

I

O racjonalności, umyśle i skryptyzmie

Wprowadzenie

Jeśli potrafisz uporać się z przeczytaniem tego, co napisane na tej lub jakiegokolwiek podobnej stronie tekstu drukowanego, czy to w języku angielskim, czy w jakimkolwiek innym, to, zdaniem wielu teoretyków, dowiodłeś *ipso facto* – jeśli zaistniałaby taka potrzeba – że posiadasz umysł piśmienny. Dla jeszcze większej liczby teoretyków byłby to dowód, że jesteś racjonalny, ponieważ tylko istota racjonalna mogłaby opanować operacje umysłowe potrzebne do lektury tekstu. Zakładany związek między piśmiennością a racjonalnością stanowi centrum rozważań niniejszej książki.

Dla niektórych jednak same wyrażenia „umysł piśmienny” czy „umysł racjonalny” domagają się pytań stanowiących sedno wszelkich tego typu rozważań. Czym jest umysł? Czy ludzie posiadają umysły? Są to problemy charakteryzujące się dużą ogólnością i złożonością i jako takie nie mogą być tu szczegółowo zbadane. Pomimo to czytelnik jakiegokolwiek książki dotyczącej pisma i racjonalności może rozsądnie oczekiwać jakiegoś wstępnego wyjaśnienia, co na temat umysłu przyjęte zostanie za pewnik. Zaś spełnienie tego obowiązku autora jest celem rozdziału wprowadzającego.

Sceptycyzm w kwestii umysłu

Istnienie umysłu było przedmiotem wątpliwości zarówno filozofów – z powodów teoretycznych, jak i neurologów – z powodów fizjologicznych. Według niektórych sceptyków mówienie o umyśle jest równie błędne co bałamutne, ponieważ, ich zdaniem, taki byt nie istnieje. Jego rzekome istnienie określono mianem „mitu”¹. Zdaniem innych, umysł faktycznie istnieje, jednak okazuje się tożsamy z mózgiem.

Ten sceptycyzm ma dwa podstawowe źródła. Są one odmiennie, lecz powiązane ze sobą. Pierwszym z nich jest patowa sytuacja, do której doszło w trakcie dyskusji na temat umysłu, zapoczątkowanej w wieku XVII przez Kartezjusza. Drugim zaś jest powszechne zastosowanie paradygmatu badań naukowych, w ramach którego rozważanie kwestii umysłu (jako czegoś odrębnego od mózgu) jest niestosowne.

Można badać teorie umysłu, cofając się dalej niż do Kartezjusza, jednak ze względu na nasze cele nie miałoby to większego sensu. Mówi się nieraz, że Platon był pierwszym filozofem, który nakreślił ostre rozróżnienie między umysłem a ciałem. Jest jednak wysoce niejasne, czy Platon lub też Grecy jego czasów dysponowali przeciwstawnymi kategoriami odpowiadającymi wyraźnie nowożytnej opozycji ciało – umysł. Tym, do czego greccy autorzy często się odwołują, jest *logos*; jedno z wielu użyć tego terminu tłumaczy się na język angielski jako „mowę” – i jako „rozum”². *Logos* jest pojmowany jako coś, czego nie posiadają zwierzęta (w przeciwieństwie do istot ludzkich), jest też często traktowany jako coś, czego brakuje barbarzyńcom (w przeciwieństwie do Greków). *Logos* objawia się także na wyższym poziomie porządku kosmicznego, gdzie jego obecność może być przypuszczalnie przypisana jedynie stwórcy wszechświata. Innym greckim kandydatem

¹ Zob. F. Kenyon, *The Myth of the Mind*, London 1941.

² Zob. F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York 1967, s. 110–112.

na umysł jest *nous*, lecz i on nie wywiązuje się z tego zadania. *Nous* – jak twierdził Anaksagoras – źródłowo porusza cały kosmos, to zaś wydaje się koncepcją daleką od nowożytnych teorii na temat funkcji umysłu³.

Według Kartezjusza umysł, który posiadają ludzie, jest szczególnym rodzajem substancji, radykalnie różnym od substancji obecnej w przedmiotach materialnych⁴. Podstawową własnością tych drugich jest rozciągłość w przestrzeni. Główną własnością umysłu jest natomiast myślenie: jest on „rzeczą myślącą”. Stawiając tę tezę, Kartezjusz stwarza przynajmniej dwa problemy. Po pierwsze, trzeba by wyjaśnić, co oznacza pojęcie substancji niematerialnej. Po drugie – jak te dwa niewspółmierne rodzaje substancji są w człowieku powiązane.

