

Urszula Żegleń

## Wielowymiarowość umysłu

W artykule tym chcę bronić wielowymiarowej koncepcji umysłu, zgodnie z którą ujęcie tylko jednego z wymiarów, np. biologicznego, komputacyjnego (tzn. algorytmicznego traktowania procesów poznawczych), kulturowego, jest niewystarczające dla zbudowania adekwatnej teorii umysłu. Systematyczny wykład tej koncepcji przedstawiłam w swojej książce *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*. Tutaj natomiast chciałabym odpowiedzieć na zarzuty i uwagi Roberta Poczobuta z jego znakomitej recenzji.<sup>1</sup> Swoje odpowiedzi ujmę w sposób problemowy tak, aby nie wymagały od czytelnika znajomości książki (zresztą mój recenzent przedstawił bardzo dokładnie jej zawartość i poruszane w niej problemy). Postaram się ustosunkować jeśli nie do wszystkich, to do większości poruszanych w recenzji problemów. Sformułuję jeszcze raz pytania stawiane przez mojego recenzenta, aby czytelnik mógł z łatwością włączyć się do dyskusji. Interesować mnie będą zarówno kwestie o charakterze metodologicznym (m.in. problem unifikacji, redukcji, opisu i wyjaśniania), jak i rozważane na gruncie przedmiotowym zagadnienia ontologiczne (m.in. problem istnienia własności mentalnych, ich statusu ontycznego i epistemicznego, problem przyczynowości,<sup>2</sup> problem świadomości).

W książce wiele miejsca poświęcam problemom metodologicznym związanym z podejściem kognitywistycznym, które dość silnie oddziałuje na zorientowaną naturalistycznie filozofię umysłu.<sup>3</sup> Do niektórych z tych problemów ustosunkuję się jesz-

---

<sup>1</sup> Por. niniejszy numer s. 123.

<sup>2</sup> Odróżniam problem przyczynowości w płaszczyźnie metodologicznej, gdzie dotyczy on zagadnienia wyjaśniania, od tego problemu w płaszczyźnie ontologicznej, gdzie dotyczy samych związków przyczynowych zachodzących w świecie (tutaj: w systemie poznawczym).

<sup>3</sup> Podaję m.in. funkcjonujące w filozofii umysłu definicje różnych rodzajów i wersji naturalizmu, które ogólnie dadzą się sprowadzić do dwu interesujących mnie ujęć: (1) naturalizmu ontolo-

cze krótko w obecnym artykule. Zaczę od problemu unifikacji sprowadzonym do pytania, czy pojęcie informacji pełni rolę unifikacyjną w podejściu kognitywistycznym. W odpowiedzi na ten problem, a także na inne dalej poruszane problemy, postaram się też podać pewne wyjaśnienia terminologiczne (przynajmniej tam, gdzie informacje zawarte w książce okazały się niewystarczające).

## PROBLEM UNIFIKACJI

### Unifikacja *via* informacja

Czy współcześnie w nurcie kognitywistycznym mamy do czynienia z podejściem unifikującym? A jeśli tak, to w jakim sensie? Odpowiadam, że tak, i rolę unifikującą pełni w nim pojęcie informacji, mimo że w naukach kognitywnych mogą funkcjonować odmienne pojęcia informacji (nawet w samej teorii informacji spotyka się wiele pojęć informacji). Rolę unifikującą pojęcia informacji widzę w traktowaniu procesów poznawczych jako procesów informacyjnych, tj. mówiąc ogólnie, polegających na przyjmowaniu, gromadzeniu, przekazywaniu i przekształcaniu informacji w taki sposób, który pozwala uzyskać wiedzę o świecie (zewnętrznym otoczeniu systemu). Gdy w swojej pracy piszę o informacji, to pojęcie informacji traktuję jako pierwotne. Nie staram się go definiować, ale zakładam jego ogólnosemiotyczną charakterystykę, tzn. przyjmuję, że (a) każda informacja ujęta jest w jakiejś formie (np. werbalnej, cyfrowej, biochemicznej); (b) istotą informacji jest jej przekazywanie; (c) aby informacja mogła być przekazywana potrzeba nośnika (jakiegoś sygnału) i kanału jej przepływu.

Przyjmuję też pewne proste twierdzenia dotyczące informacji, mianowicie:

(1) Ta sama informacja może występować w różnych formach (tzn. może być różnie zakodowana).

(2) Ta sama informacja w zależności od formy, w której występuje, może być przenoszona różnymi kanałami (dokładniej: kanałami różnego rodzaju, np. biochemicznymi, elektronicznymi itp.).

Przy tak ogólnym traktowaniu informacji można rozpatrywać ją na różnym poziomie organizacji systemu poznawczego (od molekularnego do abstrakcyjnego), jak i w różnych typach systemów (zarówno sztucznych, jak i naturalnych).

Przez system poznawczy rozumiem taki system, w którym zachodzą procesy poznawcze, co znaczy, że jest to system zdolny do przyjmowania informacji z zewnątrz i przekształcania ich w celu uzyskiwania (przez system) wiedzy o świecie. Ponieważ wiedzę rozumiem w sensie werbalnym (a dokładniej: propozycjonalnym) i dyskursywnym, dlatego jest to wąskie rozumienie systemu poznawczego. Oprogramowany komputer wykonuje różne funkcje poznawcze, służące do zdobycia wiedzy o świecie, ale ta wiedza zaprogramowana jest i wykorzystywana przez użytkowników kompute-

---

gicznego, którego główna teza głosi, że umysł znajduje się w świecie, oraz (2) naturalizmu metodologicznego, według którego wartościową metodą badań umysłu jest metoda naukowa (w radykalnej wersji — metoda stosowana w neuroauce).

ra, a nie przez sam komputer (który nie ma żadnej wiedzy o świecie).<sup>4</sup> Powyższe określenie dopuszcza jednak sztuczne systemy poznawcze (np. zaprogramowane do wykonania określonych zadań komputery czy roboty<sup>5</sup>), które tworzą własne systemy wiedzy o środowisku zewnętrznym. Przy niewerbalnym i niedyskursywnym rozumieniu wiedzy (rozumianej jedynie jako jakiś system reprezentacji świata bez bliższego określenia charakteru reprezentacji<sup>6</sup>) mamy do czynienia z szerokim pojęciem systemu poznawczego. Przy szerokim rozumieniu systemu poznawczego jest to taki system, który ma zdolność odbierania i przekształcania informacji, pozwalających na tworzenie reprezentacji zewnętrznego otoczenia w celu funkcjonowania w świecie. Funkcje poznawcze takiego systemu mogą być ograniczone (bo może on w ogóle nie mieć zdolności tworzenia pojęć ani myślenia dyskursywnego). W swojej książce przyjąłam wyjściowo dość szerokie rozumienie systemu poznawczego jako układu o charakterze złożonym (pod względem struktury, czyli takiego, w jakim dadzą się wyróżnić rozmaite stany), dynamicznym (czyli takiego, w jakim zachodzą zmiany z jednego stanu w drugi), otwartym (czyli takiego, jaki wchodzi w interakcję z otoczeniem zewnętrznym) i reprezentacyjnym (czyli mającego stany o charakterze reprezentacyjnym, inaczej mówiąc — mającego reprezentacje otoczenia).

Jak łatwo wywnioskować z całości rozważań, zainteresowana jestem ludzkim systemem poznawczym i do tak wąsko rozumianego pojęcia systemu poznawczego stosuję pojęcie umysłu.<sup>7</sup> Nie utożsamiam go jednak z mózgiem. Umysł nie jest

---

<sup>4</sup> Zgadzam się z argumentacją Hilarego Putnama i Johna Searle'a, że wyrażenia występujące w jakimś tekstowym programie nie mają nawet faktycznego odniesienia. Argumentację Putnama znaleźć można m.in. w jego znanym eseju *Mózgi w naczyniu*, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, PWN, s. 295-325. U Searle'a jest to argumentacja z jego sławnego przykładu chińskiego pokoju.

