

Mateusz Hohol

Searle na nowo odkryty?

John R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*,
tłum. J. Karłowski, Rebis, Poznań 2010, s. 320

John Rogers Searle jest bez wątpienia jednym z najbardziej znanych i zasłużonych filozofów umysłu. Zapewne każdy, kto zetknął się ze współczesną filozofią analityczną, słyszał o jego argumente Chińskiego Pokoju. W intencji twórcy stanowić ma on dowód nieredukowalności procesów mentalnych do obliczeń lub, jak kto woli, semantyki do syntaktyki. Pojawienie się polskiego tłumaczenia najnowszej jak dotąd książki Searle'a, która nosi tytuł *Umysł. Krótkie wprowadzenie* (oryginał: *Mind. A Brief Introduction* wydany został w 2004 roku) wydaje się być sporym wydarzeniem, szczególnie w środowisku filozofów umysłu i kognitywistów. Dotychczas w języku polskim ukazały się książki Searle'a, takie jak *Czynności mowy* (Warszawa: PAX 1987), *Umysł, mózg i nauka* (Warszawa: PWN 1995), *Umysł, język, społeczeństwo* (Warszawa: CIS 1999) oraz jego najważniejsza praca *Umysł na nowo odkryty* (Warszawa: PIW 1999). Jako „os przewodnią” warto zadać pytanie: czy *Umysł. Krótkie wprowadzenie* wnosi istotnie coś nowego do kanonu wiedzy z zakresu filozofii umysłu lub autor rozwija którąś ze swoich koncepcji, czy też książka ta stanowi jedynie powtórzenie, bądź systematyzację wiedzy, z którą czytelnicy mogli zapoznać się przy okazji lektury poprzednich prac?

Warto na początku wspomnieć, że omawiana książka powstała na bazie wykładów, jakie Searle wygłosił na University of California w Ber-

Mateusz Hohol – magister filozofii, doktorant w Katedrze Filozofii Przyrody Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Obszar zainteresowań: filozofia umysłu i nauki neurokognitywne, metodologia i filozofia nauki, filozofia matematyki i logiki.

keley (najprawdopodobniej chodzi o całokształt jego działalności dydaktycznej, nie zaś konkretny semestr czy rok). Searle podejmuje jeden z najważniejszych tematów filozofii umysłu – i zapewne filozofii o ogóle – tzw. problem umysł ciało (*mind-body problem*). Aby w najprostszy sposób przybliżyć to sięgające co najmniej Kartezjusza zagadnienie filozoficzne, zadać należy następujące pytanie: jak niefizyczny umysł łączy się z fizycznym ciałem (mózgiem)? Stanowisko, które Searle reprezentuje w kwestii problemu umysł-ciało, określane jest przez niego jako *naturalizm biologiczny*. Podobnie jak w poprzednich książkach, amerykański filozof argumentuje, że cały problem w zasadzie jest źle postawiony, gdyż umysł i świadomość są emergentnymi wytworami ewolucyjnie ukształtowanych procesów, zachodzących na poziomie neuronowym (stąd *naturalizm*) oraz, że nauką, która pozwala zgłębić wiedzę na temat sfery mentalnej jest biologia, nie zaś np. mechanika kwantowa (stąd *biologiczny*). Podkreśla on także, że choć umysł nie mógłby istnieć bez neuronalnego podłoża, jest realny i przysługuje mu pewna doza autonomii względem mózgu. W *Umyśle...* Searle zwalcza konsekwentnie inne – jego zdaniem błędne – rozwiązania problemu umysł-ciało. Nie uważa on, że aby mówić o umyśle należy odwoływać się do bytów supranaturalnych (np. kartezjańskiego *cogito*), stąd też krytykuje wszelkie stanowiska określane mianem dualistycznych. Nie zgadza się również z rozwiązaniami materialistycznymi, które w różny sposób próbują zredukować sferę mentalną do sfery fizycznej (np. behawioryzm logiczny, teorie identyczności czy też eliminacjonizm). Po raz kolejny Searle powtarza również swój sprzeciw wobec obliczeniowej teorii umysłu, zgodnie z którą „umysł ma się do mózgu tak, jak program do struktury fizycznej komputera”. Biorąc pod uwagę podręcznikowy charakter pracy Searle’a dość dokładny opis powyższych stanowisk, a także bogate analizy problemu przyczynowości mentalnej należy uznać za ogromną zaletę. Sposób omówienia zarzutów wobec stanowisk dualistycznych i materialistycznych jest przystępny i klarowny – Searle przedstawia w systematyczny sposób wszystkie ważniejsze zarzuty (nie ma sensu streszczać ich w tym miejscu). Jak powszechnie