Kartezjańska dychotomia stworzyła ramy dla dalszej dyskusji na temat statusu umysłu. W dyskusji tej przyjęto ostatecznie wszystkie możliwe stanowiska, a nawet nadano im nazwy („teoria identyczności”, „interakcjonizm”, „monizm neutralny” etc.). Wszystkie jednak napotkały trudności, a żaden wyraźny konsens się nie pojawił. Jednym ze sposobów przecięcia tej dyskusji jest zakwestionowanie wyjściowej dychotomii. Odkąd ciało i jego mózg, w przeciwieństwie do umysłu, są widzialne, oraz odkąd na ogół łatwiej podważać istnienie tego, co niewidzialne, niż tego, co widzialne, mógł pojawić się sceptycyzm dotyczący umysłu.

Za drugie główne źródło współczesnego sceptycyzmu w kwestii umysłu uznać można behawioryzm w psychologii. J.B. Watson, jeden z ojców założycieli tego nurtu, wygłosił pamiętne stwierdzenie, że „to, co psycholodzy dotychczas nazywali myślą”, jest w rzeczywistości „niczym innym jak

³ Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska: studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa – Poznań 1999, s. 357–360.

⁴ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960.

mówieniem do siebie”⁵. Według Watsona „świadomość jest pojęciem niedefiniowalnym i niepotrzebnym”, a „wiara w istnienie świadomości sięga dawnych czasów zabobonów i magii”⁶. Samo to wyjaśnienie jest tylko przesunięciem problemu, skoro niejasne pozostaje, jak można mówić do siebie bez posiadania języka, w którym się mówi. Watson był więc zmuszony stworzyć teorię języka, która opisałaby jego nabywanie jako proces rozwoju „nawyków” werbalnych poprzez reakcje warunkowe. Podejście to zostało podchwycone przez językoznawców w czasie międzywojnia, a czołowym ich przedstawicielem był Leonard Bloomfield. Bloomfield odrzucił to, co nazwał „mentalizmem” w językoznawstwie, a w jego miejsce zaproponował wyjaśnienie znaczenia w oparciu jedynie o mechanizm bodźca i reakcji⁷.

Potoczne pojęcie umysłu

W odniesieniu do przedmiotu niniejszych dociekań, sceptycyzm w kwestii umysłu, pochodzący z obydwu wymienionych źródeł, można uznać za nieadekwatny. Metodologiczne skrupuły behawiorystów nie mają racji bytu, ponieważ celem tych rozważań nie jest ustanowienie „nauki” o ludzkim myśleniu, która naśladowałaby metody nauk przyrodniczych. Dyskusja filozoficzna wokół ciała/umysłu jest także chybiona, ponieważ to, czy popiera się jedno z kilku stanowisk czy też wszystkie odrzuca, jest nieistotne. Istotne jest to, że powinno istnieć jakieś wytłumaczenie zarówno dyskusji na temat umysłu, jak i własności, które zwyczajowo mu się przypisuje. Nietrudno je znaleźć. Chodzi tu o powszechnie odczuwaną potrzebę rozważania codziennych aspektów ludzkiego

⁵ J.B. Watson, *Behawioryzm*, [w:] *Behawioryzm oraz Psychologia, jak ją widzi behawiorysta*, tłum. E. Klimas-Kuchta, J. Siuta, Warszawa 1990, s. 329.

⁶ Tamże, s. 40.

⁷ L. Bloomfield, *Language*, London 1935.

doświadczenia, których nie można ująć w jakichkolwiek innych wynalezionych dotychczas kategoriach.

Jan Kowalski nie potrzebuje uzasadnienia ani dla przekonania, że czasem myśli, ani dla przekonania, że czasem jest głodny. Ponadto, gdy opisuje własne myśli, musi to robić, używając terminów odwołujących do umysłu (takich jak „pojęcie”, „przekonanie”, „rozum”, „wniosek”, „przeświadczenie” etc.), ponieważ nie istnieją kategorie fizyczne i fizjologiczne, w których można by je opisać. Pytając innych ludzi, co myślał, Jan Kowalski nie pyta o opis bieżącego stanu ich ciała lub umysłu. A kiedy mówi on – co nieraz może czynić – o „zapisaniu swych myśli na papierze”, nie należy się spodziewać, że zwróci szczególną uwagę na pedanta, który narzeka, że to, co pojawia się na papierze, to nie jego myśli, lecz jedynie zapisane słowa.

