

Rozmaitość umysłów (w odpowiedzi Robertowi Piłatowi)

Robert Poczobut

(1) Umysł

Podany w punkcie (2.1.1.) katalog własności, funkcji, stanów, dyspozycji ... umysłowych można potraktować jako sprawozdawczą definicję denotacyjną (zakresową) nazwy „umysł”. Oczywiście, aby taka definicja była poprawna, należałoby podać katalog kompletny. Główny problem polega na tym, że wchodząca w grę klasa może być rozmyta (otwarta). Podanie (niearbitralnej) konotacyjnej definicji regulującej nazwy „umysł” wymaga ujęcia własności wspólnych wszystkim elementom tej klasy. Można by tego dokonać w ramach zunifikowanej teorii umysłu, której jeszcze nie zbudowano. Nie wydaje się, aby teorie: obliczeniowa, reprezentacyjna czy teoria umysłu jako modelu świata dokonywały udanej unifikacji. Jeżeli rzeczywiście tak jest, to twierdzenia zawierające nazwę „umysł” są eliptyczne. Ustalenie wartości logicznej twierdzenia eliptycznego wymaga dookreślenia treści i zakresu terminu odpowiedzialnego za ową eliptyczność. Można to zrobić (a) przez uszczegółowienie, czyli wskazanie na któryś element klasy podanej w (2.1.1.) lub (b) budując zunifikowaną teorię umysłu. W wypadku (b) wartościowanie twierdzeń zawierających nazwę „umysł” dokonywałoby się w obrębie takiej teorii (w jej modelu). Jednak również w wypadku (a) wartościowanie twierdzeń zawierających nazwy w rodzaju: „treść umysłowa”, „świadomość”, „reprezentacja umysłowa” jest możliwe tylko na gruncie poszczególnych teorii: treści, świadomości, reprezentacji. Każde pojęcie – naukowe, filozoficzne, potoczne – uzyskuje treść/zakres jako składnik określonej teorii lub systemu pojęciowego.

(2) **Dekompozycja**

Z tego, iż (a) nazwa „umysł” ma charakter kolektywny oraz (b) nie ma szeroko akceptowanej teorii unifikującej, wynika, że nasze obecne pojęcie umysłu nie jest jednolite i ma wyraźnie prowizoryczny charakter (jest przydatnym skrótem). Jeśli użyłbym w tym kontekście słowa „dekompozycja”, to tylko w sposób opisowy. Dekompozycja pojęcia umysłu jest wynikiem jego wstępnej analizy. Nie przesądza ona o możliwości czy niemożliwości przyszłej syntezy. Uważam, że taka synteza, o ile zostanie przeprowadzana, dokona się dzięki zintegrowanej pracy przedstawicieli różnych dyscyplin nauki i filozofii. Przywoływanie (historycznie) źródłowych pojęć rozumu, ducha czy duszy ma walor heurystyczny. Jednak biorąc pod uwagę różnorodność znanych z historii filozofii (bądź teologii) interpretacji pojęć rozumu-ducha-duszy nie oczekiwałbym, że któraś z tych interpretacji (teorii) zawiera „zunifikowaną prawdę” o umyśle. *Historyczna źródłowość* nie jest wyznacznikiem (ani synonimem) *epistemicznej wiarygodności*.

Równie ważny jest problem *dekompozycji umysłów* rozpatrywany na poziomie przedmiotowym. Chodzi o to, że własności, funkcje, dyspozycje ... wymienione w (2.1.1.) nie muszą ze sobą współwystępować w kompletnym zestawie. Możliwe są systemy realizujące tylko niektóre spośród nich i w różnym stopniu. Prowadzi to do niezwykle interesującego zagadnienia umysłów różnych rodzajów. Podjęcie tego problemu jest możliwe po uwzględnieniu danych empirycznych na temat warunków realizacji poszczególnych funkcji umysłowych przez systemy różniące się: składem, strukturą, pochodzeniem. O tym, że możliwy jest daleko posunięty demontaż umysłów lub/i systemów poznawczych przekonuje bogaty materiał, jakiego dostarczają: teoria ewolucji systemów poznawczych, neuropsychologia i psychiatria. Fakt istnienia umysłów zdekomponowanych (pozbawionych pewnych form świadomości wzrokowej, z upośledzoną zdolnością abstrakcyjnego myślenia, z zaburzonym mechanizmem autodeterminacji *etc.*) jest doniosły z punktu widzenia ontologii umysłu, *resp.* filozofii neuropsychologii i psychiatrii.