wiadomo ostatecznym argumentem przeciw obliczeniowej teorii umysłu, zdaniem Searle'a, jest wspomniany już na wstępie Chiński Pokój. Odnieść można jednak wrażenie, że słynny eksperyment myślowy przestaje mieć wyróżnioną pozycję, określaną w poprzednich pracach Searle'a, jako „ostatni gwóźdź do trumny” obliczeniowej teorii umysłu. W najnowszej pracy wymienia on bowiem chiński pokój w jednym ciągu z nietoperzem Thomasa Nagela, neurokognitywistką Mary Franka Jacksona, wielkim mózgiem Chin Neda Blocka, sztywnymi desygntorami Saula Kripkego czy też możliwością istnienia zombie Davida Chalmersa. Czyżby Searle uznał, że w istocie wszystkie powyższe argumenty opierają się na podobnych zasadach? Amerykański filozof konsekwentnie przedstawia również materialistyczne repliki na powyższe argumenty, a następnie poddaje je wnikliwej analizie.

Przedstawienie konkurencyjnych rozwiązań problemu umysł-ciało omówione jest dokładnie. Postawić można jednak pewien zarzut wobec używanej przez Searle'a terminologii. Otóż stanowiska sprzeciwiające się dualizmowi psychofizycznemu i jednocześnie pretendujące do miana „naukowych”, określane są przez niego zbiorczym mianem materializmu. Współcześnie określenie kogoś mianem *materialisty* w kwestii filozofii umysłu nosi znamiona krytyki *ad personam* i na dodatek jest wyjątkowo nieostre. Związane jest to nie tylko z historycznymi skojarzeniami (np. materializm dialektyczny), ale przede wszystkim faktem, że termin *materializm* współcześnie nie odgrywa w zasadzie żadnej roli w nauce, ze szczególnym uwzględnieniem fizyki. Dzieje się tak, gdyż po pierwsze pojęcie *materii* zostało wyparte przez zdecydowanie bardziej operacyjne pojęcie *masy*, po drugie zaś wielu uczonych, takich jak np. Roger Penrose czy Michał Heller sądzi, że fizyka jest ostatecznie nauką o strukturach matematycznych. Gdyby skorzystać z klasycznej arystotelesowskiej terminologii, lepiej powiedzieć, że współczesna fizyka to nauka o *formach*. Co więcej, niezbyt finezyjny krytyk (np. typowy kar-tezjański dualista) mógłby zarzucić Searle'owi, że choć przyznaje, iż na gruncie jego naturalizmu biologicznego umysł jest emergentną funkcją, która posiada pewną autonomię względem neurobiologicznego podło-

za, w istocie stanowisko to jest również materialistyczne, gdyż ostateczną jego przyczyną jest biologia. Wydaje się zatem, że określanie kogoś mianem materialisty jest co najmniej niefortunne i powinno zostać relegowane z dyskursu filozofii umysłu. Na to miejsce znacznie lepiej mówić jest np. o fizykalizmie.