<sup>5</sup> Tworzeniem programów dla wykonujących pewne funkcje poznawcze robotów zajmuje się specjalna dyscyplina jaką jest robotyka kognitywna.

<sup>6</sup> To znaczy bez określenia, czy ma się do czynienia z reprezentacją werbalną (jaką jest pojęcie czy sąd), czy obrazową (w terminologii epistemologii tradycyjnej — przedstawieniem naocznym). Przytoczyłam tu te pojęcia z epistemologii filozoficznej, są one jednak odmiennie używane w różnych teoriach zarówno filozoficznych, jak i ściśle naukowych. W aktualnym podejściu kognitywistycznym pojęcie nie zawsze jest rozumiane jako reprezentacja werbalna, podobnie jak i reprezentacja obrazowa wcale nie musi być traktowana jako przedstawienie naoczne (w neuronauce kognitywnej charakteryzowana jest jako pewien wzorzec neuronalny).

<sup>7</sup> Robert Poczobut zarzuca mi, że jedynie deklaruję tezę o ograniczeniu umysłu do umysłu ludzkiego zamiast bronić tej tezy. Staram się jednak przez odpowiednią eksplikację pojęć (choćby podaną tutaj w odniesieniu do ludzkiego systemu poznawczego, wiedzy, reprezentacji) pokazać, dlaczego przyjmuję to ograniczenie. Ponadto tezy tej bronie, argumentując przeciwko sztucznej inteligencji (pokazuję, że naturalna ludzka inteligencja jest czymś więcej niż sztuczna) i w świecie fizycznym tylko ludzki system poznawczy (umysł) jest zdolny realizować w najwyższym stopniu funkcje poznawcze i do tego łączyć je z innymi stanami mentalnymi (np. bezinteresownym pragnieniem poznania), szczególnie emocjonalnymi (np. przeżywania radości, uniesienia z samego faktu poznania, powiedzmy w sytuacji odkryć w badaniach naukowych).

identyczny z mózgiem, ale jest w pewnym sensie wygenerowany z procesów neuronalnych zachodzących w mózgu. Tutaj wchodzimy w istotne rozważania na temat redukcji i emergencji.

## PROBLEM REDUKCJI I EMERGENCJI

### Czy przyjęcie własności emergentnych daje podstawę do dualizmu własności?

Twierdzenie o „wygenerowaniu umysłu z mózgu” (piszę w cudzysłowie, aby zaznaczyć zawarty w nim skrót myślowy) traktuję za Searlem jako wyraz zachodzącej tu redukcji kauzalnej. Być może, że termin „redukcja” nie jest tu odpowiedni, bo nasuwa od razu pojęcie redukcji w sensie ontologicznym, a tego staram się zdecydowanie unikać. Wystarczy też sięgnąć do argumentacji Searle’a przedstawionej w jego monografii *Umysł na nowo odkryty*<sup>8</sup>, by przekonać się, że Searle’owi chodzi o dwa różne typy redukcji i wyraźnie broni się on przed zarzutem tych krytyków, którzy uważają, że jego redukcja kauzalna prowadzi do redukcji ontologicznej. Redukcja kauzalna polega tu na tym, że procesy neuronalne zachodzące w mózgu są przyczyną procesów mentalnych. Searle nie analizuje pojęcia przyczyny. W moim zaś rozumieniu związek przyczynowy występuje zawsze w jakimś zespole warunków, które odgrywają istotną rolę w jego realizacji. Warunki te są po prostu konieczne dla realizacji związku przyczynowego. Gdyby redukcja kauzalna była redukcją ontologiczną, to procesy czy stany mentalne (takie jak np. nasze myślenie czy nasze przekonania, pragnienia itp.) nie byłyby niczym innym niż tylko procesami neuronalnymi zachodzącymi w naszym mózgu.<sup>9</sup> Nasze procesy i stany mentalne charakteryzują się zaś własnościami, których nie mają stany neuronalne (do własności takich należy bycie świadomym i bycie intencjonalnym).<sup>10</sup> Mimo to Searle broni się również przed zarzutem tych krytyków, którzy uważają, że w jego koncepcji umysłu redukcja kauzalna wprawdzie nie prowadzi do redukcji ontologicznej, ale do dualizmu własności. Według Searle’a jednak własności wygenerowane z procesów neuronalnych (tj. własności mentalne) są własnościami emergentnymi w sensie, który wyklucza dualizm własności. Searle argumentuje zarówno przeciwko materializmowi, jak i dualizmowi (można powiedzieć, że „dualizmowi w każdej wersji”). Choć nie przeprowadzałam krytyki koncepcji Searle’a (raczej jej obronę i to nie w omawianej tu kwestii, ale w sprawie powiązania intencjonalności ze świadomością), to wydawało mi się dość trudne pogodzenie jego stanowiska redukcjonizmu kauzalnego (dopuszczającego własności emergentne) z odrzuceniem dualizmu własności. Sama nie podzielam obaw

<sup>8</sup> Przeł. T. Baszniak, Warszawa, PIW 1999.

<sup>9</sup> Byłoby to podejście eliminatywizmu, jakie aktualnie głoszą m.in. Churchlandowie w swojej neurofilozofii.

<sup>10</sup> Choć według Searle’a w przeciwieństwie do tradycyjnego ujęcia brentanowskiego nie wszystkie stany mentalne są świadome i intencjonalne.

naturalistów przed dualizmem (co przychodzi mi dość łatwo, bo nie jestem naturalistką) i bronię dualizmu własności.

Przyjmuję tradycyjny podział własności na fizyczne i mentalne. Tradycyjnie to, co fizyczne, charakteryzowane jest jako czasoprzestrzenne, podczas gdy mentalne, chociaż może być czasowe, to nie jest przestrzenne. Dziś wielu naturalistów, tak jak Searle, odrzuca ten podział, a tradycyjna charakterystyka własności podawana jest w wątpliwość. Wystarczy choćby powiedzieć, że w fizyce postulowane są byty, które wcale nie istnieją, a zatem nie mogą być czasoprzestrzenne, to, co mentalne sprawdza się zaś do tego, co zachodzi w mózgu, a więc nie tylko w czasie, lecz także w fizycznej przestrzeni mózgu. Nie podzielałam jednak tego radykalnego podejścia do tego, co mentalne. Sądzę raczej, że tradycyjne podejście do tego, co fizyczne nie wyczerpuje kategorii fizyczności. Bardziej jestem skłonna przyjąć odróżnienie „fizyczne — mentalne” w płaszczyźnie językowej. „Fizyczne” byłoby wówczas to, co opisane w języku fizyki, a szerzej (i przyjmuję to szersze rozumienie) — w języku nauk przyrodniczych. Własności fizyczne byłyby zatem tymi własnościami, które przypisane są obiektom przez teorie nauk przyrodniczych. Większy jednak problem sprawia określenie tego, co mentalne, bo jeśli przez analogię zechce się powiedzieć, że „mentalne” odnosi się do tego, co opisane w języku psychologii, to można twierdzić, że współcześnie psychologia opisuje m.in. mechanizmy poznania (np. pamięć) w języku fizykalistycznym. Tradycyjnie wiadomo, że własności mentalne przysługują stanom umysłu (takim jak przekonania, pragnienia, uczucia, decyzje itp.), ale w filozofii umysłu spór toczy się właśnie o to, czy takie własności jako odrębny (od fizycznych) typ własności istnieje, czy w ogóle istnieje dziedzina mentalna, czy też jest to jedynie nasz sposób mówienia, pewien sposób opisu fragmentu uniwersum fizycznego (tego szczególnie istotnego dla naszego życia). Racje badawcze skłaniają mnie do przyjęcia odróżnienia „fizyczne — mentalne” w płaszczyźnie językowej, tyle że podejmując problematykę umysłu, a szczególnie zagadnienie emergencji, chciałam bronić pewnego stanowiska realistycznego w kwestii własności, a tym samym dualizmu własności.

