

Damian Leszczyński

Czy kognitywistyka może coś dać filozofii?

Słowa kluczowe: kognitywistyka, filozofia umysłu, naturalizm, metafizologia

W rozdziale „How Cognitive Science Reopens Central Philosophical Questions”, rozpoczynającym książkę *Philosophy in the Flesh*, uchodzącą za rodzaj deklaracji ideowej kognitywistyki, George Lakoff i Mark Johnson obwieszczają, iż wskutek „odkryć”, których pod koniec XX wieku dokonała kognitywistyka, „filozofia nigdy już nie będzie taka sama”. „Ponad dwa tysiąclecia apriorycznych spekulacji”, dotyczących rozmaitych „aspektów rozumu”, dobiegły końca, a „empiryczne odkrycia dotyczące natury umysłu” wymagają „skonstruowania filozofii od nowa”¹. Te buńczuczne deklaracje, których niezamierzony komizm wynika między innymi stąd, że bliżej im do literackich manifestów Marinettiego i Bretona niż do stonowanych i wyważonych wypowiedzi fizyków czy astronomów, nie są bynajmniej odosobnionym głosem radykałów, ale wyrażają postawę dość licznie reprezentowaną w kręgach naukowych – jej wyrazicielami są przedstawiciele nauk szczegółowych, a także filozofowie, którym co nieco z tych nauk udało się przyswoić. Zarówno taka rewolucyjna wizja, jak i sam termin „kognitywistyka” zrobiły w kręgach humanistów sporą karierę (podobnie jak przed laty termin „cybernetyka”), po raz kolejny budząc nadzieję na możliwość unaukowania własnych spekulacji i dorównania „porządnym” naukom, za które uważa się tradycyjnie matematyczno-eksperymentalne nauki przyrodnicze. Sytuacji tej – interesującej zarówno dla filozofa, jak i dla

¹ G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Philosophy*, New York 1999, s. 3, por. polski przekład fragmentów roboczej wersji (bardziej radykalnej), do którego tytułu nawiązuję w tym artykule: *Co kognitywizm wnosi do filozofii?*, przeł. A. Pawelec, „Znak” 1999, nr 11, s. 25–32. W przekładzie tym znajdujemy np. takie twierdzenie: „Koncepty filozoficzne sprzeczne z odkryciami kognitywizmu – czyli większość – muszą się teraz do nich dostosować”.

historyka idei – warto się przyjrzeć, dostarcza ona bowiem sporo informacji o aktualnych, nie zawsze jasno eksplikowanych wyobrażeniach na temat natury nauki, filozofii oraz relacji między nimi – wyobrażeniach, będących istotnymi elementami współczesnego stylu myślenia.

Postawione w tytule pytanie można rozumieć w sensie trywialnym, czyli: co pewna dziedzina wiedzy może dać drugiej. Jeśli uznamy poznanie za bezdyskusyjną wartość, wówczas w konsekwencji wypadałoby stwierdzić, że jedna gałąź wiedzy z pewnością coś – w domyśle „coś pożytecznego” – jest w stanie dać drugiej (trzeba wszakże zaznaczyć, że nawet tak trywialne rozwiązanie od początku może budzić wątpliwości, gdyż wartość wiedzy bądź poznania nie ma apriorycznego charakteru i bez trudu można znaleźć argumenty przeciwko takiemu stanowisku – weźmy dla przykładu całą doktrynę *docta ignorantia*, zwłaszcza w jej wyrafinowanej wersji przedstawionej przez Mikołaja z Kuzy).

Spróbujmy zatem zadać to pytanie w wersji nietrywialnej. Należałoby wówczas zwrócić uwagę na kilka spraw. Przede wszystkim relacja, o którą tu pytamy – między kognitywistyką a filozofią – nie ma takiego samego charakteru, czy nie jest analogiczna, jak relacja między dwiema naukami realnymi czy nawet realnymi a formalnymi (pomijam w tym miejscu fakt, że w definicjach kognitywistyki jako pewnego interdyscyplinarnego czy transdyscyplinarnego zespołu nauk umieszcza się zazwyczaj również filozofię). Nie chodzi więc o pytanie w rodzaju: czy biologia może coś atrakcyjnego zaoferować chemii, czy matematyka może coś dać historii sztuki, albo co fizyka może dać politologii. W podanych przypadkach problem można rozstrzygnąć na poziomie analizy materialnej zawartości nauki, ewentualnie jej metod (gdy chodzi np. o czerpanie z nauk formalnych), ów problem może zatem zostać rozbity na pytania o to, czy jedna nauka jest w stanie drugą wzbogacić treściowo (dodać do jej hipotez nowe, uzupełnić je, zmodyfikować, rozwiązać jej problemy), metodologicznie (zapropnować nowe metody, kryteria oceny hipotez itp.) albo, ogólnie, heurystycznie (czy mogłaby stymulować jej postęp).

Nasze pytanie ma jednak inny charakter, filozofia bowiem – czego chyba nie muszę tutaj uzasadniać – nie jest ani typową nauką realną, ani nauką formalną; co prawda w różnych biurokratycznych taksonomiach umieszcza się ją niekiedy w dziedzinie nauk społecznych, czasem humanistycznych, jednak nietrudno dostrzec, iż ma ona zupełnie inny charakter niż standardowe nauki z obu tych grup (np. – odpowiednio – socjologia i historia). Tak więc zanim odpowiemy na postawione w tytule pytanie, należałoby je uważnie zbadać pod kątem tego, jakie elementy wchodzi w skład rozważanej relacji.

Jeśli chodzi o kognitywistykę, sprawa wydaje się w miarę prosta, istnieje bowiem sporo definicji charakteryzujących to zjawisko poznawcze, jeśli tak się można wyrazić (mamy tu zresztą do czynienia z sytuacją, gdy idea nauki i deklaracje jej zamiarów poniekąd wyprzedzają same jej poważne osiągnięcia

i instytucjonalne kształtowanie się jako to, co Kuhn nazwał *normal science*)². Kognitywistyka (*cognitive science*) określana jest zazwyczaj jako „interdyscyplinarne badanie umysłu i inteligencji, obejmujące filozofię, psychologię, teorię sztucznej inteligencji, neuronaukę, lingwistykę i antropologię”³. Ważny jest tu fakt, iż w definiowaniu tej dyscypliny zostało użyte słowo *science*, tradycyjnie zarezerwowane dla nauk przyrodniczych i eksperymentalnych – dla przykładu, fizyka jest *science*, ale już historia sztuki porządną *science* nie jest. Umieszczenie filozofii w obrębie interdyscyplinarnego tworu, jakim jest *cognitive science*, może nieco komplikować jej metodologiczny obraz, ale bliższe przyjrzenie się temu, jak rozumiana jest rola filozofii w badaniach kognitywistycznych, pokazuje, iż chodzi tu raczej o podsyłanie pewnych intuicji i dostarczanie ogólnych wyjściowych problemów (rola ta jest więc dość banalna i można powiedzieć, że w tym samym stopniu filozofia obecna jest np. w fizyce czy biologii)⁴.

