

POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE
UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA

RUCH FILOZOFICZNY

KWARTALNIK

z a ł o ż o n y p r z e z

KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

tom LXX
numer 2

T O R U Ń 2 0 1 3

Anita Pacholik-Zuromska

Nauki kognitywne wobec badań nad podmiotem

Wprowadzenie

Zagadnienie podmiotu zajmuje miejsce w badaniach przede wszystkim takich dziedzin naukowych, jak filozofia i psychologia. Jednak badania te prowadzone są na tak wielu płaszczynach i w tak obszernym zakresie, że sformułowanie „badania nad podmiotem” jest zbyt ogólne, a w związku z tym raczej rozmyte, zaraz bowiem nasuwa się pytanie o definicję podmiotu. Odpowiedź na pytanie co, czy też kogo rozumiemy przez podmiot jest jednak uzależniona od tego, kogo pytamy – czy jest to filozof, psycholog, neurolog czy kognitywista. Jednak również od tego ostatniego trudno oczekiwać jednoznacznej odpowiedzi. Będą się one różnić w zależności od tego, czy ów kognitywista w swych dociekania- niach nastawiony jest bardziej filozoficznie, psychologicznie, czy raczej poszukuje rozwiązań w naukach ścisłych. Jest to zaleta interdyscypli- narności kognitywistyki, na którą z racji swojego charakteru może sobie ona pozwolić, a nawet musi ją zachować. Eklektyzm różnorodnych dzie- dzin umożliwia w niej dyskusję nad procesami poznawczymi człowieka, zyskującego w zależności od dominującego głosu miano organizmu, systemu, podmiotu, osoby, agenta – to ostatnie jest dosłowną kalką z je- zyka angielskiego, której w tym wypadku nie sposób uniknąć; „podmiot działający” to już nie to samo. Wydaje się, że właśnie w naukach kogni- tywnych należy upatrywać szansy na pogodzenie filozoficznego ujęcia podmiotu z jego obrazem, jaki rysują nauki empiryczne. Kim zatem jest podmiot w kognitywistyce?

Na dobry początek i zgodnie zasadami racjonalnej dyskusji należy ustalić płaszczynę rozważań, na której będzie się rozpatrywać zagad- nienie podmiotu. Jest to szczególnie ważne, jeśli dyskusja prowadzona jest z podziałem na role: filozof – kognitywista, ponieważ, posługują się

oni często bardzo odmiennymi słownikami i już na wstępie mogą wystąpić nieporozumienia.

Trzy płaszczyzny rozważań

W podejściu klasycznym wyróżnić można trzy płaszczyzny polemiki: ontologiczną, epistemologiczną i psychologiczną. W dyskusji nad ontologią podmiotu porusza się przede wszystkim takie zagadnienia, jak konstytucja podmiotu, pytając o to, co stanowi jego istotę. Przyjmuje się tu bądź to stanowiska dualistyczne, gdzie o podmiotowości stanowi myśląca dusza, będąca substancją odrębną od ciała, bądź to monistyczne, gdzie istoty podmiotowości upatruje się raczej w jego duchowym aspekcie, przynależącym jednak do tej samej substancji, lub też w jego dyspozycjach czy funkcjach, o których można mówić na gruncie monizmu materialnego, bez konieczności wikłania się w dyskusję umysł-ciało. Podział ten poprowadzony jest oczywiście bardzo grubą kreską i należy z całym naciskiem zaznaczyć, że w ramach czy to teorii dualistycznych czy monistycznych zawiera się mnogość subtelności, które trzeba uwyraźnić, jeśli chce się zagłębić w szczegółową dyskusję. Podział po prostu i tylko na monizm i dualizm jest zbyt ogólny i arbitralny.

Innym zagadnieniem w ramach ontologicznego aspektu podmiotu jest pytanie o jego identyczność czy też tożsamość. Jest to zagadnienie szerokie i skomplikowane, często bowiem ontologiczny wymiar identyczności przeplata się z tożsamością psychologiczną. W klasycznym ujęciu identyczności osobowej osoba rozumiana jest jako samo istniejąca, niepodzielna substancja, której naturę stanowi jej rozumność. W ramach tego podejścia naczelną jest pytanie o to, co sprawia, że dany byt jest tym samym bytem. O ile można się zgodzić co do kwestii, że ten sam byt nie musi pozostawać taki sam, bowiem jego cechy przygodne podlegają zmianie, to jednak byt ten musi zachować ciągłość, by pozostać tożsamym ze sobą.

Powstaje więc pytanie o podstawę tej ciągłości – czy stanowi ją fizyczność człowieka, czy też jego wymiar psychologiczny. Zwolennicy ciągłości fizycznej jako podstawy identyczności człowieka, uogólniając, bazują na tezie, że nośnikiem stanów mentalnych jest ciało człowieka. Zdarzenia psychiczne przynajmniej superwenują na zdarzeniach fizycznych, a zatem ostatecznym końcem podmiotu jest jego fizyczna degradacja, kiedy ustają procesy podtrzymujące życie. Współcześnie takim medycznym kresem podmiotu jest śmierć mózgu. Stronnicy ciągłości psychicznej uważają, że tożsamość podmiotu ufundowana jest na jego niematerialnym umyśle i stanach o charakterze mentalnym, jak np. wspomnienia. Problemem jest tu kwestia tego, dla kogo podmiot ma być tym samym podmiotem – czy dla badacza, który z obiektywnego punk-

tu widzenia określa stan psychofizyczny badanej osoby, czy dla bliźniego, który identyfikuje innego jako podmiot, czy dla samej tej osoby, która ma poczucie bycia tym samym podmiotem i to mimo upływu czasu i zmian w jego charakterze i wyglądzie. Innymi słowy, dylemat stanowi to, czy w badaniach nad podmiotem skupiać się na obiektywności, czy jednak położyć nacisk na Kartezjańską formę subiektywizmu.