(3) **Fikcje**

Fałszywe jest twierdzenie, że „przedmiot fikcyjny musi być wprowadzony jako fikcyjny”. Nie widzę żadnego semantycznego/pragmatycznego problemu związanego z użyciem terminu „przedmiot fikcyjny” w takim kontekście, gdy ktoś (naukowiec, filozof, teolog) w najlepszej wierze postuluje istnienie obiektu, którego w rzeczywistości nie ma. Historia nauki i filozofii dostarcza nieprzebranej różnorodności *niezamierzonych jako fikcyjne przedmiotów fikcyjnych*. W takich wypadkach jest niemal regułą, że terminy oznaczające przedmioty fikcyjne są terminami teoretycznymi (Ptolemejskie epicykle, ciepłik, flogiston, eter, absolutny czas i absolutna przestrzeń, czarownice, substancje myślące *etc.*). Najczęściej wprowadza się je w celu wyjaśnienia określonych danych (intro- lub ekstraspekcyjnych). Zgadzam się, że identyfikacja pseudowyjaśnień odwołujących się do bytów fikcyjnych (niezamierzonych jako fikcyjne) wymaga odpowiednio mocnego uzasadnienia. W naukach empirycznych dostarcza go teoria alternatywna, która obywa się bez takich bytów, a zarazem okazuje się bardziej efektywna eksplanacyjnie/prognostycznie od swojej rywalki. W filozofii sprawa jest znacznie bardziej skomplikowana. Jednak skłonny jestem bronić twierdzenia, że rozwój nauk kognitywnych na tyle mocno dyskonfirmuje, na przykład, kartezjański dualizm substancji, że jego obrona jest przedsięwzięciem poznawczo jałowym. Odrzucenie kartezjańskiego dualizmu w oparciu o przesłanki jakich dostarcza nauka – identyfikująca mechanizmy realizacji poszczególnych funkcji umysłowych – przemawia do mnie znacznie bardziej, niż najlepsza choćby krytyka filozoficzna – może z jednym wyjątkiem: gdyby wykazano, że dualizm substancji jest stanowiskiem wewnątrznie sprzecznym lub sprzecznorodnym. Byłby to jednak rezultat analizy logicznej, a nie krytyki filozoficznej.

(4) **Autonomia**

Problem autonomii filozofii (*resp.* pojęć filozoficznych) wobec nauki wygląda różnie dla różnych działów i problemów filozoficznych. Zapewne można zajmować się teorią bytu, teorią przedmiotu, teorią prawdy, dobra i piękna niezależnie do tego, co dzieje się w naukach empirycznych i formalnych. Jednak

trudno wypowiadać się na temat czasu, przestrzeni, materii, determinizmu i indeterminizmu, przyczynowości, praw, natury życia, świata fizycznego, ewolucji czy nieskończoności ignorując wiedzę naukową. Co najmniej niektóre pojęcia filozoficzne ewoluują wraz z rozwojem nauki. Postęp w filozofii dokonuje się między innymi dzięki rozwojowi nauki. Sądzę, że problemy i pojęcia filozofii umysłu bliższe są tej drugiej grupie. W odniesieniu do nich można mówić, co najwyżej, o *względnej autonomii*. Odpowiedź na pytanie „Czym jest i jak istnieje umysł?”, udzielona poza kontekstem nauki, byłaby dziś niewiarygodna. Nie utożsamiałbym jednak filozofii umysłu wyłącznie z filozofią nauk kognitywnych. Twierdzenie, że „w orbicie zainteresowań kognitywistyki znajdują się niemal wszystkie problemy dotyczące umysłu poznającego, jakie sformułowano na gruncie potocznym i filozoficznym”, rozumiem w pierwszym znaczeniu podanym przez Roberta Piłata. Istotne jest tutaj słówko „niemal” wskazujące, że istnieją problemy dotyczące umysłu, które nie są *obecnie* badane w kognitywistyce. Nie wynika z tego, że istnieją problemy dotyczące umysłu, które *nigdy i w żaden sposób* nie będą badane w kognitywistyce. Gdyby ktoś twierdził, że są takie problemy, prosiłbym o podanie przykładu. Analiza takich przykładów prowadziłaby do niezmiernie interesującej filozoficznie kwestii granic poznania naukowego, a w szczególności granic kognitywistyki.

(5) Umysły osobowe. Człowiek

Terminów „osoba” i „umysł osobowy” używam synonimicznie. Dokładne określenie ich znaczenia jest ważne, ponieważ wyznacza ono klasę podmiotów moralnych, z którymi pozostajemy w relacjach moralnych. Tylko osoby (istoty obdarzone umysłami osobowymi) są podmiotami moralnymi, lecz nie tylko ludzie mogą być osobami. W tekście przyjęliśmy jako założenie twierdzenie, że ludzkie umysły osobowe (podmioty moralne) powstają w wyniku naturalnych procesów ewolucyjnych. Teoria ewolucji wprowadza nowy kontekst teoretyczny dla dyskursu na temat osób. To, że jakieś pojęcie występowało pierwotnie w określonym kontekście metafizycznym czy teologicznym, nie implikuje, że musimy ten kontekst przyjąć z całym dobrodziejstwem inwentarza. Możemy

zbudować nową teorię ontologiczną uwzględniającą bogatą wiedzę naukową na temat miejsca człowieka (osób) w kosmosie.

