



74 CzasKultury 5/2011

# Potrzebujemy nowego Darwina

Z profesorem **Andrzejem Klawiterem**  
rozmawia Tomasz Zarębski

fot. Agnieszka Klawiter



Zwolennik duszy  
nie jest zachwycony,  
kiedy słyszy, że dusza  
działa jak komputer. [...] Co więcej, taka dusza – jak każdy komputer – wymaga zasilania.

Rozpowszechniony w naszej kulturze pogląd zakłada, że człowiek posiada duszę niezależną od ciała. Podczas badań ankietowych przeprowadzonych na uniwersytecie w Edynburgu aż 65 procent studentów zgodziło się z takim przekonaniem. Wydaje się, że ten sposób myślenia ma swoje źródło, z jednej strony, w dualistycznej filozofii umysłu, z drugiej zaś – w chrześcijańskiej tradycji antropologicznej. Czy współczesne badania nad umysłem prowadzone w ramach nauk kognitywnych wspierają, czy raczej odrzucają ideę niematerialnej duszy?

Odpowiedź z perspektywy nauk kognitywnych nie budzi wątpliwości: hipoteza, że człowiek posiada duszę, jest zbędna. Powszechna obecność przekonania o posiadaniu duszy, która jest niezależna od ciała, może mieć trojaki rodzaj źródła: religijne, filozoficzne bądź te, które biorą się z nieodpartej mocy własnego doświadczenia. Przekonania religijne są ważne dla tych, którzy je żywią, jednak są nieistotne z punktu widzenia nauki. Nauka jest niewrażliwa na argumentację religijną, bo nie modyfikuje się teorii, jeśli okazuje się ona niezgodna z „prawdami” wiary. To raczej instytucje religijne starają się pokazać, że doktryna, którą propagują, nie jest sprzeczna z naukowym obrazem świata. Cokolwiek religia sądzi na temat duszy, nie zmieni generalnej zasady, że twier-

dzenia naukowe podlegają rewizji tylko w efekcie krytyki naukowej, a nie religijnej. Bardziej złożona jest sprawa filozoficznych źródeł przekonania o posiadaniu duszy. Możemy śmiało przyjąć, że na własny użytek jesteśmy nie tylko lekarzami, ale i filozofami. Do dziś pamiętam wrażenie, jakie robił na mnie prezydent Wałęsa, kiedy ze swadą mówił o filozofii problemu czy o kierowaniu się filozofią. Ta nasza własna filozofia oferuje nam obraz, według którego świat fizyczny jest na zewnątrz nas, a wewnątrz kryje się coś, dla czego nie ma odpowiednika w naszym otoczeniu. Nasz wewnętrzny świat nazywamy zwykle psychiką, a wszak „psyche” to dusza. To przestrzenne ułożenie psychiki odsłania kolejne jej cechy. Skoro jest ona we mnie, to moje wnętrze jest niby pudełko, do którego tylko ja mogę zajrzeć i mieć swobodny, niezakłócony przez czynniki zewnętrzne, dostęp do własnych przeżyć. Jestem więc jedynym wiarygodnym świadkiem, a zarazem sędzią w sprawie własnych przeżyć. Tylko ja mogę wiarygodnie ocenić, czy czuję ból i jakie jest jego natężenie. Podobnie ma się rzecz z innymi moimi przeżyciami. Inni mają jedynie pośredni do nich dostęp, poprzez ekspresję mojego ciała lub moje wypowiedzi językowe. To, co robię w świecie zewnętrznym, zostało wcześniej zaplanowane i postanowione w moim świecie wewnętrznym. To ja, na mocy własnej wolnej woli, decyduję, czy ruszę ręką, czy nie. Jasne, że kiedy się drapię, łatwo wskazać fizyczną przyczynę tego zachowania, ale mogę przecież powstrzymać się od drapania. Te ludowe przekonania filozoficzne są bladym odbiciem wielkich idei z przeszłości, które tak wrosły w kulturę europejską, że traktowane są jako oczywiste, a więc nie wymagające namysłu ani uzasadnienia. Inaczej ma się sprawa z filozofią współczesną. Ta porzuciła pojęcie duszy na rzecz pojęcia umysłu. Nie był to zabieg czysto terminologiczny, polegający na zastąpieniu jednego +