Ontologiczny charakter ma też kwestia intencjonalności, badana w odniesieniu do stanów mentalnych podmiotu, rozważanych w ramach szeroko zakrojonej ontologii umysłu. Tradycyjne badania Brentana, Husserla, Twardowskiego odnośnie do treści aktu mentalnego nadal pozostają aktualne. Przede wszystkim ważkie są tu pytania o charakter treści mentalnej, o to, co stanowi jej składnik i co ją determinuje. W powiązaniu z zagadnieniem podmiotu są to pytania o charakter i rodzaj bytów, stanowiących zawartość umysłu, w który uposażony jest podmiot.

Jednak chyba najżywiej w ostatnich czasach dyskutowanym problemem na gruncie ontologii podmiotu jest pogodzenie determinizmu z wolnością woli. Po jednej stronie barykady stoi bowiem autonomiczny byt, który decyduje, wybiera i działa w sposób wolny, sam będąc przyczyną własnego postępowania, po drugiej zaś stronie czeka jednak nieustanne przypomnienie, że podmiot to nie tylko *res cogitans*, ale i *res extensa*, której fizyczność podlega takim samym prawom, jak inne ciała. Co więcej, w świetle nowych dowodów naukowych okazuje się, że mózg „decyduje” wcześniej, niż jego „nosiciel” zdąży sobie tę decyzję uświadomić. Upada zatem wersja, w której to podmiot inicjuje swoje działania, zaczynają się one bowiem jeszcze przed świadomym pomyśleniem. Czy zatem psychofizyczna konstytucja podmiotu nie daje upoważnienia do rozpatrywania go jako autonomicznego bytu? Szukanie odpowiedzi na te kwestie szczególnie dziś przenosi badaczy na interdyscyplinarną platformę wymiany informacji.

Podmiot w aspekcie epistemologicznym rozpatrywany jest przede wszystkim jako podmiot poznający, w odróżnieniu od przedmiotu poznawanego. W tym też aspekcie mieszczą się wszystkie klasyczne kwestie epistemologiczne, ze wskazaniem jednak, że dotyczą one podmiotu. Nie chodzi tu o jakiś rodzaj subiektywizmu, ile raczej o sprowadzenie danej problematyki do tego, kogo ona dotyczy. Zagadnienie wiedzy będzie zatem się odnosiło do wiedzy przysługującej podmiotowi, a nie do wiedzy w ogólności. Stąd tylko krok do zagadnienia samowiedzy, które już w żadnym wypadku nie może być oderwane od jej posiadacza. Jest to bowiem wiedza samego podmiotu o własnych stanach wewnętrznych – psychologicznych, jak przekonania, czy fenomenologicznych, jak wszelkie świadome doznania. Samowiedza, rozważana w kontekście epistemologii podmiotu, wiąże się z kwestią autorytetu na temat własnych stanów mentalnych. Czy rzeczywiście samoprezentację tych

stanów, niefalsyfikowalność i transparentność można uznać za pewną podstawę wiedzy o sobie samym, szczególnie w obliczu nowych neurologicznych badań, wskazujących, że treść tych stanów może czasem zostać zafałszowana przez mylnie odczytane sygnały.

W aspekcie epistemologicznym ujawnia się też jeden z często podawanych konstytuantów podmiotu, dzięki któremu byt zyskuje rangę właśnie podmiotu jako istoty myślącej, mianowicie racjonalność. Będzie się ona odnosiła do sądów, wnioskowań, rozumowań itd. Według niektórych filozofów, między innymi Donalda Davidsona, racjonalne traktowanie podmiotu jest przyczyną rozłamu między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne¹. Choć stany mentalne ostatecznie też mają charakter fizyczny, nie dają się jednak sprowadzić do swojej fizycznej podstawy, jaką jest mózg i nie pozwalają się też wyjaśnić w terminach fizycznych. Dzieje się tak właśnie dlatego, że chcąc traktować zachowania podmiotu jako racjonalne, nie można zrezygnować z mentalistycznej terminologii. W wyjaśnianiu jego zachowania odwołuje się bowiem do jego przekonań i intencji, co do których należy przyjąć, że tworzą one spójną, logiczną całość, wpisaną w sieć kolejnych przekonań.