Z charakterystyką filozofii mamy natomiast dużo większy kłopot, albowiem pytanie o jej naturę, zadania i metody jest jednym z jej własnych, istotnych problemów, który nie ma jednoznacznego i prostego rozwiązania. To, jak rozumie się filozofię, związane jest z pewnymi wyborami metafizycznymi, te zaś z kolei odsyłają do kolejnego poziomu refleksji, co od razu na początku grozi nam albo regresem, albo błędnym kołem, albo dogmatycznym przyjęciem jakiejś metafizycznej opcji. Brak tu oczywiście miejsca, aby kwestię tę szczegółowo rozważać, dlatego spróbuję dla wygody zawęzić problematykę metafizyczną do pytania o relację między filozofią a nauką, która to relacja jakoś pozwala określić nam filozofię. Wittgenstein w często cytowanej uwadze stwierdził, że filozofia może funkcjonować albo *po* nauce, albo *przed* nauką, ale nigdy *obok* nauki. Należy przez to rozumieć, że istnieje zasadnicza różnica kategoriałna między filozofią a nauką, i filozofia, jako pewna dyscyplina poznawcza, nie może być włożona do tej samej przegródki, co inne nauki, zarówno przyrodnicze, jak i społeczne oraz humanistyczne (nie możemy więc umieścić obok siebie np. fizyki, socjologii i filozofii, filozofia bowiem, ze względu na swój charakter, należy do jakościowo innego typu refleksji). O tym, że filozofia nie stoi *obok* nauk, świadczy choćby charakter wypowiedzianych przez nią sądów: filozofia nie formułuje twierdzeń podlegających empirycznej weryfikacji czy falsyfikacji, tym bardziej nie podaje żadnych praw. Nie trzeba być neopozytywistą, aby się z tym zgodzić – podobne opinie o charakterze sądów filozoficznych wypowiedzieli choćby Bergson czy

² Na temat definicji kognitywistyki i jej źródeł zob. Z. Muszyński, *Kognitywistyka – rewolucja naukowa: gdzie i jaka*, w: H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Kognitywistyka. Problemy i perspektywy*, Lublin 2005, s. 257–259.

³ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hasło „Cognitive Science”; por. A. Klawiter, *Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 118–120.

⁴ Por. na ten temat A. Klawiter, *Powab...*, dz. cyt., s. 11–15.

Heidegger – niemniej u Rudolfa Carnapa znajdujemy poręczną charakterystykę twierdzeń czy pytań filozoficznych jako pytań zewnętrznych, to znaczy zadawanych z zewnątrz danego schematu pojęciowego i pod jego adresem, w przeciwieństwie do pytań naukowych i zdroworozsądkowych, które zawsze są wewnętrzne, to znaczy zadawane w obrębie pewnego schematu czy systemu. Inną godną uwagi metaforę myślenia filozoficznego proponuje Michael Oakeshott, który traktując każdą refleksję poznawczą jako spoglądanie z okien kolejnych pięter wieży, której parter symbolizuje potoczną wizję świata, wyższe zaś piętra odpowiadają coraz bardziej abstrakcyjnym naukom, stwierdza, że filozof to ktoś, kto chce spojrzeć z możliwie najwyższego piętra (podczas gdy inni skłonni są się już zatrzymać), a przede wszystkim pragnie, aby jego ogląd nie był zdeterminowany przez oglądy z niższych pięter – a więc przez to, co mówią o świecie nauki szczegółowe i zdrowy rozsądek. W obu wypadkach filozofia traktowana jest jako pewna autonomiczna względem nauk i myślenia potocznej teoretycznej aktywność intelektualna, którą opisać można za pomocą zgrabnego eufemizmu użytego bodajże przez Petera Strawsona: „ogólne rozważania na dowolny temat”.

W ten sposób mniej więcej przedstawiałaby się sprawa zewnętrzności filozofii względem nauk. Wittgenstein mówi o filozofii jako o refleksji następującej *po* albo *przed* nauką. Te dwa podejścia można przejrzyście zilustrować, sięgając po dwa klasyczne przykłady z historii filozofii: Comte’a i Kanta. W pierwszym wypadku, filozofii uprawianej *po* nauce, refleksja filozoficzna sprowadza się do szeroko rozumianej metodologii i filozofii nauki, a więc badania ludzkiego poznania w jego najbardziej zaawansowanej postaci. Cel tego badania może być heurystyczny – stworzenie filozoficznej teorii nauki i normatywnej metodologii mogłoby stymulować naukę w jej rozwoju – ale może być też pozbawiony jakichkolwiek pragmatycznych aspektów i mieć czysto teoretyczny charakter, sprowadzając się do motywowanych czysto poznawczym instynktem prób odpowiedzi na pytania o to, jak powstaje wiedza naukowa, jakie są jej źródła, sposoby doboru hipotez, jakie są relacje między teorią a eksperymentacją itd. Natomiast w drugim wypadku, filozofii pojawiającej się *przed* nauką, chodziłoby o odpowiedź na pytanie o (zazwyczaj tkwiące w podmiocie – indywidualnym bądź zbiorowym) konieczne warunki możliwości naszej naukowej refleksji nad światem: jak w ogóle możliwa jest nauka, co sprawia, że możemy formułować ogólne prawa naukowe, jak musi być uposażony podmiot, aby mógł z powodzeniem stosować matematyczny opis fenomenalnej rzeczywistości? Zauważmy, że w obu przypadkach filozofa interesować będą przede wszystkim formalne aspekty nauki, nie zaś jej treść – filozof starał się będzie dokonać idealizacji postępowania naukowego, a następnie określić jego wewnętrzne reguły (w pierwszym wypadku) bądź zewnętrzne warunki możliwości (w drugim).

Biorąc pod uwagę te dwa rozwiązania, można pokusić się o przedstawienie relacji między filozofią a *cognitive science*: w pierwszym wypadku filozofia mogłaby zajmować się kognitywistyką jako pewnym przypadkiem z gatunku nauk przyrodniczych, który rości sobie prawo do paradygmatycznej odrębności, określając jego wewnętrzne metody działania⁵; w drugim wypadku natomiast filozof próbowałby na przykładzie kognitywistyki odpowiadać na pytanie, jak możliwa jest ona jako nauka, tzn. jakie warunki muszą być spełnione ze strony podmiotu (rozumianego transcendentalnie, ale też naturalistycznie – jako byt gatunkowy, kulturowy, używający języka), aby tego rodzaju wiedza w ogóle mogła się ukonstytuować, aby można było formułować pewne teorie z roszczeniem do prawdziwości i obiektywności itd. Odpowiadając więc na zadane w tytule pytanie, można by powiedzieć tak: pomijając trywialny fakt, że filozof może się z kognitywistyki po prostu czegoś dowiedzieć, kognitywistyka może dostarczyć filozofii kolejnego obiektu badań, podobnie jak wcześniej fizyka czy biologia, o tyle ciekawego, iż z definicji ma być nauką interdyscyplinarną; przy czym zainteresowanie filozofa kieruje się tu nie tyle na treść kognitywistycznych propozycji, ile na formalną strukturę samej dyscypliny, jej metody badawcze, kryteria doboru hipotez oraz ogólne założenia czy presupozycje (zwłaszcza metafizyczne) pozwalające uprawiać kognitywistyczne badania.