słowa innym. Krył się za nim szereg racji, o których trudno tu mówić. Podstawowa sprawa prowadzi się do tego, że porzucono ideę umysłu jako autonomicznego świata wewnętrznego, który w tajemniczy sposób osadza nas i nasze uczynki w świecie zewnętrznym i pozwala patrzeć na otoczenie z wygodnej, uprzywilejowanej perspektywy. Porzucono też dawniejsze pytania, choćby to o niematerialność duszy. Zamiast zastanawiać się nad tym, czy dusza, czyli umysł, składa się z tej samej substancji co obiekty świata fizycznego, zaczęto pytać, jak działa umysł. Wymagało to przyjęcia pewnych założeń co do natury umysłu, ale ciężar zainteresowania wyraźnie przesunął się z podejścia substancjalnego, dla którego centralne było pytanie „Czym jest umysł?”, na podejście funkcjonalne, szukające odpowiedzi na pytanie „Jak on działa?”. Okazało się, że jeśli potraktować umysł jako system wyspecjalizowany w przeprowadzaniu różnego rodzaju obliczeń, to można wyjaśnić wiele ludzkich sprawności intelektualnych, poczynając od spostrzegania, poprzez posługiwanie się językiem, a na planowaniu i symulowaniu działań kończąc. Pogląd, że działanie umysłu to obliczanie, nie jest nowy, bo sformułował go już Hobbes w Lewiatanie. Jednak dopiero w XX wieku pojawiły się narzędzia pozwalające przekuć tę ideę w obliczeniową teorię umysłu, która z kolei stała się drożdżami dla nowej nauki – kognitywistyki. Nie była to już koncepcja filozoficzna, tylko niestandardowa, bo multidyscyplinarna, nauka badająca działanie umysłu i traktująca go jako wysoce złożony system obliczeniowy przetwarzający informacje na potrzeby poznania i inteligentnego działania. Łatwo wyobrazić sobie, że zwolennik duszy nie jest zachwycony, kiedy słyszy, że dusza działa jak komputer. Może i bardziej zaawansowany niż wyprodukowane do tej pory urządzenia, ale działający zgodnie z tymi samymi zasadami. Co więcej, taka dusza – jak każdy komputer –

wymaga zasilania. A ponieważ przemieszcza się wraz z organizmem, a jej działanie pochłania około 20 procent całej zdobytej przez niego energii, powiedzieć można, że jest ona przenośnym komputerem na baterie, wymagającym ciągłego doładowywania. Taki obraz umysłu, zgodny z wiedzą kognitywistyczną, stawia zwolenników duszy w mało komfortowej sytuacji. Mają do wyboru znaturalizowany kartezyjanizm albo upieranie się, że dusza nie działa tak jak komputer. Opowiedzenie się za znaturalizowanym kartezyjanizmem to przystanie na wizję, że organizmy to roboty, a ich mózgi to złożone, zmodularyzowane systemy do przetwarzania informacji. Tak pojmowana dusza/umysł jest na usługach ciała, bo to ono walczy o przetrwanie i potrzebuje informacji, aby nie poleć w tej walce. Oponenti tej wizji mają szansę jedynie wtedy, kiedy zaproponują konkurencyjny obraz działania umysłu. W nauce o umyśle, kognitywistyce, pojawiają się takie pomysły, ale czy zwolennik duszy w ogóle zadaje sobie pytanie, jak ona działa? Ostatnim szańcem, za jaki może się schować przeciwnik naturalizacji umysłu, jest odwołanie się do osobistego doświadczenia. Istotą tego argumentu przybliży następujący przykład. Wspomniałem o nim, kiedy mówiłem o ludowej filozofii umysłu, ale warto do niego wrócić, bo wielu współczesnych badaczy akceptuje takie myślenie. Wyobraźmy sobie, że boli nas prawe kolano i zwracamy się o pomoc do lekarza. Załóżmy, że jest to wybitny specjalista, który może przeprowadzić wszelkie potrzebne badania. Po ich wykonaniu oświadcza nam, że nie znalazł w naszym organizmie – ani w kolanie, ani w innych częściach ciała, włączając w to mózg – niczego, co można byłoby uznać za źródło bólu. Zgodnie z jego najlepszą wiedzą nie ma powodu, aby bolało nas kolano. My jednak upieramy się, że ciągle czujemy ból, i jesteśmy pewni naszych odczuć. W takiej sytuacji lekarz nie może przekonywać nas, iż zdaje się nam tylko,