Niektórzy filozofowie poparliby to bezceremonialne podejście Jana Kowalskiego do kwestii umysłu. Thomas Reid stwierdza, że choć „logiczne wyjaśnienie” słowa „umysł” jest niemożliwe, to jednak dobrze wiemy, czym on jest. „Jesteśmy świadomi, że myślimy, a także, że posiadamy wiele myśli różnego rodzaju. Stanowi to podstawę, w oparciu o którą przyjmujemy, że istnieje w człowieku umysł, «który myśli, pamięta, rozumuje, chce»”⁸. Aby jednak rozjaśnić tezę stanowiącą ewentualne źródło nieporozumień, można równie dobrze stwierdzić, że choć podejście Kowalskiego daje się opisać jako „zdroworozsądkowe”, nie chodzi tu o stanowisko filozoficzne w rodzaju tego, któremu hołdował Reid, G.E. Moore czy którykolwiek spośród „filozofów zdrowego rozsądku”. Gdyby o nie chodziło, wówczas faktycznie wymagałoby ono wsparcia argumentacją epistemologiczną. Nie proponuję dostarczenia takich argumentów, ponieważ w tej książce nie chodzi o mentalizm w zaprezentowanym wyżej stylu.

Opowiadam się więc za tym, by dalsze powszechne użycia niektórych znanych pojęć – w tym pojęcia umysłu – uza-

⁸ T. Reid, *Inquiry and Essays*, Indianapolis 1983, s. 132–133.

sadniać kryterium czysto językowym. Aby postawić tę tezę nieco inaczej: doświadczenie i spostrzeżenia Kowalskiego są podstawą tego, co jeden z oksfordzkich filozofów określił niegdyś mianem „naszego potocznego pojęcia umysłu”⁹, zaś terminologia używana w tej książce do rozważania kwestii umysłu mogłaby być określona jako „potoczne mówienie o umyśle”. Potoczne pojęcie umysłu wydaje się niezbędne do zajmowania się rozległymi obszarami naszego codziennego życia. Automatyczne odrzucenie go jako błędnego lub rezygnacja z mówienia o umyśle na rzecz wyższej postaci dyskursu naukowego, który mógłby lub powinien je zastąpić, jest w najlepszym wypadku jałowe, a w najgorszym – aroganckie.

Nasze potoczne pojęcie umysłu nie obliguje nas do przyjęcia wszystkich, dalekich od potoczności tez na temat umysłu, formułowanych przez psychologów. Nie dostarcza ono automatycznego uprawomocnienia dla id, superego, archetypu czy innych tego rodzaju konstruktów. Nie musi też koniecznie prowadzić do akceptacji tego typu pojęć. Przeciwnie, stanowić będzie solidne, choć elastyczne, zabezpieczenie przed przyjmowaniem wszelkich kolidujących ze zdrowym rozsądkiem twierdzeń na temat zdarzeń umysłowych. Tak więc, przykładowo, opierając się na potocznym pojęciu umysłu, jestem równie nieskłonny przypuszczać, że jakiś homunkulus znajdujący się w mojej głowie za mnie myśli, jak traktować poważnie stwierdzenie, że taki homunkulus jest w moim żołądku i żąda jedzenia, gdy jestem głodny. Podobnie, jestem niechętny teoretykom tak zwanego „poznania rozproszonego”, gdy twierdzą oni, że mój kieszonkowy kalkulator jest w rzeczywistości przenośną ekstensją mojego umysłu, która może wykonać za mnie część mego myślenia. Obecna moda intelektualna na opis umysłu jako „rozproszonego” wydaje mi się w najlep-

⁹ Zob. S. Hampshire, *Critical Review of The Concept of Mind*, [w:] Ryle, eds O.P. Wood, G. Pitcher, London 1971, s. 20.

szym wypadku zwodniczą synekdochą¹⁰, a w najgorszym – błędem kategoryjnym¹¹. W równie małym stopniu zgadzam się z przekonaniem, że mój mózg jest komputerem lub też go zawiera, a jego działania są efektem oprogramowania. W tej kwestii zgadzam się z wnioskami tych, którzy twierdzą, że metafora komputerowa w „naukach kognitywnych” jest wysoce myląca (na przykład Searle¹²) i że myślenie o sobie jako programie komputerowym jest po prostu „niespójne” (Bennett i Hacker¹³).