Tego rodzaju wnioski nie są specjalnie oryginalne, a poza tym, jak sądzę, nie oddają w pełni tego, jak faktycznie postrzegają relacje filozofii i kognitywistyki różni badacze, zwłaszcza ci, którzy kładą nacisk na konieczność ścisłej integracji pewnych dociekań filozoficznych, np. z zakresu filozofii umysłu, z wynikami badań uzyskiwanymi w kognitywistyce. Chcąc ukazać naturę takiego podejścia, należy zwrócić uwagę na następującą kwestię. Omówione wcześniej filozoficzne typy refleksji nad nauką – *po* i *przed* – mogą w moim mniemaniu mieć wartość jedynie wówczas, kiedy są autonomiczne, tzn. kiedy filozofia formułuje swoje opinie na temat nauki, nie przyjmując w punkcie wyjścia jako prawdziwych twierdzeń samej tej nauki – a dokładnie, nie czyniąc takiego założenia koniecznym warunkiem swojej pracy (bo przyjęcia pewnych twierdzeń naukowych w filozoficznej analizie nauki uniknąć się nie da, chyba że dokonamy skutecznie pełnej *epoche* w sposób proponowany przez Husserla; sądzę wszakże, iż tak radykalne i wyśrubowane kryteria możliwości filozoficznych analiz nie są niezbędne, trudno zresztą powiedzieć, czy da się je w ogóle zrealizować; wystarczy po prostu zachować pewien dystans i analityczną uwagę w stosunku do sfery twierdzeń naukowych i potocznych – byłaby to postawa bliska temu, co proponował Hume). Autonomia badań filozoficznych miałaby charakter metodologiczny (filozofia nie musiałaby z konieczności stosować w swoich dociekaniach metod typowych dla

⁵ I takie analizy znajdujemy w przywołanym już tekście Muszyńskiego.

nauk, choć oczywiście pozostawałaby otwarta metafizyczna kwestia, *jakich* w ogóle metod ma używać), jak i merytoryczny, a więc dotyczyłaby również treści – chodziłoby o to, jak już wspomniałem, żeby nie przyjmować z konieczności jako prawdziwych wszystkich twierdzeń danej nauki czy nauk (choć można je oczywiście przyjąć jako hipotetyczne, przy czym trzeba pamiętać, że kwestia hipotetyczności przypisywanej teoriom naukowym jest już zagadnieniem filozoficznym). Autonomiczność oznaczałaby ponadto akceptację faktu, że filozoficzne problemy związane z naukami – czy też filozoficzne problemy jako takie – nie muszą (a w wersji mocnej w ogóle nie mogą) być rozwiązane za pomocą metod i teorii nauk szczegółowych.

Wspominam o tej kwestii dlatego, że dominujący dziś sposób myślenia na temat relacji między filozofią a nauką postuluje dokładnie odwrotne rozwiązanie, a więc ograniczenie autonomii filozofii względem nauk i podporządkowanie jej jakiejś nowej wersji „światopoglądu naukowego”. Pogląd ten, zwany naturalizmem – poglądem filozoficznym zresztą, co należy wyraźnie podkreślić – w wersji ogólnej ma charakter dość banalnego i na zdroworozsądkowym poziomie słusznego zalecenia pod adresem filozofów, aby brali pod uwagę najnowsze osiągnięcia nauki – oczywiście w takiej mierze, w jakiej specjalista w jednej dziedzinie i laik w innej może sobie efekty tej drugiej przyswoić. W wersji radykalnej natomiast i poważnej naturalizm głosi, że filozofia powinna zarówno na poziomie metod, jak i na poziomie teorii, brać za punkt wyjścia to wszystko, co zostało zaakceptowane we współczesnych naukach; słowem: filozofia powinna stać się czymś w rodzaju „służebnicy nauki”, tak jak niegdyś miała być „służebnicą teologii”, przyjmując *a priori* pewne naukowe „prawdy wiary” (których sama, co oczywiste, nie byłaby w stanie udowodnić, nie taka zresztą jest jej rola)⁶. A ponieważ w zlaicyzowanych społeczeństwach Zachodu nauka coraz częściej pełni quasi-religijne funkcje – weźmy pod uwagę choć-

⁶ Jeden ze słuchaczy wykładu, który był podstawą tego artykułu, zaprotestował przeciwko temu stwierdzeniu o przyjmowaniu „na wiarę” twierdzeń naukowych, przekonując, że każdy człowiek z solidnym średnim wykształceniem byłby w stanie zweryfikować poprawność owych naukowych opinii, a więc – jak rozumiem – nie tylko w nie wierzyć, ale też „wiedzieć”, w pełnym rozumieniu tego słowa, co one głoszą. Oczywiście tak nie jest – o czym świadczy choćby fakt, że aby wejść do wspólnoty naukowej, należy ukończyć przynajmniej podstawowe studia, aby zaś stać się ekspertem, a więc kimś, kto faktycznie zna i jest w stanie oceniać dokonania innych, trzeba pokonać kolejne szczeble naukowej kariery. Możliwość weryfikacji teorii naukowych przez laików jest – jak pokazywał np. Gaston Bachelard w swych badaniach z zakresu historii nauki – typową cechą pierwotnej, przedparadygmatycznej fazy rozwoju nauki, którą współczesne wyspecjalizowane *sciences* dawno mają za sobą. Dziś nie tylko laik nie jest w stanie zweryfikować ich osiągnięć, ale i specjalista w jednej wąskiej dziedzinie często nie jest w stanie rzetelnie oszacować tego, co się dzieje w innej równie wąskiej specjalności. Jest więc oczywiste, że filozofowie (podobnie jak inni niespecjaliści) przyjmują koncepcje naukowe „na wiarę”, uznając epistemiczne autorytety naukowców – nie ma w tym wcale nic zdrożnego, jest to rzecz normalna, biorąc pod uwagę specjalizację i dywersyfikację wiedzy naukowej. Moja

by obecny w masowej kulturze darwinizm, dostarczający prostych wyjaśnień tradycyjnych eschatologicznych pytań, „skąd idziemy, dokąd zmierzamy, kim jesteśmy” – tego rodzaju porównanie nie wydaje mi się przesadzone. Z tej perspektywy problemy filozoficzne albo zaczynają być traktowane jako naiwne i nieprofesjonalnie wyrażone pytania naukowe, które naukowymi środkami da się dość szybko rozwiązać, jeśli nawet nie teraz, to z pewnością w jakiejś „niedalekiej przyszłości”, albo też po prostu uznaje się je za niepoważne czy zgoła nieistniejące, jeśli żadna poważna nadzieja na ich naukowe rozwiązanie nie istnieje. Trzeba tu raz jeszcze powtórzyć, że takie poglądy, głoszone przez ekscytujących się nowymi odkryciami filozofów, którzy, jak zauważył Michael Dummett, chcą być *plus catholique que le pape*, oraz część naukowców, których filozoficzny radykalizm dorównuje ich dyletantyzmowi, nie są niczym innym, jak pewnym *filozoficznym* programem, który wymagałby również *filozoficznego* uzasadnienia. Tego ostatniego zazwyczaj brakuje, być może dlatego, że obie grupy przyjmują jako „oczywistą oczywistość” fakt, że skoro coś zostało „udowodnione naukowo”, to nikt rozsądny nie może się z tym spierać. W istocie jednak stanowisko takie dowodzi jedynie słabego oboznania zarówno w metodologii, jak i historii nauk, pokazującej, że w przeciwieństwie do problemów filozoficznych, rozwiązania naukowe cechują się daleko posuniętą nietrwałością i tymczasowością, która zresztą nie powinna dziwić, jeśli oczekuje się po naukach postępu. Z tego jednak względu należy z ostrożnością podchodzić do prób budowania na aktualnych rozwiązaniach tych czy innych szczegółowych problemów jakichś teorii ostatecznych czy radykalnych rozstrzygnięć fundamentalnych zagadnień filozoficznych, zwłaszcza że ich redukcja bądź przekład na język teorii naukowej łączy się zwykle z poważnym zaburzeniem bądź spłyceniem ich rzeczywistej treści⁷.