W omawianej pracy Searle poświęca sporo miejsca analizom świadomości, omawiając cechy i przejawy, takie jak jakościowy charakter, subiektywność, jedność, intencjonalność, trwanie w nastroju, czy też rozróżnienie na centrum i peryferia. Wydaje się, że względem poprzednich prac trudno odnaleźć tu nowość. Uznać można to za zarzut. Searle deklaruje się jako optymista poznawczy w kwestii zagadnień związanych z umysłem i świadomością. Zgodnie z naturalizmem biologicznym, odpowiednią dziedziną, w ramach której podejmowane winny być te problemy jest biologia. Nawet pobieżna lektura fragmentów najnowszej pracy (oraz starszych prac) Searle'a ujawnia fakt, że jego rozważania na temat świadomości mają charakter czysto pojęciowy i jakościowy. Jako konsekwentny naturalista biologiczny, pomimo przeświadczenia o ontologicznej nieredukowalności świadomości, Searle powinien dążyć przynajmniej do wytłumaczenia w kategoriach biologicznych czy też fizykalnych, jak ów nieredukowalny fenomen wyłania się z układu nerwowego. Przez wiele lat jednak tego nie zrobił, ani nie podjął żadnej znaczącej próby.

Kwestią, w której upatrywać można pewnej nowości pojawiającej się w książce *Umysł. Krótkie wprowadzenie* względem starszych prac, jest tzw. problem osoby. Wygląda na to, że problemy związane z pojęciem osoby uznawane są przez Searle'a za niezwykle ważne i domagające się rozwiązania. W tym kontekście przytacza on trzy zasadnicze pytania. Jakie są kryteria tożsamości osobowej? Co w ścisłym sensie tego słowa jest podmiotem, któremu przypisujemy cechy psychologiczne? Co dokładnie czyni mnie tą osobą, którą jestem? Aby nie wchodzić w szczegóły, wspomnieć należy tylko, że na gruncie filozofii umysłu konkurują ze sobą dwie (uznawane za przeciwstawne) teorie osoby. Tak zwana substancjalna, czy też podmiotowa teoria osoby, bę-

dająca *de facto* kontynuacją tradycji kartezjańskiej oraz wiązkowa teoria osoby wywodząca się od Davida Hume'a, a rozwijana współcześnie m.in. przez Dereka Parfita. Zgodnie z pierwszą z nich, aby wytłumaczyć jedność przeżyć i poczucie osobowej tożsamości należy odwołać się do istnienia trwałego i nieredukowalnego fundamentu (np. *cogito*). Zaś zgodnie z drugą z koncepcji, to, co określamy potocznie mianem *osoby* jest jedynie – jak twierdził Hume – wiązką nieustannie zmieniających się percepcji, przeżyć i przedstawień. Wiązka ta nie musi być jego zdaniem ugruntowana na żadnym trwałym podłożu metafizycznym. Istnieją więc poszczególne stany mentalne, ale nie są one osadzone w niesprowadzalnym do nich podmiocie. Podobne wnioski prezentował m.in. John Locke, który tożsamość osobową wiązał przede wszystkim z pamięcią. Od przyjęcia którejś z koncepcji w dużej mierze zależna jest odpowiedź na pytania postawione przez Searle'a. Co ciekawe i zaskakujące, Searle w omawianej książce poddaje krytyce teorię wiązkową. Wprawdzie zgadza się z Hudem w tym, że nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu do tego, co określamy mianem osoby, i że doświadczamy jedynie poszczególnych przeżyć. Zdaniem Searle'a nie ma jednak powodu by nie *postulować* pojęcia osoby oraz stojącego za nim obiektu. Według amerykańskiego filozofa jest to konieczne by wytłumaczyć zjawiska takie jak dokonywanie wyborów, wolne działanie oraz związana z tym odpowiedzialność. Warto zauważyć, że chodzi tu o osobę, jako pewien konstrukt logiczny. Searle sprzeciwia się substancjalizowaniu osoby, gdyż równoznaczne byłoby to z kartezjanizmem, który jest niezgodny z naturalizmem biologicznym. Amerykański filozof zauważa jednak, że teoria ta domaga się silnego uzasadnienia, którego nie potrafi na razie zaoferować:

(...) przedmiotem mojego niepokoju jest to, że naprawdę nie wiem, jak wytłumaczyć występowanie ważnej własności naszego doświadczenia, którą można by nazwać „poczuciem samego siebie”. Chodzi o coś, co można przedstawić następująco: otóż niezaprzeczalnie istnieje coś takiego, co można by określić jako unikatową świadomość tego, jak to jest być sobą (s. 293).