Potoczne pojęcie umysłu, jakie chciałbym tu rozwinąć, może więc pełnić rolę skutecznej profilaktyki przeciwko różnego rodzaju pretensjonalnym bzdurom. Daje ono możliwość uporania się z wszystkimi poruszonymi w tej książce problemami dotyczącymi pisma. Jednocześnie posiada tę zaletę, że pozwala na rozważenie wielu innych rzeczy, których uwzględnienie uznajemy za konieczne, aby wyjaśnić świat, w którym żyjemy. Pytanie, czy mamy rację, sądząc, że posiadamy umysły, jest złym punktem wyjścia. Nie mamy innego wyboru niż rozpoznawać własne czynności umysłowe. Uznanie, że jest to w jakiś sposób wątpliwe, iluzoryczne lub wymaga wsparcia świadectwa naukowego, jest wyrazem zamętu filozoficznego. Jest ono spowodowane próbą dekontekstualizacji pewnych codziennych sposobów mówienia o umyśle i traktowania ich tak, jakby należały one do całkiem odmiennej dziedziny dyskursu.

Otóż przyjęcie potocznego sposobu mówienia o umyśle nie obliguje nikogo ani do zajmowania stanowiska w kwestii pisma *per se*, ani, z pewnością, do jakichkolwiek założeń na

¹⁰ Zob. C. Renfrew, *Prehistory. The Making of the Human Mind*, London 2007.

¹¹ Zob. J. Sutton, *Representation, Levels, and Context in Integrational Linguistics and Distributed Cognition*, „Language Sciences” 2004, nr 26, s. 503–524.

¹² J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1999.

¹³ M.R. Bennett, P.M. Hacker, *Philosophical Foundation of Neuroscience*, Oxford 2003, s. 432.

temat relacji między słowem mówionym a pisanim. Uznaje wyrażenie „umysł piśmienny” za użyteczne przede wszystkim dlatego, że unika ono konieczności ciągłego powtarzania nudnych wyjaśnień na temat tego, co można uznać za oczywiste w kwestii form komunikacji charakterystycznych dla społeczeństwa piśmiennego.

Umysł zbiorowy

Jednakże odpowiedź ta – ktoś mi z pewnością zarzuci – dotyczy jedynie umysłu jednostki. Kwestią bardziej dyskusyjną jest przejście od mówienia o umysłach pojedynczych ludzi do rozważania umysłu zbiorowości. Czyż nie to właśnie zdarza się często w toku rozważań na temat „umysłu piśmiennego”? Jan Kowalski czuje tu, że popada w tarapaty.

Umysły zbiorowe są kłopotliwe, ponieważ wydaje się, że nie istnieje miejsce (inne niż poszczególne umysły pojedynczych członków danej społeczności), w którym mogłyby się one znajdować. Napotykamy tu na trudność natury bardziej ogólnej, dotyczącą oceny lub charakterystyki społeczności, zwłaszcza dużej, w której dokładne sprawdzenie, w jakiej relacji pozostaje pojedyncza jednostka do przedstawionego opisu, jest praktycznie niemożliwe.

Tak więc gdy Allan Bloom mówi o amerykańskim „umysłem zamkniętym”, wystawia się tym samym na zarzut, że jest to nedorzeczne uogólnienie, ponieważ nie istnieje coś takiego jak umysł Amerykanów. Bloom wydaje się gotowy przyznać, że różne inne narody posiadają swoiste, charakterystyczne dla nich umysły. Przykładowo, mówi on o Francuzach, że:

Każdy Francuz rodzi się, bądź też staje się w młodym wieku wyznawcą Kartezjusza bądź Pascala. [...] Kartezjusz i Pascal są pisarzami narodowymi, którzy informują Francuzów, jakie są alternatywy, jak również dostarczają szczególnego i fascynującego spojrzenia na odwieczne problemy życia. Tkają osnowę dusz. [...]