że odczuwamy ból. Jego obowiązkiem jest przyjąć, że to pacjent wie najlepiej, czy go boli, czy nie. Przykład ten łatwo rozszerzyć na wszelkie formy działania umysłu. To ja, posiadacz umysłu, wiem najlepiej, co aktualnie przeżywam. Tylko ja wiem, czy w danym momencie coś sobie wyobrażam, czy może przypominam, czy też podejmuję decyzję, kogo zaprosić wieczorem do kina. Badacz umysłu może jedynie obserwować zewnętrzne przejawy jego działania. Kiedy więc czterdziestoletnia kobieta oświadcza mu, że patrząc na swoje odbicie w lustrze, widzi mężczyznę po sześćdziesiątce z wąsami i brodą, zaczyna on podejrzewać, że ma do czynienia z tak zwaną odwrotną intermetamorfozą, czyli przypadkiem osoby, która jest przekonana, iż przekształciła się, zarówno fizycznie, jak i psychicznie, w kogoś innego. Próby perswadowania jej, że się myli, będą nieskuteczne, bo jej umysł tak właśnie działa, że rozpoznaje ona siebie jako swojego ojca. Ten opisany w literaturze fachowej przypadek pokazuje, że raport z doświadczenia pierwszoosobowego jest podstawową daną o stanie umysłu. Lekarz może twierdzić, że ta kobieta błędnie rozpoznaje siebie, nie może jednak kwestionować tego, że jej umysł taki obraz własnego ciała i własnej osoby wytworzył. Pokazuje to, że w wielu dziedzinach aktywności umysłu najbardziej wiarygodnym dostawcą danych o jego funkcjonowaniu pozostaje własne doświadczenie jego działania. Błąd, jaki się tu popełnia, polega na tym, że rozszerza się to na wszelkie dziedziny działania umysłu (a to już prawdą nie jest, bo własne doświadczenie nie dostarczy danych pozwalających na przykład wyjaśnić, jak ja to robię, że mówię poprawnie po polsku) oraz że traktuje się te dane jako wyjaśniające działanie umysłu, podczas gdy są to dane, które same wymagają wyjaśnienia.

Wracając do pańskiego pytania, powiedzieć więc mogę, że choć w nauce o umyśle nie ma

miejsca dla duszy, to niektóre z wiązanych z nią intuicji przetrwały w zmodyfikowanej wersji do dzisiaj i pozostają zagadkami, dla których ciągle nie daje się znaleźć rozwiązania. Jedną z najbardziej intrygujących jest zagadka świadomości. Inną – zagadka subiektywności, a jeszcze inną – zagadka scalającej mocy umysłu. Dwie pierwsze są dość dobrze znane, wspomnę więc tylko o tej ostatniej. Sprowadza się ona do pytania, jak to się dzieje, że umysł scala w jednolite przedmioty strzępki informacji niesione przez fale świetlne, akustyczne, aerozole oraz inne bodźce fizyczne, a następnie te scalone przedmioty wpasowuje w jeden kompletny obraz świata. Nie znamy na nie odpowiedzi i oczekiwania, że da się to wyjaśnić w sposób naturalistyczny, mają charakter czysto deklaratywny. Karl Raimund Popper – wybitny XX-wieczny filozof nauki – pisał, że nie da się przewidzieć przyszłych odkryć naukowych. Nie potrafimy odgadnąć, jaka wiedza potrzebna będzie do poradzenia sobie z zagadkami, o których wspomniałem. Choć więc dzisiaj wydaje się nam, że zagadki umysłu powinny być rozwiązywane za pomocą narzędzi, jakie zostały już wypracowane w zaawansowanych naukach przyrodniczych, to nie można wykluczyć, że odbędzie się to w inny sposób. Mogłoby to na przykład polegać na przyjęciu założenia, że badanie funkcjonowania umysłu wymaga, aby odciąć go od oddziaływań płynących z fizycznego świata. Oczywiście nie w sensie dosłownym, ale poprzez dokonanie pewnego zabiegu metodologicznego, postulującego poszukiwanie czystych mechanizmów działania umysłu, co wymaga idealizującego pominięcia wpływu świata fizycznego. Dla współczesnego naturalisty jest to postępowanie nie do zaakceptowania, gdyż on wyjaśnia działanie umysłu na podstawie przetestowanej już wiedzy z nauk przyrodniczych. Postępując tak, stosuje strategię korzystania z tego, co wiadome, aby wyja-

