

Robert Piłat

Dyskusja z tekstem „Czym jest i jak istnieje umysł?”

Diametros nr 3, 129-135

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dyskusja z tekstem Marcina Miłkowskiego i Roberta Poczobuta „Czym jest i jak istnieje umysł?”

Robert Piłat

Wprowadzenie

Przedłożony do dyskusji tekst stanowi budujący i rzadki w dzisiejszym piśmiennictwie filozoficznym przykład intelektualnego porozumienia dwóch autorów. Zawiera wykład pewnego stanowiska w filozofii umysłu i zarazem program badawczy. W rozwoju nauk kognitywnych Autorzy dostrzegają:

- (i) możliwość rewizji niektórych tradycyjnych pojęć i stanowisk w kwestii ontologicznego statusu i funkcjonowania ludzkiego umysłu;
- (ii) źródło nowych pytań i pojęć.

W poniższym komentarzu wyrażę sympatię z (ii) i pewne wątpliwości odnośnie (i).

(1) Wielopoziomowość problemu psychofizycznego

Zacznę od podkreślenia najcenniejszej części przedstawionej propozycji, czyli rozpisania klasycznego problemu psychofizycznego na szereg problemów dotyczących relacji pomiędzy poziomami ontologicznymi, na których sytuują się własności składające się na pracę umysłów (3.1.4.) Poziomy te są emergentne w stosunku do poziomu własności fizycznych. Właściwe opisanie tego emergentnego porządku pozwoliłoby odpowiedzialnie, czyli w oparciu o przejrzystą i nie prowadzącą do sprzeczności semantykę, używać pojęć odnoszących się do stanów psychicznych, umysłowych i poznawczych. W dzisiejszej filozofii umysłu panuje bowiem nieład pojęciowy umożliwiający ogłaszanie pospiesznych, niekoherentnych teorii. O ile w rozwoju nauk przyrodniczych pojęcia nie są najważniejsze, gdyż wyniki teoretyczne uzyskuje się na innych drogach, o tyle w filozofii, z natury rzeczy na pojęcia skazanej, kwestia

ładu pojęciowego jest kluczowa. Zdaniem Autorów, ład ten nie może być arbitralny i oderwany od nauki; filozofia umysłu musi z jednej strony być stale otwarta na nauki kognitywne (otwartość oznacza podejmowanie pytań powstających w miarę prowadzonych badań), a z drugiej strony dążyć do pojęciowej równowagi, skupiając się na zagadnieniach ontologicznych, semantycznych i metanaukowych. Tak zorientowane rozważania filozoficzne pozwoliłyby:

- (i) na uświadomienie sobie granic roszczeń poznawczych i wyjaśnień oferowanych w ramach konkretnych teorii oraz na powiązanie ze sobą niektórych odizolowanych fragmentów wiedzy o działaniu umysłu;
- (ii) na postawienie nowych pytań, które da się zoperacjonalizować i włączyć w korpus nauki.

Powyższym twierdzeniom Autorów trudno coś zarzucić. Zaproponowane przeformułowanie problemu psychofizycznego jest rzetelnym i twórczym wkładem do filozofii umysłu.

Przechodzę z kolei do kwestii, które nie wydają mi się całkiem jasne i przekonujące.

(2) Dekompozycja pojęcia umysłu

Nie wydaje się, by rozczłonkowanie problemu psychofizycznego musiało zakładać, że pojęcie umysłu jest kolektywne, czyli odnosi się do zbioru własności i funkcji nie posiadających wspólnej charakterystyki (a zatem włączonych do owego zbioru na różnych zasadach) (2.1.1.). Filozoficznego pojęcia umysłu nie jesteśmy w stanie wyeksplikować przy pomocy posiadanej wiedzy z zakresu kognitywistyki, zatem wydaje się, że pojęcie to rozpada się. Nie sądzę jednak, by jakiegokolwiek pojęcie mogło się rozpaść w ten sposób. Pojęcia rozpadają się u swoich źródeł, czyli przez usunięcie innych składników pojęciowych, które nadają danemu pojęciu treść. Pojęcie umysłu związane jest źródłowo z pewną wizją człowieka, jego natury, powołania, a także pewnej teleologii i normatywności. Pojęcie umysłu wyewoluowało z takich pojęć jak rozum, duch i dusza, w których człowiek wyrażał swoją samowiedzę. Inaczej mówiąc, pojęcie umysłu nie jest