Nie chodzi o to, że Kartezjusz i Pascal stanowią dla Francuzów źródła zasad, lecz że podsuwają pewien wzorzec umysłowości¹⁴.

Bloom z pewnością nie zaprzeczyłby, że można znaleźć Francuzów, którzy nigdy nie słyszeli ani o Kartezjuszu, ani o Pascalu. Pomimo tego mógłby się bronić, stwierdzając, że Kartezjusz i Pascal reprezentują dwa odmienne, rozpoznawalne w wielu poszczególnych przypadkach sposoby myślenia Francuzów. Różnica między nimi polega na gotowości do przyjmowania niektórych założeń i odrzucania innych, do zastanawiania się nad takimi a nie innymi zagadnieniami, do godzenia się na odmienne priorytety i tak dalej. Jeśli to wszystko ma na myśli Bloom, to mieści się to dobrze w granicach dopuszczanych przez nasze potoczne pojęcie umysłu (nawet jeśli retoryczne ozdobniki na temat „tkania osnowy dusz” mogą się wydać ekstrawaganckie). Aby pójść w tym kierunku za Bloomem, nie trzeba jednak wyrokować na temat tego, czy to, co twierdzi on na temat Francuzów, jest adekwatne, zwodnicze, upraszczające etc. Na ten temat musimy wyrobić sobie własne zdanie.

Tak więc do czego dokładnie upoważnia nas potoczne mówienie o umyśle w przypadku rozpoznawania i charakteryzowania umysłów zbiorowych? I czy jest ono w tym przypadku uprawnione? Właśnie w celu uporania się z tymi problemami Durkheim stworzył swoją teorię „kolektywnych reprezentacji”. Chcąc stworzyć podstawy metody socjologicznej, zane-gował on możliwość redukcji społeczeństwa do zbioru jego poszczególnych członków.

Rzecz w tym, że całość nie jest tożsama z sumą swych części; jest ona czymś innym i jej właściwości różnią się od właściwości części, z jakich się ona składa¹⁵.

¹⁴ A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 57.

¹⁵ E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Warszawa 2000, s. 141.

Stojąca za tym posunięciem strategia musiała z miejsca zdyskwalifikować możliwość świadectwa falsyfikującego, opartego na badaniu pojedynczych przypadków. Durkheim podkreślał, że „nie może być społeczeństwa, w którym jednostki nie różniłyby się mniej lub bardziej od typu zbiorowego”¹⁶. Przyczyną było to, że „bezpośrednie środowisko fizyczne, w jakim każdy z nas się znajduje, dziedziczność, wpływy społeczne, jakim ulegamy, są różne w wypadku każdej jednostki, przez co świadomości jednostek są także zróżnicowane”¹⁷.

Ponadto Durkheim twierdził, że każda jednostka jest kształtowana przez społeczeństwo. Prawa społeczne muszą być przestrzegane. Społeczne wzorce postępowania są przedmiotem nauki bądź poprzez naśladowanie, bądź poprzez otwarcie wyrażone wskazówki. Temu przymusowi poddaje się jednostkę od chwili narodzin.

Kiedy wypełniam swoje zadanie brata, małżonka czy obywatela, kiedy wywiązuję się z podjętych zobowiązań – dopełniam obowiązków, które zostały wyznaczone niezależnie ode mnie i moich czynów w prawie i obyczajach [...], System znaków, jakim posługuję się, aby wyrazić swe myśli; system monetarny, z jakiego korzystam, aby płacić swe długi; środki kredytu, jakich używam w swoich stosunkach handlowych; praktyki, jakich trzymam się przy wykonywaniu zawodu itd., itd. – funkcjonują niezależnie od użytku, jaki ja z nich robię. Jakiegokolwiek członka społeczeństwa weźmiemy pod uwagę, o każdym będzie można powtórzyć to samo. Oto więc sposoby działania, myślenia i odczuwania, posiadające tę godną uwagi właściwość egzystowania na zewnątrz świadomości indywidualnych¹⁸.

Przymus nakładany w ten sposób na jednostkę – twierdzi Durkheim – „będąc jedynie pośrednim, okazuje się nie mniej skuteczny”¹⁹:

¹⁶ Tamże, s. 104.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 28.

¹⁹ Tamże, s. 29.