Pozostaje zatem do rozstrzygnięcia problem, czy przyjęcie własności emergentnych w sensie Searle’a, tj. traktowanych jako własności systemowe uzyskane na mocy odpowiedniego porządkowania elementów systemu i interakcji przyczynowych zachodzących między tymi elementami, prowadzi do przyjęcia tezy o dualizmie własności, według której własności emergentne byłyby nowym (w stosunku do posiadanych przez elementy systemu) typem własności. Zagrożenie dualizmem zdaniem Searle’a jest wtedy, kiedy przyjmuje się tezę o wygenerowaniu świadomości z mózgu, a Searle twierdzi, że nie głosi takiej tezy. Ale jak widać łatwo jest ją mu przypisać, zarówno ze względu na głoszony przez niego redukcjonizm kauzalny, jak i emergentyzm. Według Searle’a nie ma tu jednak dualizmu własności, bo własności systemowe, takie jak świadomość czy pierwotna intencjonalność, chociaż są mentalne, to równocześnie są biologicznymi cechami mózgu. Jeśli nawet powiemy, że są przyczynowo wygenerowane z zachodzących w mózgu procesów neuronalnych, to zgodnie z Searlem trzeba stwierdzić, że utrzymują się dzięki tym procesom. Źródło nieporo-

zumień upatruje Searle w stosowaniu wadliwej tradycyjnej terminologii. Zdaniem Searle'a nie ma tu przeciwstawienia „fizyczny” — „mentalny” (umysłowy), bo „mentalny” (umysłowy) znaczy w jego koncepcji „biologiczny”, a to, co biologiczne, należy do kategorii „fizyczne” (przy szerokim rozumieniu tej kategorii).

Searle dalej charakteryzuje atrybuty stanów świadomych, dla których istotna jest perspektywa pierwszoosobowa, i uważa, że pierwszoosobowość fenomenalna może być realizowana tylko przez mózg. Podzielałam ten pogląd, ale (pewnie bardziej niż Searle) podkreślałam różnicę między realizatorem a tym, co jest realizowane. Mózg wraz z zachodzącymi w nim procesami i stanami neuronalnymi jest podłożem (realizatorem) procesów i stanów mentalnych. Te ostatnie rozpatruję wraz z ich zawartościami i choćby ze względu na ich zawartość nie mogę zgodzić się na to, by to, co mentalne, uważać za biologiczne. Treść (jako pewna informacja)<sup>11</sup> może być tylko zakodowana biologicznie, ale sama nie jest niczym biologicznym. Nasze procesy myślowe zachodzą na podłożu biologicznym, rozpatrywanie ich w aspekcie biologicznym nie pozwoliłoby jednak odkryć ich struktury językowej ani racjonalności naszych myśli. Podobnie odróżniam poziom realizacji od tego, co wytworzone w przypadku świadomości (własności bycia świadomym) i intencjonalności (własności odnoszenia się do czegoś, posiadania treści). Naturalna świadomość ludzka ma neurofizjologiczne podłoże (i to bardzo skomplikowane), ale to *mój mózg* jest świadomy, lecz *ja* jestem świadoma. Moje świadome doświadczenie dotyczy m.in. tego, czy czuję cokolwiek, czy coś widzę, słyszę, o czym myślę, co aktualnie przeżywam lub co przeżywałam kiedyś, nigdy jednak nie doznaję procesów neuronalnych zachodzących w moim mózgu, mogę najwyżej o nich wiedzieć. Gdy pisałam o wygenerowaniu stanów świadomych z procesów neuronalnych, to jeszcze nie znaczyło, że zachodzenie procesów neuronalnych jest warunkiem wystarczającym. Podkreślałam jedynie konieczność tego warunku (i można powiedzieć, że była to konieczność empiryczna), ale nie wystarczalność. Dlatego chociaż za Searlem przyjąłam redukcję kauzalną, to w moim przypadku mówienie o redukcji kauzalnej może nie być w pełni adekwatne. Nie rozstrzygam bowiem pytania o warunki wystarczające do wygenerowania świadomości (i to w różnych postaciach, aż do świadomości refleksyjnej).

Mówiąc bardzo nieprecyzyjnie, przyjmuję, że ludzki mózg (dzięki swej plastyczności i dynamice) ma zdolności takiego ustrukturalizowania, które umożliwia wygenerowanie stanów świadomych (aż do najwyższych postaci świadomości). Jeśli przyjmie się, że wśród czynników determinujących to ustrukturalizowanie są takie, które nie są fizyczne (włączając do fizycznych biologiczne), to znaczyłoby to odrzucenie emergentyzmu fizycznego. Nierozstrzygnięcie o charakterze czynników determinujących (ale i nieprzesądzenie z góry o ich fizyczności) byłoby opowiedzeniem się za emergentyzmem neutralnym. Robert Poczobut dopatruje się w moim podejściu emergentyzmu neutralnego, byłby to więc jedynie emergentyzm w wyżej podanym znaczeniu. Nie odnoszę się natomiast do emergentyzmu ewolucyjnego i nieuprawnio-

<sup>11</sup> Nie traktuję jednak tych pojęć synonimicznie.

ne byłoby przyjęcie przeze mnie tego stanowiska w sensie cytowanym przez Roberta Poczobuta, tzn. jako stanowiska, wedle którego nie przesądza się niczego na temat ostatecznego tworzywa świata.

## PROBLEM PRZYCZYNOWOŚCI I UWARUNKOWAŃ UMYŚLU

**1. Czy umysł jest zdeterminowany (wyłącznie) kauzalnie w sensie fizycznym? Czy typ uwarunkowań umysłu (z jego uwarunkowaniami kauzalnymi) ma wpływ na domkniętość kauzalną uniwersum fizycznego?**

Robert Poczobut również w kwestii przyczynowości odczytuje dość radykalnie moje poglądy, które określiłam mianem „słabego determinizmu”. W moim rozumieniu słaby determinizm polega na tym, że umysł istniejący w świecie fizycznym poza uwarunkowaniami kauzalnymi podlega jeszcze innym typom uwarunkowań, przy czym uwarunkowania kauzalne ograniczam do uwarunkowań fizycznych.<sup>12</sup> Mój wnikliwy recenzent uważa jednak, że to stanowisko (wyznaczone przez wcześniej podane przeze mnie tezy charakteryzujące zachodzenie związków przyczynowych w systemie poznawczym) prowadzi do odrzucenia zasady przyczynowego domknięcia uniwersum fizycznego, a w aspekcie metodologicznym prowadzi do tezy o niezupełności charakteru eksplanacyjnego fizyki.