elementem jakiejś prototeorii wyjaśniającej funkcjonowania aparatu zmysłowego, inteligencje itd., czyli obiekty badań dzisiejszych nauk kognitywnych. Demontaż pojęcia umysłu jest możliwy jako krytyka jego podstaw, to znaczy przez wykazanie, że w tym zwierciadle człowiek nie zobaczy siebie. Relewantnymi (co nie znaczy trafnymi) próbami takiego demontażu są np. pragmatyzm Rorty'ego, czy dekonstrukcjonizm Derridy. Natomiast kognitywistyczne teorie umysłu mówią o czymś zupełnie innym. Nie mogą nam dostarczyć drogi wyjścia z aporii dotyczących umysłu, ponieważ aporie te dotyczą całościowej refleksji człowieka nad sobą samym. Tylko jakiś radykalny przewrót w filozofii człowieka mógłby uczynić pojęcie umysłu irrelewantnym, albo sprowadzić go do kolekcji innych pojęć. Powstaje pytanie: Czy kognitywistyka jest taką rewolucją w filozofii człowieka? Nie sędzę. Nie znaczy to, że wiedza naukowa jest nieważna z punktu widzenia filozoficznej samowiedzy. Oczywiście jest ważna – głębokie zmiany tej samowiedzy pod wpływem nowożytnej fizyki, teorii ewolucji, genetyki czy kosmologii są faktami, które trudno przeoczyć. Ale tamte głębokie zmiany nie unieważniły prawie żadnych filozoficznych pojęć – a na pewno żadnych naprawdę ważnych. Zmiany, jakie dokonały się w obrębie tych pojęć polegały na zmianach zakresu, związków pojęciowych, akcentów; odkrywano nowe relacje metaforyczne i analogie, jednym słowem dokonywano rozległych i gruntownych relatywizacji pojęć i też filozoficznych. Była to praca filozoficzna zmierzająca do sensownej interpretacji treści, jakie pojawiały się w horyzoncie poznania. Nie sędzę, by wpływ kognitywistyki miał być radykalnie odmienny. Program badań ontologicznych, jaki znajdujemy w tekście jest najwłaściwszą filozoficzną odpowiedzią na nową wiedzę o ludzkiej psychice i czynnościach poznawczych. Mam jednak wrażenie, że Autorzy sugerują również jakiś inny niż – bardziej wprost – wpływ tej wiedzy na pojęcia filozoficzne, z czym trudno mi się zgodzić.

Jest jeszcze inna szczegółowa kwestia związana z tezą Autorów o kolektywnym charakterze pojęcia umysłu. Otóż w dyskutowanym tekście i innych swoich publikacjach używają oni przecież nazwy ogólnej umysł. Lecz wobec dekompozycji pojęcia umysłu nazwa ta nie ma ekstensji. Skoro ma jej odpowiadać zbiór różnych własności i funkcji uchodzących za umysłowe, to przecież zbiór ten

jako całość nie daje podstawy do sformułowania warunków prawdziwości sądów zawierających pojęcie umysłu (i odpowiednio zdań zawierających nazwę „umysł”). Zbiór ten nie jest zatem ekstensją nazwy „umysł”. Nie wydaje się też, by był jej intensją. Czym zatem jest? Czy przypisywanie nazwom zbiorów przedmiotów nie będących ani ekstensjami ani intensjami może się do czegoś przydać? Czy takie użycia nie czynią terminu umysł nonsensownym? Nie potrafię sobie odpowiedzieć na te pytania na gruncie diskutowanego tekstu.