Racjonalność działania stanowi szeroki temat w związku z etycznym wymiarem podmiotu. Działanie bowiem, przy całej swej celowości, może również być rozpatrywane w kontekście moralnym. Według minimalnej definicji racjonalności, racjonalne jest realizowanie celów jak najmniejszym kosztem, ale pojawia się pytanie, czy koszt ten dotyczy tylko podmiotu działającego, czy też innych podmiotów. Czy chodzi zatem o realizację własnych celów, bez uwzględnienia celów innych podmiotów, czy też należy wziąć je pod uwagę. Właśnie powinność wyznacza etyczny wymiar podmiotowości, do którego doprowadziły rozważania nad epistemologią podmiotu.

Epistemologiczna płaszczyzna sporu zawiera również kwestie dotyczące intencjonalności, tym razem rozumianej nie tylko jako cecha przekonań, rozpatrywana w ramach ich ontologii, lecz jako nakierowanie samego podmiotu na treść własnych stanów, czyli przyjęcie wobec nich danej postawy. Intencjonalność będzie tu też rozpatrywana jako relacja między podmiotem a światem, czy też podmiotem, pośrednikiem (sensibilia, idee, sensory) a światem. Zatem w przypadku epistemologicznego aspektu podmiotu intencjonalność jest podwójną cechą aktów mentalnych, w których podmiot kieruje się na ich treść, a także na jej przedmiot, czyli na to, co ją tworzy.

Najbardziej oczywisty, a jednocześnie najmniej uchwytny aspekt podmiotu wyznacza jego psychika. Wewnętrzne życie podmiotu, jego pojedyncze przekonania i całe zbiory przekonań, wierzeń, jego pragnie-

nia i tęsknoty, smutki, radości, plany itd. tworzą psychologicznie spójną całość – jaźń, która przynależy do tego oto ciała. Niemożliwe jest odniesienie podmiotu do siebie inaczej, jak tylko poprzez psychologiczne Ja. Właśnie ów zaimek osobowy „ja” w sposób wyjątkowy oddaje subiektywność, z której podmiot nie jest w stanie się wydostać. Ja przynależy do podmiotu, mieszcząc w sobie całe bogactwo doświadczeń, wspomnień i myśli – wszystko to, co mentalne. Ja to również charakter czy też szerzej, osobowość. To właśnie one tworzą rdzeń bycia takim a takim. Czy jednak jaźń oznacza trwałe Ja, czy też jest tylko konstruktem, wiązką przeżyć, które nasz umysł przyporządkowuje jednemu nosicielowi, tworząc *de facto* bezprzedmiotową narrację na temat rzekomego podmiotu?

Jednak żadne z wyżej wymienionych zdarzeń psychicznych nie byłoby dane podmiotowi, gdyby nie był ich świadom. Świadomość zatem jest głównym przedmiotem badań psychologii. To w akcie samoświadomości podmiot wydobywa na jaw treść swoich aktów mentalnych. To świadomość fenomenalna pozwala zamienić wrażenia na doznania. Ale i świadomość jest wieloaspektowa. Ciekawsza jest nawet jej ontologia, w której dąży się do wyjaśnienia jej zagadki, problemu tego, skąd, jak i dlaczego się pojawiła. Może więc zamiast się spierać na temat charakteru jaźni, lepiej badać świadomość i poszukiwać jej fizycznych podstaw, czyli korelatów neuronalnych?

Świadomość w szczególny sposób wiąże się z zagadnieniem intencjonalności, gdyż świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Co więcej, każdemu aktowi świadomości, w którym podmiot nakierowuje się na jego zawartość, towarzyszy nieustannie świadomość tego aktu. Innymi słowy, myśląc, słysząc, widząc, sądząc itd. podmiot jednocześnie wie, że myśli, słyszy *etc.*, choć wiedza ta niekoniecznie dana jest *explicite*. W każdym jednak momencie zwrócenia uwagi na czynności umysłu podmiot natychmiast rozróżnia w nich takie czy inne akty.

Samoświadomość jest zatem warunkiem introspekcji i niezbędnym krokiem w kierunku samowiedzy. Wydaje się więc, że bez świadomości nie sposób mówić o podmiotowości, a jednak w stanach, w których podmiot chwilowo traci świadomość, nie przestaje być podmiotem. Kolejną wątpliwość budzą przypadki rozdwojenia jaźni, kiedy w jednym ciele goszczą dwie osoby, nie wiedząc nawzajem o sobie. Nieuchronnie powstaje wtedy pytanie o to, czy mamy do czynienia również z dwiema świadomościami? W takich anomalnych sytuacjach trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie dotyczące kontystytucji podmiotu poprzez świadomość. Czy na tak chwiejnym fundamencie, jakim jest świadomość, można budować trwałe podmioty?

Aspekt psychologiczny podmiotu to nie tylko jego indywidualna psychologia, ale też jego interakcja z otoczeniem, a więc psychologia społeczna – podmiotów, które stanowią grupę ze względu na podobne cele, przekonania czy funkcje w społeczeństwie.

¹ D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, w idem: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992.