Akceptacja ewolucyjnej genezy osób podnosi szereg trudnych pytań: (a) W jaki sposób powstają umysły osobowe? (b) Od jakiego momentu/interwału historii naturalnej możemy mówić o osobach? (c) Czy istnieją różne rodzaje umysłów osobowych? (d) Czy własność bycia podmiotem moralnym jest stopniowalna? Czy, na przykład, wyższe ssaki są – w jakimś osłabionym sensie – podmiotami moralnymi, czy też możemy ich używać jak rzeczy? Być może jest to wyraz gatunkowej hipokryzji, że nakładamy kary za znęcanie się nad niektórymi zwierzętami, a jednocześnie akceptujemy ich „cywilizowany ubój”. Jeśli nakładamy kary za znęcanie się, zakładamy występowanie u zwierząt jakiejś formy odczuwania (cierpienie, rudymentalną świadomość). Jeśli akceptujemy cywilizowany ubój, widocznie nie przypisujemy zwierzęcej formie odczuwania zbyt wielkiej rangi. Czy zgodzilibyśmy się na „cywilizowany ubój” szympansów, gdyby walory kulinarne szympansiego mięsa okazały się „nieocenione”? Robert Piłat pisze, że „jest całkowicie możliwe, że inteligentne maszyny przyszłości będą wykonywać takie same czynności umysłowe, co ludzie”. Wówczas, jak twierdzi, uznamy je za osoby. Ale co zrobimy, gdy maszyny przyszłości będą realizowały tylko niektóre czynności umysłowe właściwe ludziom/osobom? Czy uznamy je za pół-osoby, prawie-osoby bądź *quasi*-osoby? Nie mam gotowej odpowiedzi na postawione pytania. Niemniej nie da się tych pytań uniknąć. Wskazują one na nieostrość tradycyjnego pojęcia osoby (umysłu osobowego, podmiotu moralnego).

Filozof nie jest w stanie zbudować *całościowej* koncepcji człowieka poza kontekstem nauki, ponieważ dostarcza ona ważnych informacji na temat jego pochodzenia (form rozwojowych) i struktury. Również w tym wypadku optymalna byłaby współpraca z przedstawicielami różnych dyscyplin nauki. Antropolog filozoficzny powinien konfrontować swoje wyniki z rezultatami badań genetyczno-empirycznych, gdyż zaniechanie takiej konfrontacji stawiałoby pod znakiem zapytania jego epistemiczną wiarygodność. W skrajnym zaś wypadku mogłoby prowadzić do konstrukcji teorii antropologicznej niezgodnej z dobrze potwierdzoną wiedzą naukową.

(6) **Czy mózg oblicza?**

Nie sądzę, aby założenie, że mózg wykonuje procesy obliczeniowe, było zbyt mocne. Jest to twierdzenie powszechnie przyjmowane w neuronauce kognitywnej. Oczywiście wszystko zależy od tego, co rozumiemy przez *obliczanie*. Trudno dziś wątpić, że istnieją w mózgu wyspecjalizowane moduły odpowiedzialne za odbiór określonego rodzaju informacji, ich przetwarzanie i scalanie, a także wykorzystywanie do generowania racjonalnych (w danym środowisku czy kontekście) zachowań. Procesy polegające na przetwarzaniu informacji kierowane są przez programy (algorytmy) ewolucyjnie zaimplementowane w mózgach (nie tylko ludzkich). Zastosowanie teorii informacji w genetyce i neuronauce kognitywnej przyniosło wielki postęp poznawczy. Wątpliwość Roberta Piłata jest tym bardziej zaskakująca, że jeden z protoplastów teorii umysłu jako modelu świata, Philip Johnson-Laird, uznaje za kluczowe twierdzenie, że mózg tworzy modele świata *obliczeniowo*. Można się spierać, czy mózg robi to wyłącznie w ten sposób. Jednak *zasadnie wątpić* w to, że mózg w ogóle oblicza, jest – w świetle dostępnej wiedzy – bardzo trudno.

(7) **Polemiści**

Zgadzam się, że „idea ontycznej złożoności należy dziś do *lingua franca* filozofii umysłu i szerzej filozofii człowieka”. Bezpośrednim powodem włączenia do naszego tekstu wątku polemicznego (wobec dualizmu substancjalnego) była lektura książki S. Judyckiego: *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (2004). Jej ostatnia część (pt. „Podmiot substancjalny”) jest współczesnym wykładem odrzucanego przez nas stanowiska. Istnieją także inni przedstawiciele dualizmu substancjalnego. Nie polemizujemy więc z „duchami” ani „wiatrakami”, lecz z teoriami żywych ludzi zbudowanych z krwi i kości, którzy w sposób wyrafinowany przetwarzają informacje generując na wyjściu filozoficzne wyjaśnienia.