ścić to, co niewiadome. Jest to skuteczne w wypadku stosowania dotychczasowej wiedzy do obszarów, dla których nie była ona projektowana. Natomiast nie sprawdza się to w wypadku zjawisk radykalnie różnych od tych, które potrafimy już wyjaśnić. W takich sytuacjach poszukuje się wiedzy nowej, a więc zmierza do dokonania odkrycia naukowego. I tu właśnie przebiega zasadnicza linia sporu pomiędzy ortodoksyjnymi naturalistami, uważającymi, że do zrozumienia działania umysłu wystarczy wiedza, którą już dostarczyły albo niebawem dostarczą nauki przyrodnicze, a tymi, którzy twierdzą, że potrzebna jest do tego nowa wiedza. Nie mogą dostarczyć jej dotychczasowe teorie z nauk przyrodniczych, bo żadna z nich nie powstała po to, by wyjaśnić działanie umysłu. Do tego potrzebna jest teoria nowa, a to wymaga odkrycia naukowego. Ponieważ nie potrafimy przewidzieć rozwoju nauki, nie możemy już teraz przesądzać, w jakiej nauce nastąpi odkrycie pozwalające wyjaśnić działanie umysłu.

Czy z podobną sytuacją nie mieliśmy do czynienia przed powstaniem teorii ewolucji? Darwin nie budował swojej teorii ewolucji, wykorzystując wiedzę z bardziej wówczas zaawansowanych nauk, takich jak fizyka czy chemia, ale czerpał inspirację na przykład z idei Malthusa. Doskonale wiedział, że organizmy biologiczne podlegają prawidłościom świata fizyczno-chemicznego, lecz uznał, że znalezienie podstawowej dla nich zależności wymaga idealizującego „zapomnienia” o fizyce i chemii, co umożliwi szukanie prawidłości na wyższym, właściwym dla funkcjonowania organizmów, poziomie.

Myślę, że o to właśnie chodzi. Stworzenie teorii ewolucji nie polegało na wykorzystaniu dotychczasowej wiedzy z obszaru fizyki i chemii, co doprowadziłoby do zredukowania biologii do nauk bardziej podstawowych. Darwin zaproponował radykalnie nową teorię, nie mają-

cą odpowiednika w teoriach już istniejących. Dopiero później, kiedy sukces teorii ewolucji przypieczętowały wielkie odkrycia z genetyki, możliwe było osadzenie jej na solidnym fundamencie wiedzy fizykochemicznej. Gdyby pozwolić sobie na pewną spekulację – co jest całkiem naturalne, gdyż stanowisko ortodoksyjnego naturalizmu jest także spekulacją – to sytuacja, w jakiej znajdują się dzisiaj badacze umysłu, przypomina tę sprzed powstania teorii ewolucji. Nie mam wątpliwości, że jest on wytworem naturalnych procesów przyrodniczych, lecz oczekiwanie, że dotychczasowe teorie dostarczą fundamentów wiedzy o umyśle, uważam za naiwne. Moim zdaniem, trudno oczekiwać, aby dyscypliny, które nie były zaprojektowane do badania umysłu, dostarczyły wyjaśnień, jak on działa. Ani fizyka, ani chemia, ani nawet biologia nie umieszczają w centrum swoich zainteresowań procesów mentalnych. Wyjaśnienie na ich podstawie, jak funkcjonuje umysł, byłoby dla tych nauk skutkiem ubocznym ich stosowania. Nie można wykluczyć, że tak potoczy się rozwój nauki. Mnie bliższa jest wizja, że nauce o umyśle potrzebny jest nowy Darwin. Myślę, że w większym stopniu potrzebuje ona skrzydeł nowej teorii niż ołowiu dotychczasowej wiedzy, zaprojektowanej i przetestowanej w zupełnie innych dziedzinach.

Problem relacji filozofii i nauki to część szerszego zagadnienia – szczególnego napięcia między naukami przyrodniczymi a tradycyjną humanistyką. Ta druga często obawia się naturalizacji dziedzin, których czuje się prawomocnym gospodarzem. Nierzadko są to obawy natury wręcz politycznej. Zapędy przyrodników, a zwłaszcza biologów, kojarzone są z darwinizmem społecznym, rasizmem, seksizmem...