Psychologia społeczna otwiera jednak nowy rozdział, a nawet całe księgi, którymi nie sposób się tu zająć. Konieczna jest jednak wzmianka o interakcji z innymi podmiotami, gdyż to właśnie w obliczu drugiego podmiotu sami możemy uznać i określić własną podmiotowość. To właśnie dzięki socjalizacji uczymy się zachowań, które umożliwiają nam odpowiednie radzenie sobie w życiu. Dzięki kontaktom interpersonalnym również uczymy się siebie samych, łącznie z nazywaniem swoich uczuć i zrozumieniem swoich reakcji. W pewnym sensie wydaje się to oczywiste i na gruncie filozofii, gdzie człowiek to *politikon zoon*², czy na gruncie psychologii ewolucyjnej, głoszącej, że to właśnie socjalizacja, w której podmiot przyjmuje perspektywę inną niż własna, stanowiła ten element, dzięki któremu ludzkie myślenie osiągnęło wyższy poziom niż u innych gatunków³. Z perspektywy dzisiejszej nauki to niemalże oczywistość, jednak taka, która ujawnia się dopiero w toku badań, eksperymentów i połączenia potencjałów naukowych wielu dyscyplin.

Punkty zapalne: intencjonalność, wolna wola, rozumienie

Współczesna neuronauka rozkłada na części pierwsze lub całkowicie odrzuca takie zjawiska związane z obecnością jaźni, jak samoświadomość, percepcja, autorytet pierwszoosobowy, identyczność osobowa, a nawet bycie podmiotem. Jaźń w historii filozofii utożsamiana była z duszą, która stanowiła w człowieku element rozumny, myślący, tworząc jego istotę. Nawet po upadku idei dualizmu substancjalnego, nadal temu, co mentalne, przypisywano cechy, charakteryzujące wcześniej duszę, którą z biegiem czasu zastąpił umysł. Wraz z rozwojem nauki, w pismach jej teoretyków o skrajnie naturalistycznych poglądach okazało się jednak, że i umysł należy raczej do pojęć języka psychologii ludowej, ponieważ jest to termin niejasny, w który wpakowuje się wszystko, co jakimś cudem jeszcze uchroniło się przed redukcją i eliminatywizmem: myślenie, nastawienia sądzeniowe, racjonalność, przekonania, sądy, stany mentalne i właśnie jaźń. Czym ona właściwie jest? Co ma się na myśli, mówiąc, że osoby posiadają jaźń? Czy ma się na myśli to, że mają umysł, czy też, że są samoświadome, a może, że to właśnie jaźń stanowi o byciu podmiotem? Filozofowie zdążyli się już oswoić z myślą, że „coś takiego jak substancjalne jaźnie nie istnieje”. Twierdzenie to tryumfalnie głosi

² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, WN PWN, Warszawa 2007.

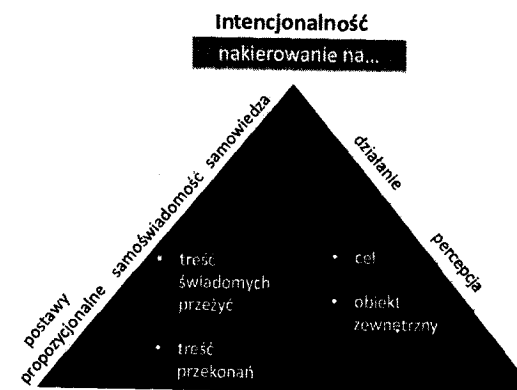
³ Zob. np. M. Tomasello, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. J. Rączaszek, PIW, Warszawa 2002; P. Gärdenfors, *Jak Homo stało się Sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.

we wstępie do swojej książki Thomas Metzinger⁴. Nie jest ono jednak tak szokujące, jak się na pierwszy rzut oka wydaje. Bardziej interesujące są argumenty, którymi Metzinger uzasadnia swoją tezę. Pochodzą one przede wszystkim z wyników badań psychologii eksperymentalnej, psychiatrii i neuronauk. Na ich podstawie Metzinger dochodzi do wniosku, że jaźń to tylko samokontrolujący się system, przezroczysty dla samego siebie, toteż nieodnoszący się do siebie jako obiektu.

Z powyżej przedstawionych ujęć podmiotu: ontologicznego, epistemologicznego i psychologicznego wyłania się jego dwojaki obraz. W znaczeniu mocnym człowiek to podmiot osobowy, obdarzony wolną wolą, zdolny do uczuć wyższych i rozumowego poznania. W znaczeniu słabszym człowiek to podmiot wyposażony w umysł, obejmujący procesy poznawcze wraz z ich treścią. Te dwie definicje człowieka czy też charakterystyki podmiotu jako z jednej strony bytu osobowego, z drugiej zaś organizmu wyróżnionego przez specyficzne zdolności poznawcze, wyznaczają dwie drogi jego interpretacji we wszystkich wymienionych aspektach: ontologicznym, epistemologicznym i psychologicznym. Przyjmując te dwie różne perspektywy rozpatrywania podmiotu, natrafia się na szczególne trudności między innymi w dyskusji na takie tematy, jak intencjonalność, wolna wola i rozumienie.

Intencjonalność

Intencjonalność, jak już wcześniej wspomniano, jest cechą zarówno przekonania, jak i bycia świadomym tych przekonań i każdego innych własnych aktów mentalnych. Intencjonalne są także działania i zachowania. Charakterystykę intencjonalności oddaje poniższy rysunek (rys. 1).



⁴ T. Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge, Massachusetts, London 2004.