Czas na podsumowanie i ocenę książki Searle'a. Jak zostało już powiedziane, poza rozdziałem podejmującym problematykę osoby, w *Umyśle...* czytelnik znający wcześniejsze prace amerykańskiego filozofa nie znajdzie zbyt wiele nowości. Stąd w mocy pozostają wszelkie uwagi wysuwane pod kątem poprzednich koncepcji. W tym kontekście przypomnieć należy przynajmniej dwa zarzuty w stosunku do naturalizmu biologicznego. Autorem pierwszego z nich jest krytykowany przez Searle'a za eliminacjonistyczne rozwiązanie problemu *mind-body* neurofilozof Paul Churchland. Jego zdaniem Searle przy pomocy koncepcji naturalizmu biologicznego nie rozwiązuje problemu umysł-ciało, ale ustawia się dokładnie w połowie drogi pomiędzy fizykalizmem a dualizmem, powstrzymując się od podjęcia decyzji. Drugi, jak się wydaje poważniejszy, zarzut pochodzi od Davida Chalmersa. Podstawowa teza naturalizmu biologicznego, która głosi, że „funkcjonowanie mózgu jest przyczyną umysłu i świadomości”, określana jest przez Chalmersa mianem „mantry Searle'a”. Searle wcale nie rozwiązuje największego problemu filozofii umysłu, ale go *przeformułowuje*. Zamiast pytać *czy?* należy obecnie odpowiedzieć na równie poważne pytanie: *w jaki sposób* mózg jest podstawą dla umysłu? Zarzut Chalmersa jest o tyle silny, że obnaża brak formułowania przez Searle'a konkretnych hipotez. O ile wiele lat temu, naturalizm biologiczny można było potraktować jako zachętę do badań nad umysłem czy wręcz załączek programu badawczego, o tyle współcześnie nie jest on niczym więcej niż oczywistością. Filozofowie umysłu i kognytywisty oczekują obecnie czegoś więcej niż kolejnych recytacji „mantry Searle'a”. Powyższe zastrzeżenie związane jest z problemem ogólniejszej natury. Współcześnie wydaje się, że filozofia analityczna (nawet „pierwszoliigowa”) przestaje być wystarczającym narzędziem w badaniach nad umysłem. Konieczne jest by filozofowie umysłu *programowo* otwarci na wyniki nauk szczegółowych (*neuroscience*, biologii ewolucyjnej, informatyki, psychologii, lingwistyki kognitywnej itd.), zaczęli korzystać z nich *faktycznie*. Reasumując – czytelnik znający wcześniejsze prace Searle'a nie dowie się wiele nowego z omawianej

pracy, i co więcej, będzie zmuszony przyznać, że amerykański filozof wciąż nie odpowiedział na stare zarzuty.

Z drugiej strony *Umysł. Krótkie wprowadzenie* można z całą pewnością polecić czytelnikom, którzy dopiero zaczynają swoją przygodę z filozofią umysłu i kognitywistyką. Książka napisana jest bowiem logicznie i ciekawie, a jej lektura dostarcza wiele intelektualnej satysfakcji bez zbytniego przeciążania mózgu zawilimi wywodami wyartykułowanymi w hermetycznym języku. Co bardzo ważne książka wolna jest od dogmatyzmu i przekonywania do własnych racji za wszelką cenę. Searle klarownie oddziela prezentację koncepcji innych filozofów od swoich własnych poglądów. W tym celu zwykle w osobnym podrozdziale referuje teorie konkurentów, w kolejnych zaś przedstawia swoje kontrargumenty. Co równie ważne, poszczególne rozdziały książki Searle'a odzwierciedlają najważniejsze z problemów, jakie podejmowane są przez filozofów umysłu (problem umysł-ciało, przyczynowość psychofizyczna, wolna wola, zagadnienie świadomości, problem osoby itd.). Omawianą pozycję można śmiało polecić w ramach literatury uzupełniającej, bądź wręcz, jako jeden z podręczników na kursach z filozofii umysłu czy wprowadzeniach do nauk kognitywnych. Dla początkujących dostarczy ona z całą pewnością inspiracji do dalszej lektury i dociekań filozoficznych oraz kognitywistycznych.