Co do pierwszej kwestii, to najpierw ogólnie wyjaśnię, co rozumiem przez uwarunkowanie pozakauzalne. Przykłady uwarunkowań pozakauzalnych podałam, analizując czyjeś stany przekonaniowe, a w szczególności te, które prowadzą do podjęcia jakiejś decyzji. Podjęcie określonej decyzji poza uwarunkowaniami kauzalnymi (fizycznymi, przede wszystkim w sensie określonych procesów zachodzących w organizmie danej osoby czy określonych kauzalnie zachowań) uwarunkowane jest m.in. czyims stanem wiedzy na określony temat, zdolnościami inferencyjnymi podmiotu, który na podstawie przeprowadzonych wnioskowań zdolny jest przewidywać jakieś skutki swoich ewentualnych decyzji. Ten rodzaj uwarunkowań ma już charakter epistemiczny i logiczny, a nie kauzalny — fizyczny. Niemniej jednak pojęcie przyczynowości we właściwym sensie ograniczam do przyczynowości fizycznej, ponieważ przyjmuję, że w świecie faktyczną siłę sprawczą mają tylko zdarzenia fizyczne. Ale jak próbowałam pokazać, działanie przyczyny realizowane jest nie w izolacji — dla wystąpienia i zrealizowania związku przyczynowego muszą zostać spełnione określone warunki (określiłam to w tzw. kondycjonalnej definicji przyczyny). Starłam się też pokazać, że uwarunkowanie kauzalne nie jest wystarczające dla wyjaśnienia bogactwa naszego życia psychicznego (umysłowego). Istotne jest bowiem, tak jak po-

---

<sup>12</sup> Co prawda zgadzam się także na to, że istnieją niehomogeniczne przyczyny i że do nich można zaliczyć przyczynę mentalną, ale sądzę, że miałyby ona zupełnie inną charakterystykę niż przyczyna fizyczna i dlatego odnosiłoby się do niej całkiem inne pojęcie przyczyny. Dla uniknięcia nieporozumień ograniczam pojęcie przyczyny i uwarunkowań kauzalnych tylko do uwarunkowań fizycznych.

dałam wyżej, odwołać się także do uwarunkowań epistemicznych i logicznych. A zatem wyjaśniając np. zmianę czyichś decyzji czy wywołane tą zmianą działanie, należy odwołać się zarówno do (1) uwarunkowań kauzalnych (tj. fizycznych), z jakimi ma się do czynienia na jakimś mikropoziomie implementacyjnym oraz na makropoziomie zachowań danej osoby, jak i (2) do uwarunkowań pozakauzalnych, przede wszystkim epistemicznych i logicznych. Te poziomy badań wymagają odróżnienia. Trzeba bowiem odróżnić badanie czyichś zachowań jako fizycznych skutków jakichś fizycznych przyczyn od badania tych zachowań jako rezultatów posiadanych przez tego kogoś racji. Nie mówię zatem dosłownie o istnieniu niefizycznych przyczyn zdarzeń czy procesów fizycznych, ale o istnieniu uwarunkowań niefizycznych (pozakauzalnych), a to jest różnica.

Próbuję pokazać, że dla adekwatnego wyjaśnienia procesów umysłowych należy odwołać się do wymienionych płaszczyzn badawczych. W bronionym przeze mnie stanowisku słabego determinizmu pokazuję, że są one ze sobą powiązane. Uwzględniając aspekt kognitywistyczny, próbowałam pokazać, że należąc do gatunku *homo sapiens*, mamy takie uposażenie kognitywne (jako określonego rodzaju racjonalne organizmy biologiczne), że w naszych faktycznych działaniach same racje, nawet najlepsze, nie spowodują jeszcze działania (ale też filozofa umysłu ani psychologa nie interesują same biologiczne zachowania, lecz działania intencjonalne, a więc podejmowane w rezultacie posiadania przez podmiot określonych racji).

W książce interesował mnie jedynie rodzaj uwarunkowań zachodzących w systemie poznawczym i pytanie o to, jak charakteryzować działanie przyczyny. Nie interesowały mnie natomiast konsekwencje stawianych przeze mnie twierdzeń dla charakterystyki kauzalnej uniwersum fizycznego. Sądzę jednak, że prezentowany przeze mnie pogląd nie narusza żadnego obrazu uniwersum fizycznego. Nasze działania są działaniami intencjonalnymi i jakkolwiek zmieniają one świat, w którym żyjemy (głównie w płaszczyźnie kulturowej i przemian technologicznych), to nie zmieniają praw przyrody. Skoro naukowy obraz świata przesądza o domkniętości uniwersum fizycznego, to nie mam zamiaru przeciwstawiać się takiemu ujęciu. Wydaje mi się raczej, że przy ograniczonym do fizycznego rozumieniu przyczyny i takim, jak podałam powyżej, traktowaniu zasady domkniętości, nie odrzucam jej, lecz ją zachowuję.

Natomiast w pewnym sensie zgadzam się z oceną Roberta Poczobuta co do tego, że prezentowana przeze mnie koncepcja umysłu pokazuje niepełność eksplanacyjną fizyki. Zgadzam się z tą oceną w tym sensie, że fizyka nie wyjaśnia wszystkich aspektów rzeczywistości, o ile rzeczywistość tę rozumieć tu szerzej, włączając w nią dziedzinę umysłu (czy włączając inne dziedziny, jak np. dziedzinę sztuki, religii, moralności). Po prostu fizyki nie interesują te aspekty. Zdaję sobie sprawę, że taka odpowiedź nie będzie zadowalająca dla zwolenników dość „twardego” naturalizmu metodologicznego. Nie przesądzam tu jednak całkowicie niemożliwości dostarczenia jakiegoś wyjaśnienia umysłu przez fizykę, być może nawet, że zostanie kiedyś podany model umysłu w fizyce. Przyjmuję jednak, że w wielowymiarowej koncepcji umy-



stłu istnieje taki wymiar, którego nie da się znaturalizować. Jest to wymiar aksjologiczny, wymiar naszych odniesień do wartości (w tym także moralnych i religijnych, a zatem transcendujących rzeczywistość fizyczną), ale też wymiar moralny czy woli-tywny (naszych indywidualnych zachowań, obejmujący również nasze indywidualne akty twórcze). Jeśli fizyka będzie w stanie dostarczyć jakiś model eksplanacyjny umysłu, to i tak dla filozofa czy psychologa pozostanie interesujący obszar badań umysłu.

## **2. Czy możliwy jest (jeśli tak, to w jakim sensie) system pozbawiony uwarunkowań kauzalnych?**

Wypada mi jeszcze ustosunkować się do powyższego pytania, które powstało na gruncie podanych przeze mnie trzech grup definicji określających typ uwarunkowań systemu: (1) kauzalnych, (2) poszerzonych o czynniki pozakauzalne i (3) pozbawionych determinacji kauzalnych. Wyjściowo były to definicje podane dla możliwych teoretycznie systemów, a dopiero następnie próbowałam odpowiedzieć na pytanie o ewentualne empiryczne egzemplifikacje tych definicji. Sama też wskazałam na kontrowersyjność trzeciej grupy definicji. W grupie tej podałam jeszcze dodatkowo dwa warunki: jeden, gdy system jest implementowany w jakimś materiale fizycznym, i drugi (czysto teoretyczny), gdy system pozbawiony jest implementacji. Mimo tego teoretycznego podejścia próbowałam w przypadku tej grupy definicji znaleźć jakąś egzemplifikację na gruncie filozofii i dlatego odwołałam się do koncepcji Husserla z pojęciem absolutnej świadomości (czy absolutnego Ja), nie twierdząc wcale, że sama dopuszczam takie pojęcie systemu utożsamianego z Husserlowską absolutną świadomością (czy absolutnym Ja). Z tych samych racji przywołałam pojęcie boskiego umysłu, które nieobce było rozważaniom filozofów (a zatem nie przywoływałam tutaj nieuprawnionego metodologicznie pojęcia Boga z teologii). Dodam, że egzemplifikacją dla tej grupy może być maszyna Turinga (w sensie czysto teoretycznym) jako pewna klasa reguł jednoznaczego przekształcania wyrażeń. Co prawda mówienie o systemie poznawczym może tu być także nieuprawnione (w zapisie definicyjnym używam jednak tylko terminu „system” bez dalszej precyzacji).