Według powyższego szkicu definicja intencjonalności pozostaje jednolita tylko w kwestii „bycia nakierowanym na...”. Ciąg dalszy jest już kłopotliwy. W filozofii, czy to na gruncie ontologii, czy epistemologii intencjonalność dotyczy zawartości umysłu. Postawy propozycjonalne są intencjonalne ze względu na swój relacyjny charakter. Jeśli „*x* uważa, że *p*”, to *x* przyjmuje wobec *p* takie nastawienie, w którym modus stanowi w tym przypadku stan mentalny bycia przekonany, treścią zaś jest owo *p*. Innymi słowy nastawienie sędzeniowe *x*-a wyraża się w dwóch zdaniach: zdaniu podmiotowym, czyli „ja-zdaniu” („*x* uważa”), oraz zdaniu podrzędnym, czyli tzw. „że-zdaniu” o treści *p*. Co więcej, żywiąc przekonanie, że *p*, *x* uznaje to przekonanie za prawdziwe. Treść tego przekonania odnosi się zatem jeszcze do świata zewnętrznego, w którym owo *p* zachodzi. Cechy intencjonalności zostały w zgrabny sposób ujęte w postaci trzech tez przez Johna Searla⁵:

1. „Stan intencjonalny konstytuuje treść, tzn. sąd o czymś wyrażającym się w jakiejś »psychologicznej modalności«, tzn. dana wypowiedź może wyrażać chęć, zamiar czy przypuszczenie autora owej wypowiedzi (intencja takiej wypowiedzi jest wtedy czytelna w kontekście sytuacji, w jakiej zdanie zostało wypowiedziane).
2. „Treść i rodzaje stanów umysłowych odnoszą się do świata”, spełniają warunki prawdziwości i zależnie od warunków spełniania mogą być realizowalne lub nie.
3. „Stany intencjonalne mogą być przyczynami zdarzeń w świecie”, a zatem mieć realne skutki. Jest to tzw. przyczynowość intencjonalna.

Intencjonalność obejmuje zatem treści świadomych przeżyć i treści przekonań. Dotyczy więc zarówno sfery propozycjonalnej – przekonań, sądów, samowiedzy itd., jak i fenomenalnej – świadomości, samoświadomości. Jednak w przypadku intencjonalności świadomości napotyka się na problemy, których trudno się pozbyć jednym cięciem. Przede wszystkim w samej świadomości można wyróżnić jej poziomy. Na którym z nich występuje intencjonalność właściwa tylko ludziom, a które poziomy świadomości przysługują również innym gatunkom niż człowiek? Ned Block proponuje cztery sposoby rozumienia świadomości:

1. jako dostęp do treści stanów mentalnych;
2. jako świadomość fenomenalną, związaną z doznaniem percepcyjnymi, emotywnymi, somatycznymi;
3. jako wewnętrzna percepcja, pozwalająca na ujęcie myśli na temat własnych doznań;

⁵ Zob. J. Searle, *Umysł, mózg i nauka*, w: Z. Chlewiński, *Umysł. Dynamiczna organizacja pojęć*, PWN, Warszawa 1999, s. 41–42.

4. jako samoświadomość, czyli refleksyjne nakierowanie świadomości na przeżywane stany, świadomość siebie, swoich myśli i doznań⁶.

Jednocześnie Block wątpi w autorytet samowiedzy i jej rolę w konstytucji podmiotu, ponieważ zbyt wiele przypadków klinicznych podważa reliabilność tworzących ją przekonania. W ujęciu Blocka świadomość nr 2, czyli fenomenalna, byłaby właściwa większości organizmów, natomiast 1, 3 i 4 tylko ludziom, gdyż charakterystyka ta odpowiada samoświadomości, wewnętrznej percepcji i dostępowi do własnych stanów. Według Blocka istnieją subtelne różnice między świadomością 1, 3 i 4, stąd ich rozróżnienie. Bardziej przejrzysty wydaje się jednak podział na trzy rodzaje świadomości:

- i. świadomość jako przytomność
- ii. świadomość fenomenalna
- iii. samoświadomość

W podziale tym wszystkie organizmy żywe mają świadomość w sensie i., większość ma świadomość w sensie ii., a gatunek ludzki posiada jeszcze świadomość w sensie iii. Ów trzeci rodzaj zawierałby w sobie zarówno refleksyjne nakierowanie świadomości na przeżywane stany, jak i świadomość siebie, swoich myśli i doznań, ale ich warunkiem byłaby wewnętrzna percepcja własnych doznań (u Blocka nr 3). Z kolei warunkiem tej specyficznej percepcji byłaby możliwość dostępu do własnych stanów mentalnych (u Blocka 1). W takim ujęciu intencjonalność charakteryzowałaby świadomość iii.