Ta krótka charakterystyka naturalizmu panującego we współczesnej filozofii była niezbędna, aby określić dominujący dziś pogląd na temat relacji między filozofią a nauką, w tym również między filozofią a *cognitive science*. Otóż istnieje dość powszechne przekonanie, że jest rzeczą pożyteczną dla refleksji filozoficznej, która w jakiś sposób dotyczy kwestii naszego umysłu i poznania, aby opierała się ona w miarę możliwości na wynikach kognitywistyki, która ze swej strony – jak się uważa – jest w stanie rozwiązać wiele ważnych problemów filozoficznych, zarówno szczegółowych, jak i tych fundamentalnych, z którymi filozofowie borykają się od tysiącleci. W wersji umiarkowanej pogląd ten głosi, że filozofia „może” z kognitywistycznych dokonań korzy-

wątpliwość dotyczy tego, czy zasadne jest wymagać, aby tak przyjęte twierdzenia naukowe miały stanowić konieczny punkt wyjścia czy nawet punkt odniesienia filozofii.

⁷ Widać to na przykładzie różnych prób naturalizacji transcendentalizmu, które omawiam w książce *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wrocław 2010.

stać, natomiast w wersji radykalnej, której przykładem byłaby zacytowana na początku książka Lakoffa i Johnsona – że „musi”. Innymi słowy, kognitywistyczny naturalizm twierdzi, że pozostawanie w ścisłej relacji z kognitywistyką, oparcie się na jej rozwiązaniach i akceptacja jej twierdzeń jest warunkiem *sine qua non* możliwości uprawiania porządnej czy wartościowej filozoficznej refleksji nad poznaniem, umysłem czy świadomością, że epistemologia, filozofia umysłu czy nawet ontologia abstrahująca od wyników badań otrzymanych przez uczonych z obszaru *cognitive science* jest jałowa i pozbawiona większej bądź w ogóle wszelkiej wartości poznawczej. Nie pyta się tu więc, czy kognitywistyka może coś dać filozofii, ale twierdzi, że filozofia musi od kognitywistyki coś – albo nawet wszystko – brać. Biorąc pod uwagę fakt, że z tego typu postawą można się spotkać dziś dość często, należałoby zatem zbadać nie tylko postawione w tytule pytanie, ale również owo twierdzenie czy zalecenie (sam problem jednak się nie zmienia, gdyż nawet jeśli w powszechnym mniemaniu filozofia musi z kognitywistyki coś brać, nie zmienia to faktu, iż można zastanawiać się, czy sama kognitywistyka jest w stanie, w nietrywialnym sensie, cokolwiek filozofii dać, czy też przeciwnie, owe kognitywistyczne dary przyjmowane zbyt łączywie i obficie nie czynią filozofii więcej szkody niż pożytku).

Zanim zacznę rozważać te kwestie, proponuję przyjrzeć się dwóm cytatom. Oto pierwszy:

Wszelkie przedmioty stają się dla nas widoczne dzięki temu jedynie, iż wprawiają w ruch w określonym miejscu za pośrednictwem ciał znajdujących się pomiędzy nimi a nami cienkie nitki nerwów wzrokowych u nasady naszych oczu, a następnie te ośrodki mózgu, z których owe nerwy wychodzą; poruszają je zaś one w tak wielce różnorodny sposób, że pozwalają nam widzieć rozmaite cechy przedmiotów; przedmiotów tych zaś nie przedstawiają duszy bezpośrednio ruchy, które się odbywają w oku, ale te, które się odbywają w mózgu. Według tego łatwo można zrozumieć, że dźwięki, zapachy, smaki, ciepło, ból, głód, pragnienie i w ogóle wszelkie przedmioty tak innych naszych zmysłów zewnętrznych, jak i naszych popędów wewnętrznych wywołują również jakiś ruch w naszych nerwach, który za ich pośrednictwem dochodzi aż do mózgu.

A oto drugi cytat:

Skąd jednak wiem, że (...) w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnego kształtu, żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące? Skąd wiem, że tak jak o innych niekiedy sądzę, że się myślą w takich sprawach, o których – jak im się wydaje – posiadają doskonałą wiedzę, że tak samo ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu, albo gdy wykonuję coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć?

Oba fragmenty pochodzą z dzieł tego samego autora, René Descartes'a, nazywanego w Polsce Kartezjuszem; pierwszy z *Namiętności duszy*, drugi z *Medytacji o pierwszej filozofii*⁸. Pierwszy cytat, podobnie jak całe dzieło, z którego został zaczerpnięty, można by uznać za coś w rodzaju siedemnastowiecznego wariantu kognitywistyki, interdyscyplinarnego projektu łączącego badania psychologiczne, fizjologiczne, medyczne i lingwistyczne – oczywiście na poziomie właściwym dla tej epoki, w której, co dziś jest rzeczą niemożliwą, jeden człowiek, w tym wypadku Descartes, mógł być specjalistą w każdej z tych dziedzin (ostatnim takim człowiekiem był ponoć Leibniz). Mamy tu do czynienia z pewnym szczegółowym problemem z zakresu badań nad poznaniem, który znajduje równie szczegółowe, techniczne i oparte na doświadczeniu rozwiązanie. Drugi fragment i druga praca mają charakter *stricte* filozoficzny – znajdujemy tu typowo epistemologiczne pytanie, a każdy znający prace Kartezjusza czytelnik wie, że pytanie to czy ów problem zostaje następnie w typowo filozoficzny sposób zbadany i rozwiązany (przy czym, co również typowe dla filozofii, jest to rozwiązanie, z którego mało kto, poza jego autorem, jest zadowolony). Jak wspomniałem, Kartezjusz był wszechstronnym i kompetentnym badaczem – zarówno w naukach formalnych, realnych, jak i w filozofii – zarazem jednak świadom był zasadniczej różnicy metodologicznej i, ogólnie, poznawczej, dzielącej filozofię od typowych nauk. Należy przez to rozumieć, że, po pierwsze, nie sądził, iżby filozoficzne wątpliwości związane z naszym poznaniem miały uniemożliwiać pozytywną pracę naukową, nie uważał, że paradoksy epistemologiczne, które sam badał i które wzmocnił swoją hipotezą znaną jako *malin génie*, miałyby w punkcie wyjścia stać na przeszkodzie empirycznej i teoretycznej pracy nauk szczegółowych dotyczącej mechanizmów naszego poznania (psychologicznych czy fizjologicznych). Pisząc o sposobie, w jaki tchnienia życiowe przenoszą przez włókna nerwowe bodźce aż do mózgu, który z kolei tworzy w naszej duszy obrazy rzeczy, Kartezjusz nie uważał za konieczne za każdym razem podnosić filozoficzną kwestię pewności istnienia tego mózgu – co w świetle sformułowanych przezeń w *Medytacjach* wątpliwości wydaje się rzeczą zasadniczą. Krótko mówiąc, Kartezjusz nie uważał, że filozoficzna, teoretyczna trudność może przekreślić naukową praktykę badawczą.