Zgadzam się z Robertem Poczobutem, że w odniesieniu do systemów poznawczych istniejących w świecie fizycznym ta grupa definicji jest pustospełniona. A zatem w odpowiedzi na postawione powyżej pytanie twierdzę, że empirycznie nie jest możliwy system poznawczy pozbawiony jakichkolwiek uwarunkowań kauzalnych, natomiast przyjmuję, że uprawnione jest (choćby konceptualnie) mówienie o tego typu systemach na poziomie abstrakcyjnym (gdzie nie bierze się pod uwagę materiału, w którym system jest implementowany, ani obiektów zewnętrznych pozostających do niego w jakiejś relacji).

## TRUDNY PROBLEM ŚWIADOMOŚCI

### 1. Czy możliwe jest wytworzenie świadomości w systemie sztucznym? Raz jeszcze o koncepcji naturalizmu biologicznego Searle'a.

Nie interesowało mnie w pracy to pytanie, świadomość przypisywałam tylko naturalnym systemom poznawczym, najwyższe formy świadomości jedynie — systemowi ludzkiemu. Przeciwko możliwości wytworzenia świadomości w systemie sztucznym będę argumentować jeszcze dalej (w punkcie 4), kiedy będę omawiać kwestię subiektywności (a stany świadome podmiotu traktuję jako jego stany subiektywne). Powyższe pytanie zaś stawiam w związku z koncepcją Searle'a, gdyż Robert Poczućbut zarzuca mi zbyt mocne odczytanie argumentacji Searle'a za zasadą koneksji (powiązania intencjonalności ze świadomością), tzn. takie, które wyklucza przypisywanie świadomości systemom sztucznym. Na potwierdzenie (słabszego niż to zinterpretowałam) stanowiska Searle'a przytacza jego wypowiedź podaną w pracy z 1982 roku *Umysły, mózgi i programy*. Nie mogę oczywiście zaprzeczyć temu, że przytoczona tam wypowiedź świadczy o bardzo otwartym poglądzie Searle'a na sformułowany w powyższym pytaniu problem świadomości. Niemniej jednak, gdy Searle w interesującej mnie monografii (wydanej dziesięć lat później) *Umysł na nowo odkryty* przedstawia własną koncepcję świadomości, to jakkolwiek teoretycznie nie wyklucza możliwości wytworzenia świadomości na innym niż w znanych systemach naturalnych podłożu biochemicznym, a nawet w systemach sztucznych, to jak sam przyznaje, nie wszystko jest możliwe (s. 131), a zarysowane perspektywy są bardzo odległe, o ile w ogóle możliwe (s. 132). Jako naturalista biologiczny dość wyraźnie podkreśla, że świadomość jest naturalnym zjawiskiem (s. 133) i to zjawiskiem biologicznym<sup>13</sup> i tylko do tak rozumianej świadomości odnoszą się jego rozważania.

### 2. Jakie wnioski nasuwają się z analizy Searle'owskiej zasady koneksji odnoszącej się do powiązania stanów intencjonalnych ze stanami świadomymi?

Aby ostateczny wynik moich analiz Searle'owskiej zasady koneksji nie wydawał się enigmatyczny, powtórzę najpierw wcześniej podane tezy.

Jeśli hipoteza komputacyjna jest prawdziwa, to intencjonalność nie wymaga świadomości. Jeśli kategorię intencjonalności zredukuje się do kategorii semantycznych (tak jak to jest w realizmie intencjonalnym Fodora, uzgodnionym z jego komputacjonizmem), to da się pominąć psychologiczną kategorię świadomości. Jeśli jednak intencjonalność potraktuje się jako kategorię psychologiczną (ważną z punktu widzenia naszego życia psychicznego), to intencjonalność na tym poziomie opisu domaga się świadomości.

Ponieważ w pracy bronię wielopoziomowej (i wielowymiarowej) koncepcji umysłu, dlatego twierdziłam, że na poziomie neuronalnym zakodowane są pewne treści,

<sup>13</sup> Zob. też jego *Umysł, język, społeczeństwo. Filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Warszawa 1999, Wyd. CiS i Wyd. W.A.B, s. 88.

które nie są jeszcze uświadomione. Można tu dodać, że na tym poziomie zakodowanych jest bardzo wiele informacji. Do naszego centralnego systemu nerwowego dociera mnóstwo informacji, z których tylko wybrana część zostaje zinterpretowana i wykorzystana przez ten system w świadomym procesie poznawczym. Czy te stany nieświadome z niższego poziomu rozpatrywać już jako intencjonalne? Czy zakodowanie jakiejś informacji wystarczy do tego, by dany stan (na tym poziomie badań: neurobiologiczny) określać jako intencjonalny? Wcześniej, gdy na gruncie teorii Searle'a omawiałam własność „bycia intencjonalnym” i „bycia świadomym”, opisałam te własności jako emergentne, rozumiane odpowiednio jako własności systemowe, czy inaczej własności wyższych rzędów. A zatem i w koncepcji Searle'a, by mówić o intencjonalności nie wystarczy odwoływać się do rozważań prowadzonych na poziomie neuronalnym. W koncepcji tej ważne jest jednak, że nieświadomione stany czy procesy neurobiologiczne mają moce przyczynowe, zdolne do wygenerowania stanów świadomych, np. świadomych myśli, świadomego widzenia czegoś itp. Modalność, jak przyznaje sam Searle w odpowiedzi na zarzuty Fodora i Lepore'a,<sup>14</sup> jest zatem kauzalna i jest to modalność rozumiana w sensie dzisiejszego podejścia kognitywistycznego, gdzie mówi się o modalnościach epistemicznych jako np. słyszeniu, widzeniu, dotykaniu,<sup>15</sup> przekonaniu itp. Mówiąc inaczej, modalność traktowana jest jako sposób (*mode*) przedstawienia treści. W takim rozumieniu nieświadomiony stan intencjonalny pociąga (choćby potencjalnie) bycie świadomym. Zwracałam jeszcze uwagę na rozumienie epistemiczne modalności, ale nie w powyższym sensie nauk kognitywnych, lecz w sensie filozoficznym (nawet metafizycznym), w którym chodzi o możliwość dostępu poznawczego do pojęcia intencjonalności. Również w zgodzie ze strategią badawczą Searle'a można powiedzieć, że analiza pojęcia intencjonalności możliwa jest poprzez analizę (zrozumienie) pojęcia świadomości.

Sama wielokrotnie zwracałam uwagę, że filozof w swoich badaniach zainteresowany jest intencjonalnością jako ważną kategorią badawczą — ważną także z punktu widzenia czyjegós życia umysłowego. Wobec tego dla badania intencjonalności właściwy jest poziom psychologiczny (a nie neuronalny) umysłu. Na tym poziomie badań, jak stwierdziłam w konkluzji, intencjonalność domaga się świadomości. Biorąc jednak pod uwagę omawiane w pracy kontrowersje związane z zasadą koneksji, dodałam dość ostrożnie, że da się ją obronić w słabszym sformułowaniu, tzn. z operatorem możliwości i bez kwantyfikacji ogólnej. Znaczyłoby to wówczas, że przynajmniej niektóre nieświadome stany intencjonalne są potencjalnie świadome (gdzie „potencjalne” rozumiem empirycznie jako „możliwe do uświadomienia”).

---

<sup>14</sup> Zob. tenże, *The connection principle and the ontology of the unconscious: a reply to Fodor and Lepore*, „Philosophy and Phenomenological Research”, t. 54 1994, s. 849.

<sup>15</sup> Wymieniłam tu najpierw modalności percepcyjne, a te u Searle'a mają charakter intencjonalny.