Mamy tutaj dwa problemy. Pierwszy z nich dotyczy tego, jak przedstawiciele szeroko



pojętej humanistyki usytuują się wobec dość niespodziewanie wyrosłych dyscyplin o charakterze „hybrydowym” – neuroetyki, neuroestetyki itp. Drugi kłopot to sprawa nadużyć, jakie mogą być skutkiem zastosowania wiedzy z zakresu kognitywistyki czy neuronauki w obszarach humanistyki. Ten swoisty imperializm kognitywno-neuronalny może prowadzić, a niekiedy już doprowadził, do intelektualnych nadużyć. Jest nadzieja, że na szerszą skalę unikniemy takich sytuacji, ale patologii nie można wykluczyć. Inne zagrożenie płynie stąd, że wiedza uzyskana na gruncie „hybrydowych” neuronauk zostanie wykorzystana w niecny sposób, na przykład do sterowania ludzkimi umysłami. Takiej ewentualności również nie da się wyeliminować. Tutaj kognitywistyka czy neuronauka nie różnią się niczym od innych dyscyplin naukowych. Dla rządów i wielkich koncernów – a to one są głównymi dostarczycielami funduszy na uprawianie nauki – naukowcy są, jak to trafnie ujął Stanisław Lem, niczym „świnie do poszukiwania trufli”. To nie oni decydują o tym, czy wyniki ich badań wykorzystane będą „na potrzeby obronności”, „dla sprofilowania umysłu klienta”, czy dla innego niecnego celu ukrytego za niewinną nazwą. Naukowcy usilnie zabiegają, aby pozyskać środki z takich moralnie śliskich źródeł. Na razie neuronaukowcy i kognitywiści stoją w kolejce po pieniądze daleko w tyle za reprezentantami tradycyjnych nauk przyrodniczych. Osobiście sędzę, że wizja wykorzystania nowej wiedzy do skutecznego manipulowania ludzkimi umysłami, zwłaszcza na większą skalę, jest odległa od realizacji. Gdyby takie możliwości stały się realne, z pewnością znajdą się tacy, którzy będą ostrzegać i protestować. Wiemy jednak, że sprawiedliwych jest niewiele i jeśli w końcu odnoszą zwycięstwo, to nie dlatego, że mieli trafne intuicje moralne, lecz dlatego, że trafnie przewidywali katastrofalne skutki „nierozumnego”

stosowania nowych odkryć.

Może więc działalność krytyczna przedstawicieli humanistyki i nauk społecznych ma pewien sens...

Nie. Problem leży w tym, że taka działalność zakładałaby, iż nauki humanistyczne i społeczne są w stanie przewidzieć negatywne skutki stosowania danej techniki. Nie znam przypadków, by nauki te były w stanie coś takiego przewidzieć...

O ile są w stanie przewidzieć cokolwiek...

No właśnie. W tym problem...

Wydaje się, że tradycyjna humanistyka ma jeszcze dodatkowy kłopot. Dość nagle, za sprawą nauk kognitywnych, została skonfrontowana z nową wiedzą, posługującą się odmiennym językiem, którego poznanie wymaga określonego wysiłku. Często mam wrażenie, że zarzuty kierowane pod adresem przyrodników są dość rozpaczliwą strategią obrony terytorium, do którego, w swoim mniemaniu, humanistyka nabyła wieczystych, niezbywalnych praw...

Moim zdaniem, kłopot polega na tym, że humanistyka sama się zdezintegrowała. Mam ogromny szacunek dla klasycznej humanistyki, natomiast tego szacunku nie żywię wobec zdegenerowanej jej formy, jaka powstała po tsunami postmodernizmu. Fala ta zmyła ogromne obszary wartościowej humanistyki. Osobiście nie mogę zrozumieć zachwytów nad wpływem myśli ponowoczesnej na filozofię czy socjologię. Jego skutkiem było obniżenie, a niekiedy nawet zanik standardów racjonalnego dyskursu. By nie być gołosłownym, dam przykład. Kiedy czytam prace Zygmunta Baumana, nie mogę się oprzeć wrażeniu, że każdy jako tako wykształcony człowiek może, po pewnym zastanowieniu, dojść do podobnych idei. Znaczy to, że bliżej im do banału niż do oryginalnego +