Rys. 1 ilustruje jeszcze inny sposób definiowania intencjonalności poprzez jej nakierowanie nie na stany wewnętrzne, lecz na zewnętrzne cele i obiekty (*goal directness*). Ta intencjonalność nie wymaga już introspekcyjnych wywiadów. Dla jej wychwycenia wystarczy oko obserwatora. Naukowo zatem nadaje się ona o wiele lepiej na przedmiot badań. Podmiot z taką intencjonalnością niekoniecznie musi dysponować dostępem do własnych stanów mentalnych, badana relacja intencjonalności zachodzi bowiem między nim a światem wobec niego zewnętrznym, czyli jego otoczeniem, a nie między nim a światem wewnętrznych przeżyć. Intencjonalność byłaby zatem odzwierciedlana w zachowaniu podmiotu działającego, a jego zamiary czy właśnie intencje identyfikowane poprzez ich odpowiedność do danej sytuacji. Byłaby to zatem swoista odpowiedź na wyzwania stawiane przez otoczenie. Stany mentalne podmiotu dawałaby się opisać za pomocą odpowiednich dyspozycji do zachowań przy minimalnym zastosowaniu mentalistycznej terminologii. Taki sposób pojmowania intencjonalności dobrze sprawdza się na gruncie behawioryzmu i naturalizmu, który ucieka od psychologii lu-

⁶ Por. N. Block, *On a confusion about a function of consciousness*, „Behavioural and Brain Science” 1995, nr 18 (2), s. 227–287.

dowej w stronę psychologii naukowej, czyli takiej, której hipotezy da-
dzą się obiektywnie sprawdzić. Intencjonalność tego rodzaju towarzy-
szyłaby świadomości na każdym z poziomów. W sensie świadomości
jako przytomności byłaby to reakcja podmiotu na odpowiednie bodźce.
W sensie świadomości fenomenalnej byłaby to percepcja, odczuwanie,
itd., czyli również zaawansowana reakcja na bodźce, objawiająca się
w działaniu. Jednak sposób opisu stanów wewnętrznych organizmu
w odniesieniu do samoświadomości musiałby być dość ubogi ze wzglę-
du na ograniczenia terminologiczne, a także zbyt uboga udziału tego
rodzaju świadomości w funkcjonowaniu podmiotu. Dlaczego jednak
samoświadomość miałaby być zbyt uboga? Po pierwsze dlatego, że sa-
moświadomość jest relacją wewnętrzną, a zatem nie można jej zbadać
poprzez relacje podmiotu ze światem; po drugie, jeśli uznać ją za istotną
w funkcjonowaniu podmiotu, to metody badawcze paradygmatu beha-
wiorystyczno-naturalistycznego byłyby mało dokładne i nieadekwatne
bez odwołania się do introspekcji.

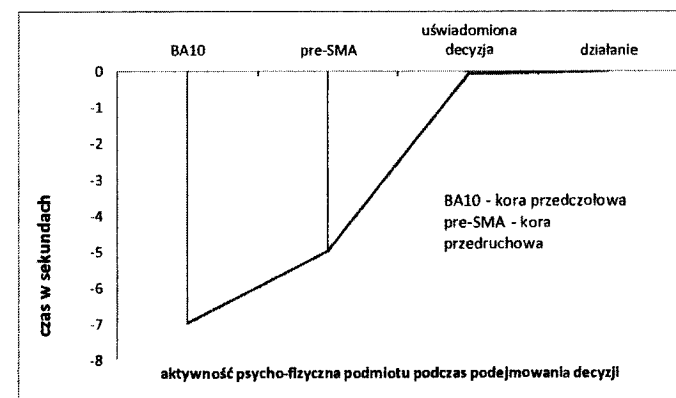
Wolna wola

Nie ulega wątpliwości, że ważnym czynnikiem, stanowiącym o autono-
mii podmiotu, jest właśnie przypisywana mu wolna wola. Czy jednak
rzeczywiście podmiot działa w sposób wolny i samostanowi o sobie, czy
też jest to tylko poczucie wolności, jakaś jej iluzja? Redukcjonistyczne
teorie umysłu w dużej mierze odnoszą się do efektów badań prowadzo-
nych przez przedstawicieli nauk ścisłych, m.in. neurobiologów. Jednym
z efektów takich badań jest pewność, że decyzje i wola podmiotu opie-
rają się na procesach zachodzących w mózgu, te zaś determinowane są
przez wewnętrzne fizyczne stany organizmu i jego interakcje ze środo-
wiskiem. Czy jednak teza ta wystarczy, by głosić determinizm wolnej
woli? W tej kwestii ścierają się ze sobą dwa poglądy: kompatybilizm,
głoszący, że nawet jeśli przyjmie się założenie, iż podmiot determinowa-
ny jest przez łańcuch przyczyn i skutków, to jednak pozostaje on wol-
ny w kwestii własnych wyborów i działań; inkompatybilizm natomiast
głosi tezę przeciwną, wedle której nie da się pogodzić obydwu założeń.
Są jednak i takie głosy, jak choćby Teda Hondericha, że problem deter-
minizmu i wolnej woli został źle postawiony.