Po drugie jednak, nie uważał zarazem, że uzyskane w wyniku obserwacji czy eksperymentów szczegółowe dane dotyczące pewnych mechanizmów fizjologicznych czy psychologicznych byłyby w stanie rozwiązać albo unieważnić pytania filozoficzne, które stawiał w innym miejscu. Nie przyszło mu do głowy, aby na wyrażoną w *Medytacjach* wątpliwość dotyczącą realnego ist-

⁸ R. Descartes, *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 38–39; tenże, *Medytacji o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa 1958, s. 25–26.

nienia świata poza naszymi umysłowymi przedstawieniami odpowiedzieć przez odniesienie się do tchnień życiowych krążących w organizmie bądź powiązania naszych zmysłów zewnętrznych z mózgiem za pomocą włókien nerwowych. Zaproponowane w *Medytacjach* rozwiązanie filozoficznego problemu poznania nie ma bowiem nic wspólnego z empirycznymi rozstrzygnięciami nauki badającej mózg i system nerwowy – ani ówczesnej, ani obecnej. Epistemologiczny problem podniesiony w *Medytacjach* jest problemem zewnętrznym wobec naukowych schematów pojęciowych, niezależnie od tego, czy mówią one językiem tchnień życiowych, czy neurotransmiterów – jest między innymi pytaniem o ów język i o jego całościową relację do świata. Na pytanie to nie da się odpowiedzieć odwołując się do dokonań którejś z nauk bez popadania w *petitio principii*. Kartezjusz musiał zdawać sobie z tego sprawę (podobnie jak zdawali sobie z tego później sprawę Kant, Husserl czy Ingarden, który trudność tę zresztą szczegółowo przeanalizował). Znał wyniki nauk szczegółowych, sam był ich twórcą, ale zarazem abstrahował od nich w badaniach filozoficznych, nie uważając, iż byłyby one w stanie choćby pomóc w rozwiązaniu metafizycznych, epistemologicznych lub teologicznych problemów. I na tym zyskała jego filozofia, do której wciąż można powracać jako do źródła wielorakiej inspiracji, podczas gdy jego teksty naukowe w większości wypadków mogą być interesujące wyłącznie dla historyka idei.

Jaki płynie wniosek z powyższych rozważań? Taki, że o ile na bardzo ogólnym poziomie refleksja naukowa i filozoficzna jakoś się ze sobą łączą, zazębiają i inspirują, o tyle na poziomie bardziej ścisłym mogą być one skutecznie i owocnie uprawiane pod warunkiem zachowania ich wzajemnej autonomii, polegającej między innymi na tym, że uczony bierze w nawias, czyli zawiesza ważność odwiecznych filozoficznych wątpliwości, które w punkcie wyjścia uniemożliwiałyby mu pozytywną pracę naukową (chodzi np. o problem istnienia świata zewnętrznego, relację między terminami teoretycznymi a ich desygnatami itp.), filozof zaś bierze w nawias proponowane aktualnie przez naukę rozwiązania, w świetle których jego pytania i problemy mogłyby uchodzić za rozstrzygnięte, źle postawione bądź urojone. Uczony, który dopuści zbyt wiele pytań filozoficznych do swoich badań naukowych, będzie zmuszony zająć się nimi w adekwatny, a więc filozoficzny sposób, co może zahamować jego pozytywną naukową robotę; filozof, który nazbyt szeroko otworzy furtkę dla naukowych rozwiązań w ramach swoich filozoficznych dociekań, ostatecznie – jako filozof – nie będzie miał już wiele ciekawego do roboty, albowiem nauka albo rozwiąże (choć oczywiście doraźnie), albo zignoruje bądź unieważni jego pytania i wątpliwości. W rezultacie obaj musieliby się przekwalifikować. Dla uproszczenia sytuacji być może byłoby zatem lepiej, aby każdy z nich zajmował się tym, do czego został powołany i na czym się zna, nie ulegając pokusie sięgania po klucze, które z pozoru wydają się lepiej

otwierać zamki w jego drzwiach, ale które w rezultacie albo je blokują, albo działają jak wytrych lub łom.

Powyższą sytuację można dobrze opisać odwołując się do opinii sformułowanej przez Carnapa w pracy *Filozofia i składnia logiczna*. Pisze on tak: „Gdy do systemu hipotez naukowych dołączymy którąkolwiek spośród filozoficznych tez (...), wartość predykatywna tego systemu bynajmniej nie zostanie wzmocniona; uzupełnienie takie nie umożliwi nam żadnych nowych przewidywań co do przyszłych doświadczeń”⁹. Sądzę, że opinia Carnapa jest w ogólnej wymowie słuszna, ma on również częściowo rację, kiedy upatruje różnicy między tezami filozoficznymi a naukowymi w tym, że z tych pierwszych nie da się dedukować nietrywialnych zdań postrzeżeniowych, czyli nie można ich sprawdzić tak, jak czynimy to z drugimi (pomijam tu wszelkie zastrzeżenia związane z weryfikacjonistyczną koncepcją znaczenia), nie ma jednak racji twierdząc, że pozbawia to tezy filozoficzne wartości poznawczej. Bardziej interesującym, a także bardziej adekwatnym i płodniejszym heurystycznie niż redukcjonistyczna epistemologia neopozytywizmu rozwiązaniem jest pluralistyczny projekt Ernsta Cassirera, wedle którego poznawczy kontakt człowieka ze światem może dokonywać się na wielu nieredukowalnych do siebie poziomach, za pomocą rozmaitych „form symbolicznych”, które można traktować jako pewne modyfikacje kantowskiej struktury poznawczej odpowiedzialnej za różne typy ludzkiego konceptualizowania rzeczywistości: na poziomie nauki, ale też sztuki oraz mitu i religii¹⁰. Cassirerowska koncepcja może budzić wiele wątpliwości, choćby z uwagi na przedstawienie jej w miejscami ciężkim, neokantowskim języku, a także ze względu na wewnętrzne trudności, związane np. z problemem kryterium wyodrębniania poszczególnych form symbolicznych, tutaj jednak chciałbym potraktować ją jedynie jako pewną płodną intuicję sprzeciwiającą się wąskiej koncepcji poznania proponowanej przez neopozytywizm, a także część współczesnego naturalizmu. Idąc tropem Cassirera, można bowiem potraktować refleksję filozoficzną jako właśnie tego rodzaju aktywność duchową, nieredukowalną do innych, która opiera się na własnych regułach – nawet jeśli reguł tych nie da się łatwo i jednoznacznie skodyfikować (zresztą pytanie o owe reguły – w nauce, sztuce itp. – byłoby właśnie pytaniem filozoficznym i dlatego też filozofia jest jedyną sferą refleksji, która próbuje zbadać swój własny status; z tego zresztą względu uzasadnione byłoby traktować filozofię jako rodzaj metarefleksji w stosunku do innych form symbolicznych – a więc jako rodzaj poznania transcendental-

⁹ R. Carnap, *Filozofia i składnia logiczna*, w: tenże, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s. 14.

¹⁰ Oryginalnie Cassirer mówi o micie, nauce i języku, podział ten jest jednak, moim zdaniem, wadliwy ze względu na to, że język stanowi narzędzie czy medium działania wszystkich typów poznania. Dlatego proponuję tu zmodyfikowany podział form.