odkrycia naukowego. Nie mam pretensji do ich autora. Smuci mnie to, że wielu uważa je za znaczące osiągnięcia współczesnej humanistyki. Jeśli mają rację, to wymaga ona natychmiastowej reanimacji. Wolałbym, aby tak nie było. W przeciwnym razie zginie nie tylko klasyczna humanistyka, ale także jej zabójca. Warto starać się zachować klasyczną humanistykę i narzędzia, którymi ona się posługuje. Oczywiście nie chodzi o nadanie jej muzealnej postaci, lecz o przywrócenie blasku wielkim ideom poprzez racjonalne przekonywanie, że jeszcze się nie zużyły. Uważam, że jest to ze wszech miar pożądane, również z punktu widzenia nauk kognitywnych, które zyskałyby godnego adwersarza w akademickich sporach.

Jak w tej sytuacji mogą postąpić humaniści? Odwołam się do przykładu zaczerpniętego z historii sztuki filmowej. O Buñuelu krąży opowieść, że podczas kręcenia filmów często pokazywano mu różne nowatorskie sztuczki techniczne, dotyczące choćby sposobu prowadzenia kamery. Twórca *Psa andaluzyjskiego* z wielkim zainteresowaniem przyglądał się tym niestandardowym technikom, po czym stwierdzał: „To bardzo interesujące. A teraz wracamy do zwykłego sposobu filmowania”. Nie znaczy to, że był on niewrażliwy na nowe techniki, uznawał jednak, że jest w stanie uzyskać zamierzony efekt nawet bez ich zastosowania. Właśnie tak wyobrażam sobie postawę współczesnego humanisty. Z jednej strony, jest on fachowcem w tym, co robi, z drugiej natomiast, orientuje się w nowych dziedzinach wiedzy nie po to, aby natychmiast je stosować, lecz po to, aby ocenić, czy wiedza na przykład ze współczesnej neuronauki pomoże mu sprawniej rozwikłać problem, którym się aktualnie zajmuje. Jeśli odpowiedź będzie negatywna, użyje narzędzi klasycznej humanistyki. Osobiście uważam, że bardzo wiele tak zwanych osiągnięć neuroestetyki nie wytrzymuje

krytycznej argumentacji. Są to niekiedy tezy tak naiwne, że dobrze wyszkoleni estetycy mogą szybko wykazać ich trywialność albo fałszywość. Jednak aby estetyk bez kompleksów mógł dyskutować z neuroestetykiem, powinien posiadać elementarną wiedzę z tej nowej dziedziny, co pozwoli mu łatwo pokazać, że wiele twierdzeń neuroestetycznych to de facto mechaniczne zlepki wyrafinowanej wiedzy neuronaukowej z trywialnymi wyobrażeniami na temat funkcji pełnionych przez takie wytwory kulturowe, jak dzieła sztuki. Wystarczy, aby estetyk przewyciężył odrazę albo strach i – wyposażony w odpowiednią wiedzę – bez kompleksów wkroczył na teren adwersarza.

Porozmawiajmy o umyśle w kontekście teorii ewolucji. Na przestrzeni kilku minionych dekad mówienie o tym, że umysł jest wytworem procesów ewolucyjnych, podobnie jak inne organy naszych ciał, stało się zwyczajem dość powszechnym wśród naukowców. W takim podejściu celuje zwłaszcza psychologia ewolucyjna, rozwijana przez takich autorów, jak David M. Buss, John Tooby czy Leda Cosmides. Wydaje się jednak, że sprawa nie jest aż tak prosta...

Dopóki pozostajemy na poziomie ogólników, dopóty można się z tym zgadzać lub nie. Problemy pojawiają się wtedy, kiedy tę mglistą ideę trzeba przekuć na jasno sformułowane tezy. Kiedy głosimy, że ludzka ręka jest produktem ewolucji biologicznej, znaczy to, iż potrafimy prześledzić poszczególne etapy prowadzące do jej powstania. Podobnie możemy postąpić na przykład w przypadku ewolucji oka. Proces ten został przystępnie opisany przez Richarda Dawkinsa w *Ślepych zegarmistrzu*. Gdyby umysł miał być efektem działania mechanizmów ewolucji, powinno być podobnie. Jak dotąd, nie udało się tego zrobić, a więc teza, że umysł powstał na drodze ewolucyjnej, jest tylko swego rodzaju założeniem

czy też deklaracją. Nikt rozsądny tego nie kwestionuje, podobnie jak tego, że ludzkie zdolności językowe są efektem ewolucji. Jednak to, co dzisiaj wiemy o języku, nie zostało wywiedzione z wiedzy o jego ewolucji. Podobnie ma się sprawa z umysłem. Aby zrozumieć, jak działa ludzki umysł, nie musimy – choć możemy – odwoływać się do prawidłowości działania jego wcześniejszych, przedludzkich form.