(3) Problem bytów fikcyjnych w filozofii umysłu

W kilku miejscach, np. (1.1.3.), (2.1.2.), Autorzy mówią o bytach fikcyjnych wprowadzonych do filozofii umysłu w celu wyjaśnienia ludzkich czynności inteligentnych, w szczególności poznawczych (np. kartezjańska substancja myśląca). Nie przemawia do mnie słowo „fikcyjny” w tym kontekście. Przedmioty fikcyjne wprowadzane są do dyskursu na mocy odpowiedniej intencji. Przedmiot fikcyjny musi być wprowadzony jako fikcyjny, w przeciwnym razie jest albo nonsensowny albo stanowi korelat błędnego pojęcia teoretycznego, albo jest wyrazem omamu, halucynacji, natrętnego wyobrażenia – jego byt jest wówczas całkowicie zredukowany do bytu tego, kto go doświadcza, czyli do psychologicznych i fizjologicznych przyczyn jego powstania. Przedmioty teoretyczne to zupełnie inna kwestia: są intencjonalnie oddzielone od podmiotu. Mogą być adekwatne lub nie, lecz ich nieadekwatność musi być stwierdzona teoretycznie – ich miejsce muszą zająć inne przedmioty teoretyczne – nie ma sposobu, by przy pomocy filozoficznego przekonania „hurtowo” usunąć całą klasę przedmiotów teoretycznych – trzeba ich nieadekwatność wykazywać tam, gdzie one występują. Wątpię jednak, czy da się w ten sposób postąpić z przedmiotami desygnowanymi przez pojęcia filozoficzne, które to pojęcia nie są częściami teorii z obrębu *cognitive science*. Krytykowanym przez Autorów pojęć filozoficznych nie da się więc wyeliminować ani jako fikcji, ani jako fałszywych przedmiotów teoretycznych. Wymagają one krytyki filozoficznej (powtarzam tu właściwie argument z punktu (2)).

(4) Czy kognitywistyka i filozofia mają wspólne problemy?

Sformułowanie w (1.2.2.) mówiące, że w orbicie zainteresowań kognitywistyki znajdują się niemal wszystkie problemy dotyczące umysłu poznającego, jakie sformułowano na gruncie potocznym i filozoficznym, nie jest przejrzyste. Odnoszę wrażenie, że jest ono albo nieprawdziwe albo trywialne. Jest nieprawdziwe, jeśli „znajdować się w orbicie” rozumieć jako literalne zajmowanie się danym problemem i proponowanie jego rozwiązań (i oczywiście jeśli słuszne są moje zastrzeżenia w punkcie (2)). Jest natomiast trywialne, jeśli chodzi w nim o zainteresowanie się tego czy innego naukowca filozoficznymi problemami lub o motywującą rolę, jaką filozoficzne problemy odgrywają w poszukiwaniach naukowych. To prawda, że wielu badań nie podejmowalibyśmy, gdyby nie swoista filozoficzna ciekawość. Tę trzeba jednak odróżnić od systematycznego zajmowania się z problemami filozoficznymi.

(5) Osoby i umysły osobowe

Wątpliwość budzi sformułowanie w (2.1.1.3.) o podmiotach moralnych, osobach i istotach posiadających umysł osobowy. Oczywiście ze względów etycznych bardzo ważne jest rozeznanie, kiedy mamy do czynienia z podmiotem moralnym. Wydaje mi się, że źródłowo pytanie to nie brzmi: jakie byty są podmiotami moralnymi, tylko: co to znaczy, że my, ludzie, jesteśmy podmiotami moralnymi. Ekstensja pojęcia była dość oczywista – ludzie – natomiast pytanie dotyczyło sensu. Trzeba przyznać, że w naszych czasach problem ekstensji skomplikował się, głównie za sprawą sporów o stosunek do nienarodzonych istot ludzkich i zwierząt. Szukamy kryteriów, które lepiej opisywałyby granice naszej moralnej odpowiedzialności. Nie wiem jednak, na ile może w tym pomóc kryterium „istota posiadająca umysł osobowy”. Osób nie wykrywamy w świecie badając ich umysły. Pojęcie osoby powstało w innym kontekście i dla innych celów. Opisuje ono niepowtarzalność, nieredukowalność i godność ludzkiego bytu (źródło pojęcia było zresztą teologiczne, nie zaś czysto filozoficzne). Nie widzę powodu, by akurat to pojęcie wyjmować z jego pierwotnego, metafizycznego kontekstu i szukać dlań naturalistycznych wyznaczników. To mniej więcej tak, jakby znaleźć