nego w szerokim sensie tego słowa). Wracając do przywołanej wcześniej tezy Carnapa: dodanie jakichś twierdzeń filozoficznych czy dołączenie nawet całego systemu filozoficznego do pewnej hipotezy czy teorii naukowej faktycznie nie zwiększy ich wartości poznawczej *jako naukowych*, podobnie jak dodanie naukowego uzasadnienia nie wzmocni oddziaływania dzieła sztuki *jako sztuki*, a dodanie naukowego czy filozoficznego dowodu do pewnej doktryny religijnej nie wzmocni jej (co dobitnie wyraził Pascal) *jako przedmiotu wiary*. Tezę Carnapa można jednak również odwrócić: tak jak dodawanie filozofii do nauki nie wzmacnia naukowości tej ostatniej, tak też dołączenie do pewnej koncepcji filozoficznej jakiegokolwiek hipotezy czy teorii naukowej nie wzmacnia wartości predykatywnej tej pierwszej *jako koncepcji filozoficznej*, nie wzmacnia jej filozoficznego wymiaru. Z tej perspektywy uzupełnianie np. darwinowskiego ewolucjonizmu filozoficznym materializmem nie pomaga temu pierwszemu, ale też próba obrony filozoficznego materializmu przez odwołanie się do teorii ewolucji jest jałowa, mamy bowiem do czynienia z niesprowadzalnymi do siebie poziomami refleksji. Jeśli zgodzimy się z taką tezą choćby na ogólnym poziomie, wówczas zrozumiemy, że dla poważnej refleksji nad filozoficznym zagadnieniem poznania, świadomości czy relacji między duchem a ciałem wyniki aktualnych badań z zakresu *cognitive science* są równie obojętne, jak obojętne są dla refleksji nad filozoficznym problemem wolności informacje na temat rozmaitych aspektów systemu politycznego panującego aktualnie w Burkina Faso. Wiedza z zakresu nauk szczegółowych nie musi być przeszkodą w filozoficznej refleksji, może nawet ją w jakiś sposób wspierać czy inspirować z zewnątrz, nie jest jednak w stanie dostarczyć jej rozstrzygnięć, a w skrajnych przypadkach – zaś takim skrajnym przypadkiem jest naturalizm – może prowadzić do trywializacji i prymitywizacji filozofii¹¹.

Spróbuję zatem odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie o relację między kognitywistyką a filozofią. Kognitywistyka niewątpliwie może coś dać filozofii – choć niekoniecznie to, czego część naturalistycznie zorientowanych filozofów się po niej spodziewa – i mogą to być, mówiąc kolokwialnie, rzeczy dobre i złe. Zacznijmy od tego, co dobrego filozofii może dać kognitywistyka. Jak widzieliśmy, *cognitive science* może, po pierwsze, stać się interesującym przedmiotem badań dla metodologa i filozofa nauki; po drugie, może być wzięta pod uwagę w inspirowanych programem transcendentálnym badaniach filozoficznych nad podmiotowymi warunkami możliwości naszej wiedzy

¹¹ Przykładem takiej kognitywistycznej trywializacji i filozoficznego dyletantyzmu jest wspomniana już książka *Philosophy in the Flesh*; innym przykładem filozoficznej ignorancji, która może być traktowana jako odpowiednik naukowej ignorancji autorów obśmianych przez Sokala, jest pełna dziwacznych i wręcz infantylnych opinii praca Lakoffa *Moral Politics*. Por. na ten temat A. Pawelec, *Druga rewolucja kognitywistyczna*, w: H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Kognitywistyka*, dz. cyt., s. 280–283.

(rozumianymi szerzej jako warunki również gatunkowe, kulturowe czy językowe); może wreszcie, po trzecie, inspirować dociekania filozoficzne na ogólnym poziomie, dostarczając zarazem poczucia odrębności dociekań filozoficznych i kognitywistycznych. Jakie „zło” natomiast filozofii może wyrządzić kognitywistyka (i każda inna nauka szczegółowa), a nawet nie sama nauka, lecz raczej pewna równie powszechna co naiwna postawa występująca wśród filozofów, polegająca na wierze, że jakaś nauka bądź grupa nauk byłaby w stanie wreszcie rozwiązać problemy filozoficzne, z którymi filozofowie nie dają sobie rady od czasów Platona i Arystotelesa? Taka postawa prowadzi do wspomnianej już trywializacji problemów filozoficznych, nie rozwiązując zarazem problemów naukowych, dostarczając raczej pozoru rozwiązań – pozbawionych naukowej ścisłości i sprawdzalności oraz filozoficznej głębi. Postawa ta jest naiwna w takim samym stopniu, w jakim naiwny i niewart uwagi byłby Kartezjusz, gdyby sądził, iż postawiony przezeń epistemologiczno-teologiczny problem złośliwego demona można rozwiązać poprzez odwołanie się do analizy ruchów „cienkich nitek nerwów wzrokowych”, które wywołując odpowiednie ruchy w mózgu, pozwalają nam przecież widzieć przedmioty zewnętrzne.

Nicolai Hartmann napisał gdzieś, że współcześni filozofowie utracili dawną zdolność analizowania problemów bez rozwiązywania ich za wszelką cenę. Dzisiejsza kultura, również kultura akademicka, nastawiona jest na szybkie i namacalne sukcesy; idea swobodnej refleksji pozbawionej nie tylko praktycznych korzyści, ale i ostatecznych wniosków, jest jej całkowicie obca – a w ten sposób obca staje się jej tradycyjna filozofia, luksus ludzi wolnych, pozbawionych przymusu zaspokajania codziennych życiowych potrzeb. Sytuacja ta powoduje, że część osób zajmujących się filozofią rozgląda się wokół w poszukiwaniu jakichś środków wzmacniających – swego rodzaju „dopalaczy” – dzięki którym filozofia byłaby w stanie dostarczyć doraźnych i wymiernych efektów, przekładających się na granty, stypendia i nagrody. W takiej sytuacji kognitywistyka, a także inne nauki szczegółowe, nie tylko przyrodnicze, ale również społeczne, dostarczają dzisiejszej filozofii szybko spalającego się paliwa, dającego złudne poczucie naglego przyspieszenia, wywołują w niej dziecięcy niemal entuzjazm i złudną pewność, że „już za chwileczkę, już za momencik” rozwiążemy bądź unieważnimy wszystkie te problemy i spory, do których angażowali bez powodzenia swe umysły tacy poczciwi naiwniacy, jak Platon, Kartezjusz czy Kant. Ów entuzjazm i pewność siebie połączone ze żmudnym gromadzeniem i przytaczaniem coraz to nowych danych dostarczanych przez nauki szczegółowe (o których, nie oszukujmy się, filozof zazwyczaj ma jedynie dyletanckie i popularnonaukowe pojęcie), przytępiają filozoficzną wnikliwość i krytycyzm. W rezultacie wielu autorów-filozofów rozpoczyna swe analizy od bezkrytycznego, a czasem nawet nieświadomego założenia tego wszystkiego, co tradycyjnie uznawano za najbardziej problema-

tyczne i co z pewnością nie doczekało się do dziś żadnych jednoznacznych rozstrzygnięć. Filozofowie żerujący na naukach szczegółowych czasem w ogóle zdają się nie być świadomi istnienia filozoficznych problemów, które w takiej sytuacji się nieuchronnie pojawiają, a przy tym często nie mają nawet wiedzy o metodologicznych trudnościach związanych z naukami, na które tak ufnie się powołują. Postępują dokładnie tak, jak naukowcy, którzy biorąc w nawias wszystkie filozoficzne wątpliwości i trudności, przystępują do pozytywnej pracy, z jedną różnicą – nie są naukowcami, a ich propozycje pozbawione są, jak wspomniałem, zarówno filozoficznej wnikliwości, jak i naukowych standardów sprawdzalności. W takiej sytuacji często się zdarza, że naukowcy, będący zazwyczaj filozoficznymi dyletantami, po lekturze tego rodzaju tekstów filozoficznych dochodzą do wniosku, że – faktycznie – udało im się rozwiązać jakies fundamentalne problemy, co tylko wzmacnia ich wysoką już samoocenę i pogłębia coś, co można by nazwać kompleksem Frankensteinia, którego wyrazem są dziewiętnastowieczny scjentyzm i współczesny radykalny naturalizm. Należy jednak jeszcze raz powtórzyć, że tak jak nasze codzienne spacerowanie nie są skutecznym rozwiązaniem eleackich paradoksów dotyczących ruchu – nie jest nim też podanie jakichkolwiek naukowych praw ruchu – tak też żadne fakty obserwacyjne czy wyniki eksperymentów nie rozwiązują filozoficznej zagadki świadomości bądź problemu możliwości poznania świata zewnętrznego. Naukowców trudno winić za brak wiedzy filozoficznej – są kompetentnymi specjalistami w innych, szczegółowych obszarach wiedzy. Aby jednak mogli kompetentnie wypowiadać się na temat problemów filozoficznych, musieliby również być autorytetami epistemicznymi (jak określał to Józef Bocheński) w dziedzinie filozofii; kompetencje w zakresie jakiejś nauki szczegółowej nie czynią jeszcze nikogo specjalistą w kwestiach metafizyki, epistemologii czy aksjologii. Jeśli o filozofów zaś chodzi, wypadaloby, aby ze swej strony wykazali nieco mniej metodologicznej naiwności i studzili ów naukowy optymizm, który w każdej nowej, atrakcyjnej czy modnej koncepcji każe widzieć załączek rewolucji, pozwalającej wreszcie rozwiązać bądź unieważnić drażniące *mortal questions*.