Pewną próbą uchwycenia problemu ewolucji umysłu jest koncepcja Daniela C. Dennetta, tak zwana Wieża Generowania i Testowania...

Bardzo cenię Dennetta za świeżość myślenia i odwagę występowania przeciwko modom intelektualnym, na przykład przeciwko szeroko rozpowszechnionej koncepcji świadomości fenomenalnej. Świeżość jego ewolucyjnego ujęcia umysłu wiąże się z dwoma ideami. Po pierwsze, zakłada on konsekwentnie, że umysł nie jest oddzielony od ciała, lecz jest organizmem. Na organizmy można patrzeć jako na układy energożerne albo informacjożerne. To pierwsze ujęcie właściwe jest biologii, to drugie – kognitywistyce. Teorię ewolucji można zastosować także do systemów informacjożernych. Po drugie, przyjmuje on, że ewolucja umysłów polegała na zwiększaniu złożoności systemów informacjożernych. Jego wizja jest pociągająca, ale zbyt abstrakcyjna. Trudno powiązać umysły, jakie – według niego – powstały w wyniku tej ewolucji, ze stadiami ewolucji biologicznej. Sam Dennett tego nie robi, zresztą konstrukcja Wieży Generowania i Testowania to raczej forma łamigłówki intelektualnej niż próba odtworzenia faktycznych stadiów rozwoju umysłów.

Rozmawiając o umyśle, nieustannie krążymy wokół szczegółowych dyscyplin nauki. A przecież to zagadnienie przez długi czas było

podejmowane przez filozofów. Czy współczesne badania nad umysłem dopuszczają jeszcze jakąś rolę dla filozofii, czy może potrafią się bez niej doskonale obejść?

Uważam, że to przede wszystkim etykiety. Ktoś jest filozofem, kto inny fizykiem, a jeszcze inny – biologiem. Przecież kwalifikowanie kogoś jako filozofa dlatego tylko, że wie, co powiedzieli wielcy myśliciele z przeszłości, byłoby uwłaczające dla tej profesji. Dla mnie filozofem jest ktoś, kto potrafi dostrzec nieoczywistość w oczywistości. Zamiast podążać wydeptanym już traktem myślowym, próbuje szukać nowej drogi. Jest to szalenie ryzykowne i w większości wypadków kończy się niepowodzeniem. Zarazem jest to ekscytujące, bo trzeba jakoś „przeczuwać”, kiedy zejście z utartego szlaku jest niepotrzebnym ryzykiem, a kiedy daje szansę na dotarcie do zupełnie nowych miejsc. Tyle wizji. Jeśli zejść na ziemię, to powiedzieć można, że w dzisiejszych czasach filozofowie są bardzo potrzebni nauce o umyśle. Po pierwsze, ze względów czysto praktycznych. Potrafią oni ostrzec badaczy z innych nauk, kiedy ci zeslizgują się w ludowe filozofowanie. Po drugie, ważniejsze, dlatego że sprawniej potrafią dostrzec pozorne oczywistości przyjmowane bezrefleksyjnie przez badaczy. W nauce ogromną rolę odgrywa rzemieślnicza sprawność, a więc – by trzymać się wcześniejszego porównania – zdolność do usprawniania komunikacji na dotychczasowych szlakach myślowych. Nowe buduje się dopiero wtedy, kiedy stare się „zatykają” i uda się wykazać, że nowe rzeczywiście tę komunikację usprawnią. Filozof może więc wcześniej ostrzegać, że dotychczasowe koncepcje wyczerpują już swoją moc objaśniającą i trzeba szukać nowych. Wreszcie, po trzecie, najważniejsze, ale i najtrudniejsze do osiągnięcia, jako wyspecjalizowany w poszukiwaniu nieszablonych pomysłów może podrzucać je naukowcom. Aby przycią-