### 3. Świadomość doznaniowa. Problem *qualiów*. Jakości doznaniowe czy przeżywaniowe?

W swoich dociekaniach na temat świadomości omawiam zagadnienie świadomości doznaniowej i zagadnienie to wiąże z problematyką *qualiów*. *Qualia* traktuję jako jakości naszych doznań zmysłowych (takich jak np. doznania smakowe, węchowe czy inne), jak również jakości naszych odczuć, jakie mamy doświadczając (przeżywając) np. ból, radość czy smutek. Robert Poczobut sugeruje, że lepsze byłoby mówienie o jakościach przeżyciowych niż tylko doznaniowych, gdyż wówczas zawężam użycie terminu „*qualia*”. Nazwa „jakość przeżyciowa” nie wydaje mi się również najlepsza (ze względu na skojarzenia z potocznym użyciem słowa „przeżycie”), jeśli już, to zaproponowałabym raczej przyjęty z epistemologii fenomenologicznej termin „przeżywaniowa” (choć i w tym przypadku czyjeś intuicje językowe mogą być bardziej związane z dyskursem potocznym niż filozoficznym). Różnica między pojęciami doznawania i przeżywania dobrze została zanalizowana przez Romana Ingardena, według którego „doznawanie” oznacza świadomość treści, podczas gdy „przeżywanie” — świadomość samego aktu (świadomości). Podstawą moich analiz były jakości doznaniowe, ale starałam się pokazać, że wychodząc od analizy jakości doznaniowych, dochodzi się do analizy jakości przeżywaniowych. Najwyższy poziom analiz stanowi analiza fenomenologiczna; nie podejmowałam już jednak omówienia ani przedstawienia tego typu analiz.

### 4. Subiektywność jako istotny atrybut świadomości. Czy subiektywność jest własnością jedynie naturalnych systemów poznawczych?

W charakterystyce świadomości (jakości przeżywaniowych) podkreślałam subiektywność jako istotny atrybut świadomości. Stany świadome przypisuję tylko naturalnemu systemowi poznawczemu. Twierdzę, że subiektywne jakości są cechą świadomości wymagającej reprezentacji Ja, której pozbawione są systemy sztuczne. Robert Poczobut, przytaczając to twierdzenie, wysuwa zarzut niedookreślenia jego zakresu i dlatego pyta, czy dotyczy ono tylko aktualnie istniejących systemów sztucznych, czy także możliwych do wytworzenia? Ponieważ powyższe twierdzenie podałam w sformułowaniu asertorycznym (a nie modalnym), dlatego dosłownie odnosi się ono tylko do aktualnie istniejących systemów sztucznych. Nie interesowały mnie tu rozważania na temat perspektyw czy możliwości teorii sztucznej inteligencji. Nie sądzę jednak, by było możliwe wytworzenie systemu sztucznego (tj. zbudowanie z elementów sztucznych) obdarzonego przeżywanymi subiektywnie stanami świadomościowymi. Robert Poczobut zaś pisze, że nie są mu znane żadne racje, które definitywnie wykluczałyby możliwość systemu, który miałby reprezentację Ja, był świadomy fenomenalnie i miał subiektywne stany przeżyciowe.

Nie zawsze łatwo jest podać racje, niemniej jednak sprowokowana tą uwagą spróbuję je podać, by wraz z moim recenzentem zachęcić do dalszej dyskusji. Jeszcze najpierw drobna uwaga pojęciowa: wykluczam tu rozumienie subiektywności ograniczone do „punktu widzenia”, tak jak jest to np. u Freda Dretskego, który w tym sensie

przypisuje subiektywność także systemom sztucznym (takim jak np. teleskopy). Wykluczam również wprowadzoną do systemu (na przykład za pomocą jakiejś funkcji matematycznej) reprezentację Ja, która faktycznie niewiele miałaby wspólnego z reprezentacją Ja w naturalnym (ludzkim) systemie poznawczym.

Subiektywność określam jako perspektywę pierwszoosobową; aby system mógł mieć taką perspektywę, musi być zdolny do posiadania reprezentacji Ja. Niektórzy neuronaukowcy opisują dość dokładnie rozmaite formy reprezentacji Ja, zaczynając od nieświadomego proto-Ja, aż do Ja autobiograficznego i kończąc na poczuciu sumienia (można powiedzieć: Ja-moralnego).<sup>16</sup> Już dla wytworzenia proto-Ja system musi posiadać możliwość uzyskania reprezentacji własnych stanów, dla reprezentacji Ja potrzeba reprezentacji ciała. Jeśli nawet udałoby się wytworzyć system z jakimś właściwym dla danego typu systemu proto-Ja (odmiennym jednak od tego, jakim dysponuje naturalny system ludzki), to nie widzę żadnej empirycznej możliwości wytworzenia systemu mającego reprezentację Ja w sensie naturalnego systemu ludzkiego. Dla wytworzenia Ja autobiograficznego system musi mieć swoją historię, być zdolnym do jej utrwalania i traktować ją jako własną, a jednocześnie mieć do niej pewien dystans zarówno w wymiarze czasowym (tzn. wiedzieć i rozumieć, że jest podmiotem własnych stanów minionych, jak i aktualnie zachodzących), ale też m.in. w wymiarze aksjologicznym (tzn. być zdolnym oceniać własne działania, przeżycia czy inne zdarzenia), mówiąc ogólnie chodzi o pewien dystans do własnej historii, na którą składają się nie tylko własne dzieje, lecz także bogate indywidualne życie psychiczne. Jeśli nawet przytoczy się tu kontrargument, że można tak zaprogramować system sztuczny, aby był obdarzony pamięcią zdolną do utrwalania wszystkich stanów systemu, tak aby po jakimś czasie system był zdolny aktywować te stany, rozpoznając je jako minione i w jakimś sensie „własne”, to i tak brakowałoby tu rozumienia pojętego jako swoiste doświadczenie. Historia systemu sztucznego będzie nieporównanie uboższa od historii naturalnego systemu ludzkiego, pozbawiona będzie życia psychicznego (uczuć, pragnień, odniesień do wartości).

Jeśli opiszemy nasze życie psychiczne w wymiarze psychologicznym z użyciem predykatów mentalnych, dowodząc, że nie jest możliwe (bez zmiany ich znaczenia) ich zastąpienie predykatami fizykalistycznymi, to tym samym dowiedzie się niemożliwości konceptualnej istnienia systemu sztucznego obdarzonego stanami mentalnymi (rozumianymi w takim sensie jak w ludzkim systemie poznawczym, w którym składają się one na życie psychiczne każdego ludzkiego podmiotu). A skoro przyjmie się, tak jak pokazałam powyżej, że ostateczną formą Ja jest Ja moralne, to w badaniach wychodzi się poza wymiar psychologiczny, wzbogacając go o wymiar aksjologiczny. Wymiaru tego nie można osiągnąć w dziedzinie przedmiotów fizycznych, tak samo jak nie da się zastąpić (bez zmiany znaczenia) predykatów używanych do opisu tej dziedziny przez predykaty fizykalistyczne.

---

<sup>16</sup> Zob. choćby przystępny opis A. Damasia w jego *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000, Rebis, m.in. s. 231-251.

Ponadto dowodzi się, że od strony realizacji za reprezentację Ja odpowiedzialne są te struktury mózgowo, które należą do najstarszych ewolucyjnie i zlokalizowane są głęboko w mózgu. Jak komentuje to poetycko Antonio Damasio w swojej głośnej monografii, w której odsłania neurobiologiczne podłoże świadomości „światło świadomości jest dobrze ukryte i czcigodnie wiekowe”.<sup>17</sup> Wskazuje się również na fakt, że struktury te są powiązane z regulacją procesów życiowych. Z powyższych danych empirycznych należy przypuszczać, że nie bez wpływu na wytworzenie reprezentacji Ja jest bogate wyposażenie kognitywne systemu, w tym przypadku materiału, w którym zaimplementowane są zdolności poznawcze systemu, a zatem sam mózg (wytworzane przez niego w sposób naturalny struktury, zachodzące w nim interakcje i połączenia z całym organizmem). Ukryty jest tu argument z (a) ewolucji, (b) biologicznego i mającego bogatą strukturę podłoża systemu. W traktowaniu systemu jako biologicznego kryje się też jego rozumienie jako systemu ożywionego (żyjącego, a nie martwego). A zatem w świecie fizycznym tylko system mający historię ewolucyjną i odpowiednio bogate struktury mózgowo zdolny jest do wytworzenia reprezentacji Ja.