Podam jeden przykład takiej filozoficznej naiwności, związany z budowaniem filozoficznych rozwiązań w oparciu o pewne dane czerpane z nauk szczegółowych. Duża część filozofów badających umysł czy świadomość, opierając się na koncepcjach dostarczanych przez kognitywistykę, przyjmuje szeroko rozumiany reprezentacjonizm w teorii poznania, badając następnie jego szczegółowe aspekty i formułując rozmaite wnioski. Tym, co szczególnie rażące, jest – świadome bądź nie – ignorowanie olbrzymiej problematyczności tego stanowiska i traktowanie go tak, jak gdyby stanowiło ono wniosek płynący z empirycznych badań, czy też jak gdyby doświadczalnie można było go potwierdzić. Wszystko to prowadzi do paradoksalnych, z filozoficznego punktu

widzenia, sformułowań. Powiada się na przykład, że nasze poznanie polega na tworzeniu czy konstruowaniu przez mózg mentalnych reprezentacji świata, czyniąc następnie tę hipotezę punktem wyjścia do dalszych szczegółowych badań na temat sposobów formowania tych reprezentacji, ich typów, związków z taką czy inną odmianą aktywności neuronalnej itp.¹² Wszystko to na ogólnym poziomie wygląda bardzo ładnie i przejrzyste, ale u osoby choć trochę zaznajomionej z nowożytną problematyką teoriopoznawczą budzić powinno szereg wątpliwości. Jeśli twierdzimy bowiem, że ludzkie poznanie – czy poznanie w ogóle – polega na tworzeniu przez mózg reprezentacji (czy jakkolwiek bardziej uczenie wyrazimy to stanowisko), oznacza to, iż do rzeczywistości mamy dostęp jedynie pośredni, a więc ów „mózg”, o którym tu mówimy, również nie jest niczym innym jak reprezentacją pośród innych reprezentacji. Jeżeli więc chcemy go traktować jako niezależną i zewnętrzną względem naszych reprezentacji ich przyczynę, to wymaga to przeprowadzenia dodatkowej argumentacji związanej z możliwością wnioskowania na podstawie podmiotowych reprezentacji o naturze przedmiotów realnych (o ile takie w ogóle istnieją), ewentualnie przyjęcia jakiejś formy antyrealizmu, co jednak z kolei wymagałoby pogodzenia go jakoś z zakładającym realizm naturalizmem. Mówiąc inaczej: zgodnie z całym tym reprezentacjonizmem „mózg” z naszej koncepcji – która nie jest niczym innym jak rodzajem „poznania” – nie może być żadnym przedmiotem ze świata zewnętrznego, lecz jedynie podmiotową reprezentacją, której relacja ze światem jest wciąż problematyczna. Jeżeli zaś z góry zakładamy go jako realny (a więc niezależny i zewnętrzny względem naszych przedstawień) przedmiot, do którego mamy bezpośredni dostęp, albo też zakładamy, że mentalna reprezentacja mózgu jest wiernym odzwierciedleniem mózgu samego w sobie, w takim razie nasza filozoficzna teoria zakłada w punkcie wyjścia coś, co należałoby dopiero rozstrzygnąć, a przynajmniej sproblematyzować, w innym bowiem wypadku wszelkie wyprowadzane stąd filozoficzne wnioski będą miały nikłą wartość. Pojawia się tu również inny problem: otóż cała teoria reprezentacji, zgodnie z tym, co sama twierdzi, jako pewien akt poznawczy jest po prostu reprezentacją mentalną tworzoną przez mózg, a więc powstała wskutek zachodzenia takich a nie innych procesów neuronalnych (do których, powtórzmy, również mamy jedynie pośredni dostęp jako do naszych mentalnych reprezentacji). Powstaje w tym miejscu pytanie, w jaki sposób możemy sprawdzić jej prawdziwość, a więc uznać ją za wierną czy choćby wiarygodną reprezentację, skoro w naszym poznaniu nie możemy wyjść poza reprezentacje – jak w takiej sytuacji zbadać z zewnątrz relację

¹² Reprezentacjonizm jest dziś niemal powszechnie przyjmowany w kognitywistyce oraz inspirowanej nią filozofii umysłu, dlatego też przykłady takiego podejścia można by mnożyć. Aby ograniczyć się do kilku standardowych, zob. np. artykuły poświęcone reprezentacjom umysłowym zawarte w „Studiach z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 2009, nr 3.

między reprezentacją a tym, co reprezentowane? Oczywiście jest, że odwołanie się do jakichś empirycznych badań nic w tym miejscu nie daje, gdyż wnioski z owych badań (zgodnie z przyjętą teorią) również pojawiają się jako reprezentacje. Sprawa jest zresztą zbyt banalna, żeby się nad nią dłużej rozwodzić¹³.

Chcę tu podkreślić, że są to uwagi kierowane pod adresem filozofów oraz próbujących filozofować naukowców – typowy przedstawiciel nauk szczegółowych nie musi w ogóle tymi kwestiami się zajmować, być może nawet nie powinien, gdyż powstrzymywałyby jego pozytywną pracę; w punkcie wyjścia przyjmuje on wraz z naturalnym nastawieniem postawę realistyczną (wcale nie naiwną), ponadto jakąś wersję korespondencyjnej teorii prawdy, kryteria racjonalności zgodne z aktualnym paradygmatem – i może bez większych przeszkód pracować. Filozof rzecz jasna również może to wszystko przyjąć, zżymając się na tych, którzy dzielą włos na czworo i piętrzą teoretyczne trudności, sypiąc w ten sposób piasek w szprychy postępu wiedzy. Jednakże postępując w ten sposób, filozof, wbrew pozorom, wcale nie wzmacnia naukowości swych rozważań, a jedynie pozbawia je filozoficznej głębi, sprowadzając filozofię do dyletanckich spekulacji na bazie aktualnych, tymczasowych i wyjątkowo zmiennych naukowych hipotez. Tego rodzaju rozważania nie są nawet współczesnym odpowiednikiem Kartezjańskich *Namiętności duszy*, lecz mają mniej więcej taką wartość poznawczą, jaką by miał – nigdy nienapisany przez Kartezjusza – tekst, w którym metafizyczne i epistemologiczne problemy *Medytacji* próbowałby on opisać i rozstrzygnąć przez odwołanie do koncepcji technii życiowych i swej mechaniczycznej teorii odruchu.