gnąć ich uwagę, powinien opanować przynajmniej podstawy ich dyscypliny. Oczywiście musi się liczyć z tym, że większość jego pomysłów okaże się nietrafna. Jednak to właśnie z takiej intelektualnej rozrzutności często biorą się rzeczy dla nauki bardzo cenne. To tak jak w naturze, gdzie zarodków jest mnóstwo, a tylko nieliczne potrafią przetrwać. Dla filozofów jest to może mało pocieszające, bo muszą się liczyć z tym, że większa część ich pracy wyląduje w koszu, ale ktoś musi podsuwać nauce osobliwe, niestandardowe idee. I tutaj filozofowie radzą sobie świetnie. Dobrym przykładem jest wspomniany już Dennett, którego pomysły zainspirowały prace między innymi z zakresu psychologii poznawczej i kognitywistyki.

Humanisci, a zwłaszcza filozofowie, często sprawiają wrażenie, że chcą zostać artystami. Pragną stworzyć wiekopomne dzieło, wykute w skale tak twardej, że bez użycia ładunków wybuchowych nie uda się go zniszczyć. Współcześni filozofowie wpatrują się z tęsknotą w wielkich myślicieli przeszłości, choć być może ponadczasowa filozofia nigdy nie istniała. To tylko historyczna iluzja, sen o potędze...

To jest napięcie wciąż obecne w filozofii. Kiedyś humanista pełnił funkcję strażnika dawniej wypracowanych idei, żyjąc w poczuciu misji, że musi je chronić przed niszczącą siłą plebsu. Ta rola strażnika wielkich dawnych idei jest trudna do pogodzenia z rolą twórcy idei nowych, z których większość skazana jest na unicestwienie.

To również kwestia odmiennego podejścia do własnej historii w wypadku humanistyki i przyrodoznawstwa. W filozofii jest to często stosunek wręcz nabożny, w naukach kognitywnych nikt się szczególnie tą sprawą nie przejmuje...

To prawda. Dopóki komputerowa metafora umysłu była poznawczo płodna, dopóty kognitywiści z niej korzystali. Gdy jednak okazało się, że nie można z niej już zbyt wiele nowego uzyskać,

bez większego żalu badacze się z nią rozstali. To pragmatyczne podejście jest jednym z warunków naukowego postępu. Co zatem, dzięki kognitywistyce, już wiemy na temat umysłu, czego dowiemy się niebawem, a czego nie dowiemy się nigdy?

Nie jest łatwo odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Głównie dlatego, że kiedy sądzimy, iż coś już wiemy, często bardzo szybko zmuszeni jesteśmy do rewidowania hipotez. Postaram się zatem ująć tę sprawę nieco inaczej. Otóż wiele wskazuje, że znaleźliśmy się obecnie w momencie, kiedy decyduje się sprawa dalszego rozwoju nauki o umyśle. Zdaliśmy sobie sprawę, że istnieje ogromny obszar ludzkiej aktywności, o którym do niedawna wiedzieliśmy skrajnie mało. To właśnie aktywność umysłowa. Zajmowała się nią do pewnego stopnia psychologia, lecz wiedza ta była skromna, gdyż pozbawiona wsparcia nauk przyrodniczych. Na szczęście stało się tak, że ci, którzy zajmują się umysłem, i badacze przyrodniczy wyszli sobie naprzeciw. To niezwykła sytuacja, bo nawet jeśli z obydwu stron pojawiają się pewne imperialne zakusy, to wiadomo, że będą się coraz silniej rozwijać interdyscyplinarne, hybrydowe obszary badań. Które z nich okażą się trwałe – czas pokaże. Nie ulega wątpliwości, że badania systemów percepcyjnych i systemów afektywnych rozwijają się wręcz niesamowicie. Nauka o widzeniu (ang. Vision Science), będąca w zasadzie całym zbiorem różnych dyscyplin, święci wielkie tryumfy, lecz jej rozwój daje wgląd w to, jak wielkie nakłady – ludzkie i finansowe – są potrzebne, aby zająć się bardziej złożonymi zjawiskami umysłowymi, na przykład wyobrażeniami. Krótko mówiąc, perspektywy są dobre, ale dalsze sukcesy będą wymagały kolosalnego wysiłku intelektualnego i finansowego. Nauce o umyśle potrzebny jest nowy Darwin, ale nie może ona czekać na niego z założonymi rękami. ●