Być może rzeczywiście konflikt między ujęciami kognitywistyczny-
mi i filozoficznymi wolnej woli został wywołany sztucznie. Jedną z linii
argumentacji na rzecz pozorności tego sporu głosi, że wolna wola i de-
terminizm dotyczą dwóch różnych kwestii i nie ma między nimi kon-
fliktu w odniesieniu do działań podmiotu. W skrócie rzecz ujmując, de-
terminizm fizyczny dotyczy przewidywalności kolejnych zdarzeń, tzn.
mając komplet danych na wejściu odnośnie do stanu danego systemu,

jestemy w stanie przewidzieć w stu procentach kolejny jego stan oraz
podać dane na temat stanu go poprzedzającego. To zaś, co określa się
mianem determinizmu w kwestii woli jest *de facto* jedynie związkiem
przyczynowo-skutkowym. W takim razie trudno mówić o zdetermino-
waniu podmiotu, którego konsekwencją miałyby być pozbawienie go
wolnej woli. Argumentacje oparte na danych empirycznych, powołujące
się na wzrost potencjału gotowości w korze ruchowej, zanim zapadnie
świadoma decyzja, a zatem mówiące, że „decyzję podjął mózg, a nie
osoba”, nie są niczym innym, jak wersją teorii mówiących, że podłożem
stanów mentalnych podmiotu są stany fizyczne mózgu. Co do tego zaś
panuje zgoda.

Radykalne tezy, że jeśli uważa się, że wolna wola nie jest fikcją, to
jednocześnie uważa się, że to dusza podejmuje decyzje i kieruje działa-
niami materialnego ciała, są po prostu chwytem retorycznym, tzw. „sło-
mianą kukłą”. Sceptyków co do istnienia wolnej woli jest wielu i trudno
się dziwić, gdyż dowody jej braku są istotne⁷. Przynajmniej dla tych,
którzy problem widzą jako poważny konflikt między nauką a czymś, co
nauką nie jest, a co mieści w sobie właśnie takie zagadnienia, jak wolna
wola, umysł, rozumność czy racjonalność itp. Sposobem rozwiązania
tego sporu, pod warunkiem jednak, że strony będą trzymać się reguł
racjonalnej, a nie retorycznej dyskusji, jest odwołanie się do poczucia
sprawstwa. Skąd bierze się to poczucie? Skoro decyzja zapadła najpierw
w mózgu, to trudno przypisać ją sobie. Kroki przechodzenia informacji
można by zatem zobrazować następująco⁸:



⁷ Do ich grona zaliczają się tacy znakomici badacze, jak Włodzisław Duch, Wolf Singer czy Gerhard Roth i Patrick Haggard.

⁸ Opracowanie na podstawie Chun Siong Soon, Marcel Brass, Hans-Jochen Heinze, John Dylan Haynes, *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*, „Nature Neuroscience”, 13.04.2008, <http://www.nature.com/natureneuroscience>.

Według najnowszych badań, których wyniki znacznie się różnią od wyników eksperymentów Libeta z 1985 roku, praca mózgu nad decyzją zaczyna się nawet do 10 sekund przed jej świadomym podjęciem. Odstęp między uświadomieniem sobie decyzji a wykonaniem działania to kwestia tylko kilku milisekund.

Dlaczego zatem x mówi: „Zdecydowałem, że y...”, zamiast „Mój mózg zdecydował, że y...”? Dlaczego mózg zataja przed nami, że to on podjął decyzję? Odpowiedź może być następująca: Nie percypujemy czynności naszego mózgu, ale czynności naszego ciała. To my naciskamy guzik, to my idziemy, to my zawiązujemy sznurowadła. Nawet jeśli wszystkie te decyzje były najpierw nieświadome, to ich świadoma realizacja jest już realizacją podmiotową, stąd poczucie sprawstwa. Poczucie to wystarczy jednak, by do odpowiedzialności za własne czyny pociągać podmiot, a nie jego mózg.

Rozumienie

Kłopoty sprawia też rozumienie rozumienia. Co znaczy, że podmiot coś rozumie? I czy rozumienie właściwe jest tylko ludziom? Z pewnością każdy właściciel domowego zwierzątka przekonany jest, że jego pupil rozumie jego polecenia. Pies, widząc, że jego pan bierze smycz, biegnie do drzwi i cieszy się, bo „wie”, że zaraz pójdą na spacer. Kot, słysząc otwieraną lodówkę, przynajmniej „ma nadzieję”, że dostanie jakiś smakołyk. Rozumie zatem, że lodówka oznacza jedzenie. Nie mówiąc już o przypadkach, w których zwierzęta wykonują polecenia, a skoro je wykonują to też je „rozumieją”. Dodatkowo nie ulega wątpliwości, że zwierzęta odczytują emocje nie tylko osobników swojego gatunku, ale i „międzygatunkowo”, czyli rozumieją na przykład, że wyszczerzone kły oznaczają niebezpieczeństwo, a iskanie (głaskanie) poufałość. Wy tłumaczyć to zachowanie można na przykładzie bodźca i reakcji, to znaczy zwierzę nauczyło się powiązań między znakiem czy komendą, a ich następstwem (smycz oznacza spacer, itd.), trudno więc tu mówić o rozumieniu we właściwym sensie, a raczej o właściwej reakcji.

Odkrycie neuronów lustrzanych u makaków reaktywowało dyskusję na temat rozumienia u zwierząt. Badając zachowanie makaków, mierzono też aktywność neuronów umieszczonych w korze ruchowej, które aktywowały się podczas obserwowanej czynności, ale nie powodowały jej powtórzenia. Dzięki neuronom lustrzanym makaki nie „małpowwały” obserwowanego ruchu, ale informacja z kory ruchowej stanowiła sygnał mówiący „jak to jest robić x”. Innymi słowy małpki rozumiały cel danego ruchu.