jakiś związek chemiczny występujący tylko u ludzi i utrzymywać, że obecność tego związku definiuje osoby. Tego rodzaju związki przygodne (współzakresowość) oczywiście zachodzą, lecz w rozważaniach o naturze osób niewiele pomagają. Jest całkowicie możliwe, że inteligentne maszyny przyszłości będą wykonywać takie same czynności umysłowe, co ludzie. Jeśli zdarzyłoby się tak, że przy okazji nabędą wszystkie te własności, które tworzą osoby (to oczywiście spekulacja, ponieważ listy tych własności nie znamy – tym właśnie zajmuje się filozofia człowieka), to po prostu będą nowymi osobami, a nasze pojęcie osoby ulegnie zmianie. Natomiast mówienie o umyśle osobowym kieruje rozważania w złym kierunku.

(6) Jak się mierzy moc obliczeniową mózgu myszy?

Stwierdzenia o mocy obliczeniowej mózgu myszy (2.2.2.2.) wydaje mi się dość swobodne. Sądzę, że termin „moc obliczeniowa” jest w tym kontekście jedynie zastępnikiem terminu „złożoność”. Można mierzyć moce obliczeniowe urządzeń służących do obliczania, których architektura funkcjonalna jest przejrzysta. Co do mózgow nie ma jeszcze pewności, czy są maszynami obliczeniowymi, jak zatem mówić o ich mocy obliczeniowej? Czyni się tu zbyt mocne założenie, że komputacyjny charakter mózgow jest przesądzony. Jeśli nie jest, to spory o to, czy nasze wielkie komputery mają moc obliczeniową mózgu myszy czy pszczoły są bezprzedmiotowe.

(7) Czy istnieją polemiści?

Mam wrażenie – wcale nie wyjątkowe przy czytaniu analitycznej literatury filozoficznej – że Autorzy walczą czasem z wymyślonymi przeciwnikami. Nie przychodzi mi bowiem do głowy żaden współczesny filozof, który głosił istnienie „ontycznie prostego podmiotu substancjalnego” (3.2.1.). Sądzę, że idea ontycznej złożoności należy dziś do *lingua franca* filozofii umysłu i szerzej filozofii człowieka.

(8) Podsumowanie: Kognitywistyka a filozofia człowieka

Powyższe uwagi krytyczne nie miały być czymś w rodzaju redakcyjnej recenzji, której autor „czepia się” recenzowanego tekstu, namawiając autora do uściśleń, definicji itd., i sugerując tym samym, że autor nie dość dobrze powiedział to, co chciał powiedzieć. Uważam, że Autorzy dyskutowanego tekstu powiedzieli dokładnie to, co chcieli powiedzieć. Zrobili to jasno i ze swadą. Tym samym stworzyli nieocenioną możliwość zobaczenia istotnych różnic w postawach filozoficznych tam, gdzie one w istocie mają miejsce. Oto jak widzę różnicę, którą sam odebrałem: Bardziej niż Autorzy podkreślałbym autonomię filozofii jako teorii ufundowanej na refleksji a nie wprost na poznawaniu świata. Wydaje mi się, że wyjściowym pojęciem analizy filozoficznej jest człowiek jako całość. Filozofia człowieka buduje pojęciową ramę naszej krytyczno-radykalnej samowiedzy. W historii filozofii wymyślono szereg pojęć, takich jak dusza czy osoba, które lepiej lub gorzej tę samowiedzę wyrażają. Obecnie, kiedy ta odziedziczona aparatura filozoficzna styka się z naukami o procesach poznawczych, musimy sobie odpowiedzieć na wiele dodatkowych pytań. Tak samo było w przeszłości, kiedy pojawiały się przełomowe idee w nauce. Racje mają ci, którzy twierdzą, że najciekawsze pytania filozoficzne powstają poza filozofią: w nauce, w doświadczeniu historycznym, psychologicznym, religijnym itd. Nauki nie konfrontują się jednak z filozofią tak, jak rozwinięta teoria z jakąś prototeorią. Co do znaczenia słowa „umysł” w kontekście nauk kognitywnych lepiej zachować agnostycyzm, nie tworząc wrażenia, że ulepsza się pojęcie umysłu odziedziczone z tradycji filozoficznej.