 1905/2001, s. 156-160.

⁸⁴ R. Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press 1980, s. 389.

⁸⁵ Th. Nagel: *What is it like to be a bat*. “Philosophical Review” 4, LXXXIII, 435-450, (1974).

bycia nietoperzem, czyli istotą, która – mówiąc metaforycznie i obrazowo – ma problem z rozróżnieniem góry i dołu oraz nocy i dnia. Współczesna filozofia umysłu bardzo często wyjaśnia rzeczy, których specjalistom wyjaśniać się nie powinno (jak np. różnica pomiędzy intencjonalnością i intensjonalnością), zapomina o faktach, o których należałoby pamiętać (jak np. historia humanistyki, czy tradycja takiej lub innej narodowej kultury), a przede wszystkim niepotrzebnie pozostawia w mroku zagadnienia, które od dawna są dość jasne (jak np. różnica pomiędzy procesami mózgowymi a aktami świadomości, albo różnice między czynnościami a wytworami). Tak czy inaczej warto zastanowić się nad przyczynami „nietoperzowości” współczesnej filozofii umysłu. Powyższe rozważania są moją próbą identyfikacji tych przyczyn. Większość z tych przyczyn jest mniej lub bardziej bezpośrednio związana ze społeczno-politycznymi warunkami, w jakich obecnie działają instytucje naukowe. Podstawowym warunkiem zmiany tych okoliczności (a konieczność ich zmiany wydaje mi się oczywista) jest uświadomienie sobie ich istnienia, wpływu i charakteru.

Aby nie być nietoperzem, czyli nie uwikłać się w gąszczu niejasnych i z reguły zbędnych terminów i rozróżnień pojęciowych – jak „jaźń”, „materializm eliminatywny”, „organ mentalny”, „rozum kognitywny”, „blaknące qualia”, „funkcjonalizm fizykalistyczny” – należałoby (moim zdaniem), przyjąć poniższe założenia:

[1] Przedmiotem badań każdej nauki o umyśle (niezależnie od tego czy nazwiemy ją psychologią, kognitywistyką, czy jakoś inaczej) są czynności ludzkie (albo akty działania).

[2] **Wszystkie** czynności, czyli zjawiska takie jak: wyobrażanie sobie katedry w Mediolanie, odpadanie od wiatru podczas żeglowania, popychanie samochodu itd., mają charakter psychofizyczny. Co oznacza, że są w nich dwa aspekty albo składniki, aspekt psychiczny (subiektywny, umysłowy, „wewnętrzny”, monoprywatny, „pierwszoosobowy”), oraz aspekt fizyczny („obiektywny”, materialny, „zewewnętrzny”, „trzeci-osobowy”). Przy czym w zależności od okoliczności wykonywania czynności, celu działania i kontekstu opisu czynności na pierwszy plan wysuwa się, lub wysuwany jest, albo aspekt psychiczny (jak w przy-

padku wyobrażania sobie katedry w Mediolanie), albo aspekt fizyczny (jak w przypadku popychania samochodu).

[3] Wszystkie czynności mają charakter intencjonalny, to znaczy są ukierunkowane na jakiś cel, rezultat, wytwór. Nie można zadowolająco i wyczerpująco opisać czynności (w tym tak zwanych aktów świadomości) bez uwzględnienia ich intencjonalności. Najprawdopodobniej w naukowych opisach ludzkich czynności i aktów niezbędne jest pojęcie „przyczynowości intencjonalnej”.

[4] Czynności i akty, **które są zjawiskami intencjonalnymi, urzeczywistniają się w oparciu o zjawiska nieintencjonalne** (jak: procesy fizjologiczne, chemiczne, fizyczne, „mózgowe”). Dla opisu tych ostatnich wystarczy kategoria przyczynowości sprawczej używana w naukach przyrodniczych.

[5] Specjalną kategorią czynności są czynności poznawcze, które z kolei zawierają w sobie, między innymi, akty świadomości. W przypadku ludzkich czynności poznawczych (a także wielu aktów świadomości) w wielu wypadkach niezbędne (a w większości wypadków korzystne, bo poprawiające efektywność) jest użycie cywilizacyjnie, społecznie i kulturowo wytworzonych narzędzi (należy tu język pisany⁸⁶, kalkulatory, komputery etc.). Pływamy szybciej w płetwach, zaś operacji mnożenia 432833765465393443 przez 387529039 normalny człowiek nie jest w stanie wykonać bez użycia kalkulatora lub kartki i ołówka⁸⁷.

Być może nie muszę tu dodawać, ale zrobię to na wszelki wypadek, że powyższe twierdzenia są moim rozwinięciem poglądów Kazimierza Twardowskiego i Johna Searle'a oraz moją ich modyfikacją (opartą na pracach L. S. Wygotskiego, G. H. Meada i L. Wittgensteina).

Summary

The article is a critical analysis of chosen contemporary theories of mind and consciousness. In author's opinion the modern conceptions of mind could be divided into two cardinal groups: The first group contains

⁸⁶ Zawieszam tu pytanie o naturalne, lub nie, pochodzenie języków etnicznych,

⁸⁷ Z tego powodu wielokrotnie podkreślałem w swoich publikacjach, że to, co w kognitywistyce zwane jest „metaforą komputerową”, w istocie rzeczy jest „synekdochą”, a zaprogramowany komputer zawsze jest narzędziem a nie modelem ludzkiego umysłu.

“Cartesian” theories in which mind is seen as a (material or spiritual) substance. The second group includes theories concerning mind understood as sequence of intentional acts (“non-Cartesian” approach). The basis of the interpretation and the analysis is Kazimierz Twardowski’s theory of actions and product.

Key words: Actions and products, consciousness, intentionality, mind, phenomenology, pragmatism, self.