Zdaję sobie sprawę, że argument z ewolucji jest dziś przez zwolenników sztucznej inteligencji podważany. Daniel Dennett twierdzi, że możliwe jest dokonanie technologiczne przeskoku ewolucyjnego i wobec tego argument z ewolucji jest za słabym argumentem w dyskusji na temat możliwych perspektyw sztucznej inteligencji. Jeszcze więcej kontrowersji wywołuje argument odwołujący się do procesów życiowych, ponieważ jego przeciwnicy odrzucają go, gdyż przypomina im tradycyjny nienaukowy witalizm. Nie chcę zaprzeczać możliwościom technologicznym i nie dostrzegając osiągnięć technologii nawet na tych odcinkach rozwoju przyrody, w których dokonywała się ewolucja, ale jednak nie lekceważyłabym ani pierwszego, ani drugiego argumentu. Gdyby nawet udało się w jakiś sposób pokonać bariery ewolucyjne poprzez odpowiednie technologie, to i tak reprezentacja Ja byłaby systemowi przypisana z zewnątrz, podczas gdy do natury subiektywności należy wewnętrzna perspektywa pierwszoosobowa. Byłaby to przypuszczalnie jakaś wkodowana reprezentacja Ja lub wiedza o posiadaniu takiej reprezentacji bez subiektywnego przeżycia. Aby możliwe było posiadanie przeżycia, należałoby w sensie dosłownym „ożywić” system, nie wystarczy zaś wywołanie określonych reakcji, które mogą co najwyżej imitować posiadanie pewnych stanów. W argumencie odwołującym się do procesów życiowych nie chodzi wcale o tradycyjny witalizm głoszący konieczność istnienia jakiejś energii życiowej, lecz po prostu o właściwe rozumienie pojęcia przeżycia (odczucia).

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 296.

## PROBLEM KOMPATYBILNOŚCI OPISÓW

**Komentarz do definicji kompatybilności słabej (częściowej), według której niektóre predykaty występujące w opisie  $O_1$  mają swoje „odpowiedniki” wśród predykatów występujących w opisie  $O_2$ .**

Rozwój dyscyplin kognitywnych sprawia, że coraz więcej procesów mentalnych opisywanych dotąd tradycyjnie przez psychologów lub filozofów jest opisywanych i wyjaśnianych przez naukowców na poziomie neuronalnym (np. neurofizjologicznym, biochemicznym). Podane przeze mnie definicje kompatybilności opisów stanowią pewną próbę uzgodnienia tych podejść na gruncie wielowymiarowej koncepcji umysłu. Opowiadając się za nieredukowalnością teoretyczną i ontologiczną oraz dualizmem własności, mogłam przyjąć tylko kompatybilność słabą opisów. W określeniu tego rodzaju kompatybilności posłużyłam się pojęciem bycia „odpowiednikiem”, mówiąc o tym, że predykat P występujący w opisie  $O_1$  (tutaj: psychologicznym) ma swój „odpowiednik” wśród predykatów F, G, H, ... z opisu  $O_2$  (podawanego w neuro-nauce).

Weźmy dla przykładu stan bólu. Ból traktowany jako pewien typ doznania, a więc stan mentalny, tak jak i każdy inny stan mentalny jest zjawiskiem kompleksowym. Dlatego w opisie bólu na poziomie neuronalnym należy uwzględnić bardzo wiele czynników powodujących ból czy — mówiąc inaczej — prowadzących do wygenerowania stanu bólu. Należy bowiem uwzględnić m.in. działanie określonych bodźców, nazywanych w neurofizjologii bodźcami nocyceptywnymi, działanie określonych substancji neuroprzekaznikowych, uszkodzenie określonych tkanek organizmu. Dzisiejsza neuronauka jest w stanie podać stosunkowo szczegółowy opis bólu, choć istnieje jeszcze wiele pytań, na które szuka się odpowiedzi i nie ma jednej teorii tłumaczącej zjawisko bólu.<sup>18</sup> W opisie zaś psychologicznym (w sensie psychologii intencjonalnej, jaką zainteresowany jest filozof, a nie neuropsychologii) charakteryzuje się ból jako pewien rodzaj (czyjegoś) doznania (odczucia). Ktoś doznający bólu ma zatem odczucie subiektywne, choć czynniki wywołujące ból są obiektywne, a także odczuwane doznania mogą być w pewnym stopniu wspólne wielu podmiotom doznającym określonego rodzaju bólu. W badaniach neurofizjologicznych udało się stwierdzić, że ostry ból spowodowany jest pobudzeniem włókien nerwowych grupy  $A\delta$ .<sup>19</sup> Zatem w opisie podanym w neuronauce (neurofizjologii czy neuropsychologii) można twierdzić, że

(i) „Ostry ból” znaczy „pobudzone włókna grupy  $A\delta$ ”.

Predykat „ostry ból” występujący w opisie psychologicznym ma zatem swój „odpowiednik” na poziomie opisu neuronalnego, odpowiada mu bowiem predykat „pobudzenie włókien  $A\delta$ ”. Naukowiec w swoim opisie posługuje się także predykatami

<sup>18</sup> Zob. na ten temat m.in. pracę T. Werki, *Stres i ból*, [w:] *Mózg a zachowanie*, red. T. Górską, A. Grabowską, J. Zagrodzką, Warszawa 2000, PWN, s. 252-268.

<sup>19</sup> Korzystam z danych z cytowanego artykułu Werki.

występującymi w opisie psychologicznym i w jego opisie (i) może być traktowane jako definicja, a zatem predykat P występujący w opisie psychologicznym  $O_1$  w opisie neuronalnym  $O_2$  dałby się zastąpić jakimś predykatem G występującym w tym opisie. Gdybyśmy zaś powiedzieli „ $x$  doznaje ostrego bólu”, to ze względu na intencjonalność (i intensjonalność) tego kontekstu nie da się zastosować takiego prostego zastępowania,  $x$  (jakiś osobnik) nie doznaje przecież samych procesów neurofizjologicznych, biochemicznych czy innych zachodzących w jego organizmie. Można natomiast powiedzieć (ii) „ $x$  doznaje ostrego bólu”, to znaczy, że „ $x$  doznaje skutków pobudzenia włókien A $\delta$  w jego organizmie”.

Na podstawie powyższych uwag scharakteryzuję odpowiedniość predykatów.

Predykat P występujący w opisie  $O_1$  (tutaj: psychologicznym) ma swój „odpowiednik” wśród predykatów F, G, H, ..., występujących w opisie  $O_2$  (neuronalnym) wtedy, gdy:

(a) w opisie  $O_2$  predykat P da się zdefiniować przez jeden (lub więcej) z predykatów F, G, H, ..., występujących w tym opisie, chociaż w opisie  $O_1$ , z którego pochodzi predykat P występuje on w takim kontekście, że nie da się dokonać takiego zastąpienia definicyjnego;

(b) w opisie  $O_1$  predykat P odnosi się do własności superwenantnej w stosunku do własności, do której odnosi się (przynajmniej) jeden spośród wymienionych w (a) predykatów występujących w opisie  $O_2$ ;

(c) dla zaistnienia własności, do której odnosi się predykat P konieczne jest wystąpienie jakiejś określonej własności subwenantnej (lub własności subwenantnych) oznaczonej przez predykat (lub predykaty) z opisu  $O_2$  (zaznaczone w poprzednim warunku).