Neurony lustrzane znajdują się również w korze ruchowej ludzkiego mózgu. Poprzez analogię można więc wnioskować, że rozumienie

czynności i działań obserwowanych istot przebiega u makaków i u ludzi w podobny sposób. Oznacza to, że przynajmniej w pewnym sensie termin rozumienie będzie denotował to samo u ludzi i u zwierząt. Jednak bezdyskusyjne jest, że jest to tylko jeden z sensów terminu „rozumieć”, który odnosi się tylko do specyficznych zachowań organizmu.

Takie ograniczenie roli neuronów lustrzanych w rozumieniu postulują m.in. Elisabeth Pacherie i Jerome Dokic⁹, odpowiadając na rewelacje zespołu badawczego Giacomo Rizzolattiego¹⁰. W minimalistycznej interpretacji neurony lustrzane dostarczają jedynie treści informacyjnej innym neuronom, która nie mówi nic więcej, jak to, że obserwowany obiekt działa w taki a taki sposób, w takim a takim celu. Informacja ta zwiększa szansę na to, że i obserwator mógłby wykonać to samo działanie (będzie mógł je powtórzyć np. w celu nauczania się go). Niewątpliwie informacja taka otwiera drogę do rozumienia, skoro w pewnym sensie przekazuje ona również dane o intencjach obserwowanego „agenta”. Jednak rozumienie zaczyna się wraz ze zmianą treści informacyjnej na treść reprezentacyjną. Taką treścią dysponują również zwierzęta, np. kot, który czai się przy mysiej norze, ma reprezentację tego, że mysz tam jest, choć nie ma jej aktualnie przed oczami¹¹. W związku z nadal istniejącą konfuzją co do tego, kto co może rozumieć, Pacherie i Dokic wprowadzają termin „rozumienie meta-reprezentacyjne”, które właściwe jest dla podmiotów potrafiących przypisać innym intencje, pragnienia oraz zracjonalizować ich działania, co możliwe jest tylko u podmiotów posiadających pojęcie pragnienia, przekonania itp., czyli dotyczy prawdopodobnie tylko ludzi¹². Jest to bardzo rozsądne rozwiązanie, które znakomicie rozwiązuje spór o rozumienie rozumienia.

⁹ E. Pacherie, J. Dokic, *From mirror neurons to joint actions*, „Cognitive Systems Research” 2006, 7, s. 101–112.

¹⁰ G. Rizzolatti, R. Carmada, M. Gentilucci, G. Luppino i M. Matelli, *Functional organization of Area 6 in the macaque monkey. II Area F5 and the control of distal movements*, „Experimental Brain Research” 1988, 71, s. 491–507. Zob. też: G. Rizzolatti, L. Craighero i L. Fadiga, *The mirror system in humans*, w: eds. M. I. Stamenov i V. Gallese, *Mirror neurons and the evolution of brain and language*, John Benjamins, Amsterdam 2002, s. 37–59. G. Rizzolatti, L. Fadiga, M. Matelli, V. Bettinardi, E. Paulesu, D. Perani et al., *Localization of grasp representations in humans by PET. 1. Observation versus execution*, „Experimental Brain Research” 1996, 111, s. 246–252. G. Rizzolatti, L. Fogassi i V. Gallese, *Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action*, „Nature Reviews Neuroscience”, 2001, 2, s. 661–670.

¹¹ P. Gärdenfors, *Jak Homo stało się Sapiens. O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.

¹² E. Pacherie, J. Dokic, *From mirror neurons to joint actions*, *Cognitive Systems Research*, 2006, 7, s. 107.

Podsumowanie

Stanowisk wobec podmiotu w kognitywistyce jest wiele i trudno je ujednoczyć. W zależności od tego, kogo podstawimy pod podmiot – czy człowieka, czy inny organizm żywy – czy też będziemy rozważać zdolność myślenia maszyn liczących, obraz podmiotu jako obiektu badań się zmieni. Jednak wytyczne i ramy, które ujmują funkcje i zdolności podmiotu są już ustalone, przynajmniej tymczasowo. Zarówno współczesny filozof umysłu, jak i kognitywista muszą odpowiadać na wyzwania coraz to kolejnych odkryć naukowych, niewykluczone więc, że za chwilę znów trzeba będzie ustalić nowe kompromisy. Niewątpliwie jednak zagadnienie podmiotu jest doskonałym polem do interdyscyplinarnej dyskusji, a dotychczasowe połączenie efektów badań empirycznych z rozważaniami teoretycznymi pomyślnie rokuje na dalszą współpracę.

Cognitive Science towards research on the subject

Keywords

Cognitive science, subject, intentionality, free will, understanding, consciousness, subjectivity

In this paper I consider the relation of the interdisciplinary field of cognitive science to research on the subject, which is more philosophical term. Cognitive scientists speak about system, organism, and agent in dependence of discipline. The different associations about "subject" lead to conflict in interdisciplinary discussions but a compromise is possible. The trouble spots are intentionality, free will and understanding. These are typical philosophical issues ignored or explained on subpersonal level by the sciences. I argue that the rational discussion about these three questions can be scientific and philosophical alike. To prove it I consider the ways of understanding the role of a subject in intentionality, free will and understanding and try to compare the scientific and philosophical points of view.