Spróbuję podsumować powyższe rozważania. Moim celem nie jest krytyka kognitywistyki, a więc interdyscyplinarnej czy transdyscyplinarnej nauki o poznaniu. Kognitywistyka chce być *science*, niech więc będzie *science*, a więc niech stosuje choćby w przybliżeniu procedury obowiązujące w ramach solidnej *science* i opiera się na badaniach prowadzonych przez ludzi posiadających niezbędne wykształcenie w zakresie pewnej *science*. Jestem entuzjastą nauk przyrodniczych i uważam, że filozof może odnieść pożytek ze śledzenia – w miarę swoich możliwości – ich dokonań. Jestem również przeciwny antynaukowej fobii, cechującej np. myślicieli nawiązujących do szkoły frankfurckiej, a także część tzw. postmodernistów czy niektórych socjologów wiedzy

¹³ Kompletnym nieporozumieniem i wyrazem zupełnego braku filozoficznej wnikliwości jest wyprowadzanie z takich pomysłów jakichś sądów normatywnych, jak czynią to np. Lakoff i Johnson, którzy oskarżając „filozoficzne światopoglądy” o celowe ukrywanie kognitywistycznych odkryć, piszą, że: „Takie fałszywe światopoglądy przesłaniają ludziom to, kim są jako istoty ludzkie” (polski przekład, s. 32). Oczywiście pytanie o to, skąd autorzy wiedzą, że to nie ich światopogląd jest fałszywy, czy w ogóle kwestia kryterium odróżniania prawdziwych światopoglądów od fałszywych, na tym poziomie filozoficznej, a w szczególności epistemologicznej ignorancji w ogóle się nie pojawia.

naukowej, rozwijających bezkrytycznie i bez końca Foucaultowskie metafory opisujące relacje władzy i wiedzy. Sądzę że filozofowie nie zaszkodzą, jeśli będzie podchodził do nauk szczegółowych z pewnym szacunkiem, zarazem jednak pomoże mu zachowanie dystansu wobec nich, a zwłaszcza względem absolutystycznych roszczeń i wciąż nieuzasadnionej, a zgubnej „pychy ludzkiego rozumu”, jak celnie nazwał to Hayek. W innym wypadku płodził będzie hybrydy, których podstawowymi cechami będą filozoficzny trywializm i naukowe dyletanctwo. Jako osoba zainteresowana problemami filozoficznymi – zwłaszcza tymi fundamentalnymi, które filozofowie przerabiają wciąż od nowa od setek czy tysięcy lat – chciałbym bronić autonomii filozofii i wolności filozoficznych rozważań w obliczu postulatów, które pragnęłyby z filozofii uczynić służebnicę nauki w podobny sposób, jak niegdyś filozofia miała być służebnicą teologii. Wyłączenie pewnych kwestii spod filozoficznych dociekań, przyjmowanie za dobrą monetę w punkcie wyjścia tego, co głoszą nauki szczegółowe, i w związku z tym porzucanie bądź niedostrzeganie owych fundamentalnych zagadnień – takich jak choćby kwestia realizmu teoriopoznawczego – prowadzi do pewnego rodzaju scjentyistycznej naiwności, której liczne przykłady mogliśmy obserwować już w wieku XIX wraz z ekscytacją frenologią i maszynami parowymi. Postawa ta, prócz rozmaitych konsekwencji, z biegiem czasu coraz silniej ujawniających swój komizm (polecam np. lekturę dzieł filozoficznych sprzed półwiecza inspirowanych „cybernetyką”), prowadzi do poważnego zubożenia filozoficznej refleksji, czego przykładem są filozoficzne badania nad umysłem i świadomością, które, w moim przekonaniu, wbrew powszechnej opinii, wyraźnie podupadły w ostatnich kilku dekadach i trudno im osiągnąć poziom wnikliwości i pomysłowości cechujący np. Russellowską *Analysis of Mind*. Jedną z głównych przyczyn jest, moim zdaniem, zbyt prędkie zachłystnięcie się wynikami dostarczonymi przez nauki szczegółowe i przekonanie, że wartościowa filozofia może być uprawiana jedynie jako forma spekulatywnych przyczynków do jakichś w miarę strawnych resztek ściąganych ze stołu, przy którym biesiadują przyrodnicy. Gdyby jednak wartość idei filozoficznych związana była ze stopniem, w jaki wykorzystują one osiągnięcia zaawansowanych nauk szczegółowych, to automatycznie musielibyśmy uznać za poznawczo bezwartościowe niemal wszystkie idee filozoficzne w dziejach. Należałoby więc wyeliminować wszystkich filozofów z Platonem, Arystotelesem, św. Augustynem, Kartezjuszem, Hume’em i Kantem włącznie, albowiem albo w ogóle nie korzystali oni z tego dorobku, albo odwoływali się do przestarzałej i dawno odrzuconej nauki właściwej ich epoce. Jeśli jednak idee tych myślicieli przetrwały i mogą nadal być inspirujące (choć dopuszczam sytuację, w której ktoś twierdzi, że absolutnie tak nie jest), to nie dzięki temu, w jakim stopniu korzystały z nauki swoich czasów, ale raczej pomimo tego – dlatego że istnieje w nich jakiś ponadczasowy filozoficzny naddatek.

Ten zaś, moim zdaniem, wiąże się właśnie ze zwróceniem się ku tradycyjnym i fundamentalnym problemom, które są bardziej pierwotne, bardziej elementarne, bardziej ogólne niż problemy naukowe – są zawsze na zewnątrz nich, albo przed, albo po.

I uwaga na koniec. Mówiłem o tym, co kognitywistyka może dać filozofii. Warto jednak wziąć pod uwagę również to, co filozofia może dać kognitywistyce: nieco Hume’owskiego sceptycyzmu w stosunku do rozwiązań reklamowanych jako rewolucyjne bądź ostateczne oraz pokorę wobec naszej niewiedzy – pokorę niezbędną, moim zdaniem, zarówno w filozofii, jak i w solidnie uprawianej nauce.

Streszczenie

Termin „kognitywistyka” robi dziś w kręgach humanistów sporą karierę, po raz kolejny budząc nadzieję na możliwość unaukowania własnych spekulacji i dorównania „porządnym” naukom, za które uważa się matematyczno-eksperymentalne nauki przyrodnicze. Sytuacji tej – interesującej zarówno dla filozofa, jak i dla historyka idei – warto się przyjrzeć, dostarcza ona bowiem sporo informacji o aktualnych, nie zawsze jasno eksplikowanych wyobrażeniach na temat natury nauki, filozofii oraz relacji między nimi. Punktem wyjścia dla analiz jest postawione w tytule pytanie, na które odpowiedź (nietrywialna) wcale nie wydaje się oczywista, zwłaszcza gdy dostrzeżemy, iż relacje między kognitywistyką a filozofią nie przypominają relacji między np. fizyką a biologią, bądź chemią a socjologią. Określenie stosunku filozofii do nauki wymaga pewnych rozstrzygnięć dotyczących natury samej filozofii, i od tego dopiero zależeć będzie taka lub inna odpowiedź na zadane pytanie, a także argumentacja na jej rzecz. Ponieważ filozoficznych koncepcji filozofii jest sporo, omawiam tylko kilka z nich, najbardziej rozpowszechnionych, a następnie pokazuję, że te, na gruncie których na postawione w tytule pytanie odpowiada się twierdząco (głosząc nawet, że kognitywistyka nie tylko filozofii może coś dać, ale że filozofia, a zwłaszcza filozofia umysłu, z kognitywistyki musi koniecznie czerpać), proponują wysoce ograniczony i intelektualnie mało płodny typ filozoficznych dociekań.