Z powyższej charakterystyki widać, że warunek (a) pozostaje w zgodzie z nieredukowalnością terminów (szerzej, nieredukowalnością języków, tutaj języka psychologii intencjonalnej do języka neuronauki), (b) z przyjętą dla obrony dualizmu własności definicją własności wyższego rzędu, (c) broni emergencji własności. Samą relację „bycia odpowiednikiem” charakteryzuję jako konieczną *de re*. Relacja ta w jakiś sposób łączy wymiary umysłu.<sup>20</sup>

Uwzględniając powyższą charakterystykę, można jeszcze dopełnić pewnymi uwagami analizę wcześniejszego przykładu ostrego bólu. Zgodnie z warunkiem (b) predykat P odnosi się do własności  $W$ , której przysługuje jakaś własność wyższego rzędu  $f$ , jakiej nie ma  $W$  zapisana za pomocą predykatu G. Przyjmijmy dla potrzeb naszej analizy, że odczucie ostrego bólu cechuje się jakimś stopniem ostrości, jakąś intensywnością, przenikaniem do głębi organu, w którym  $x$  odczuwa taki ból. Jakkolwiek i te cechy mogą mieć swoje „odpowiedniki” fizykalne, to same nie przysługują własności, która opisana została jako pewna struktura neuronalna.

<sup>20</sup> Może tu być jakaś analogia do relacji Lewisowskiej „bycia odpowiednikiem” w światach możliwych, gdzie jest relacja międzyświatową (*across worlds*).



Dla określenia  $f$  przypuszczalnie należałoby przeprowadzić, tak jak w fenomenologii, opis ejdetyczny, jeśli jednak jakość bycia ostrym okazałaby się jakością prostą, to trudno byłoby ją dalej analizować, gdyż nie miałaby już dalszego określenia. Mogłoby się też okazać, że nawet jeśli dana jakość nie jest strukturalnie prosta, to nie dysponujemy odpowiednimi predykatami do wyrażenia jej wewnętrznej struktury. Sądzę jednak, że opis ejdetyczny powinien doprowadzić do pokazania takiej jakości prostej, gdyż inaczej obawiam się, że warunek (b), wykorzystujący definicję własności wyższego rzędu, mógłby prowadzić do nieskończonego regresu.

Problem z kompatybilnością słabą (częściową) tkwi jednak w tym, że przyjmuje się, iż niektóre z predykatów występujących w opisie  $O_1$ , tj. na poziomie psychologicznym, mają swoje odpowiedniki w opisie  $O_2$  na poziomie neuronalnym, ale można dopuścić sytuację, kiedy w opisie  $O_1$  występują takie predykaty, które tych odpowiedników nie mają. Pozostaje otwarty problem, czy odnoszą się one do jakichś własności na poziomie neuronalnym. Mój recenzent stawia krytyczne pytanie, czy brak takiego odniesienia nie byłby w konflikcie z przyjętą emergencją własności i określeniem własności wyższego rzędu. Zacznę od wytłumaczenia ewentualnego braku odniesienia czy raczej braku odpowiedniości predykatów.

Pierwsze jest takie, że opis psychologiczny może być niezwykle bogaty (zwłaszcza, jeśli będzie to opis ejdetyczny), wykorzystuje się w nim rozmaite predykaty z języka psychologii intencjonalnej. Może być tak, że nie ma żadnych obiektywnych metod pozwalających ustalić, czy predykaty te odnoszą się faktycznie do jakichś własności, nawet na poziomie psychologii.<sup>21</sup>

Drugie (niewykluczające się z pierwszym) zaś jest takie, że — jak zostało już wcześniej podkreślone — jakiegokolwiek zdarzenie mentalne czy stan mentalny ma charakter kompleksowy i wcale nie ma tu jakiejś prostej zależności czy prostej współzmienności własności. Wśród warunków zachodzenia odpowiedniości wymieniałam najpierw w (a) możliwość definicyjnego zastąpienia predykatów na poziomie opisu neuronalnego, a nie zawsze ten warunek definicyjny da się spełnić. Warunek ten nie jest w konflikcie z przyjęciem własności emergentnych, bo predykat może odnosić się do własności wygenerowanej i określonej jako emergentna, ale wygenerowanej dzięki tak złożonym procesom, że każda jej definicja, nawet w opisie neuronalnym, byłaby nieadekwatna. Sama opisałam jedynie bardzo prostą relację, chociaż filozofowie tacy jak Jaegwon Kim, czy w Polsce właśnie Robert Poczobut, proponują ciekawe analizy odnoszące się do zasady superwencji, to przypuszczam, że „rzeczywistość umysłu” jest znacznie bardziej skomplikowana. Dostrzegam konsekwencje ontologiczne przyjętych przeze mnie ustaleń i właśnie z racji ontologicznych (choć może nie zawsze w pracy wyraźnie eksplikowanych) przyjmuję te ustalenia.

---

<sup>21</sup> W moim zasadniczo realistycznym stanowisku w kwestii własności tych ostatnich przypadków nie traktuję jako doniosłych. W rozważaniach na temat kompatybilności opisów chcę zwrócić uwagę na faktyczne ludzkie doznania (jakości tych doznań) i możliwość ich opisu, a nie sam spójny układ zdań z występującymi w nich rozmaitymi predykatami mentalnymi.

Nie martwi mnie także uwaga Roberta Poczobuta, że proponowane przeze mnie definicje kompatybilności opisów mógłby przyjąć nawet kartezjański dualista substancji. Wielowymiarowa koncepcja umysłu daje możliwość różnych interpretacji, co zresztą widać w oryginalnej (ale ze względu na swój dialektyczny charakter dość spekulatywnej) konkluzji polemiki Roberta Poczobuta.

### KONKLUZJA BEZ DIALEKTYKI

Moje zamierzenia badawcze były znacznie skromniejsze niż te, które da się odczytać z dialektycznej konkluzji mojego znakomitego recenzenta. Podjęłam dyskusję z naturalistycznymi koncepcjami umysłu, szukając także własnych rozwiązań dla stawianych przez naturalistów w filozofii umysłu problemów. Określiłam stanowisko naturalistyczne w filozofii umysłu i różne aktualne wersje tego stanowiska. Wbrew „twardemu” naturalizmowi metodologicznemu nie uważam, aby jedynie metoda naukowa (według pewnych ujęć — jedynie metoda neuronauki kognitywnej) miała dostarczyć kompletnej teorii umysłu (z uwzględnieniem wszystkich jego aspektów). Broniłam wielowymiarowości umysłu i wielopoziomowej strategii badawczej, zgodnie z którą pełny obraz umysłu (tj. wytłumaczenia procesów mentalnych wraz z ich wartościami) uzyskać można, prowadząc badania w różnych dyscyplinach, od neuronauki kognitywnej do psychologii intencjonalnej i filozofii z jej nienaturalistyczną epistemologią. Wskazując w ten sposób na pewną ciągłość w strategii badawczej, mogę więc się zgodzić, że dopuszczam jakąś „dialektykę naturalizmu z antynaturalizmem”. Ale jak zaznaczyłam w zakończeniu ostatniego rozdziału, przywołując tam pogląd Dennetta, ciągłość i harmonię z naukami przyrodniczymi w wyjaśnianiu naszego umysłu widzę tylko w punkcie wyjścia badań, pozostawiając dalej miejsce dla nienaturalistycznej epistemologii, uprawianej w takim aspekcie i na takim poziomie, gdzie jej przedmiot może być rozpatrywany autonomicznie.