

Roman Godlewski
Bydgoszcz

O zmyśle rzekomo wewnętrznym

W pracy tej przypominamy tezę, iż to, co nazywamy zmysłem wewnętrznym, organ introspekcji, to, co dostarcza nam najbardziej intymnych ukrytych przed innymi danych o naszych emocjach, najskrytszych myślach, marzeniach czy wyobrażeniach, w istocie jest takim samym zmysłem (lub grupą zmysłów), jak wszystkie inne, cechuje się przy tym nader niewyraźną informacją przedmiotową, podobnie jak węch czy smak. Dla tezy tej podajemy nowe uzasadnienie. Rozważania prowadzić będziemy na podstawie radykalnego modelu percepcyjnego jednostek, które nazywamy „mózgowidami”. Model ten jako wartościowy eksperyment myślowy stanowi wartość samą w sobie i może być podstawą do prowadzenia wielu innych refleksji.

Konsekwencją omawianej tezy jest oddalenie wszelkich przekonań o tym, że umysły innych osób są w mniej lub bardziej tajemniczy sposób dla nas zasadniczo niepoznawalne, skryte za barierą subiektywności. Przy okazji obalone zostaje twierdzenie, iż fizyczny opis mózgu z konieczności zatracać musi intencjonalny charakter aktów umysłu, a także omówiona zostaje teza, iż świadomość ludzka ma charakter zasadniczo nie tyle materialny co matematyczny czy też może informatyczny, a także teza, iż umysł ludzki jest podzielny i nieustannie zmienny, a w każdym chwilowym wydaniu beczasowy, co może być punktem wyjścia do pewnej koncepcji nieśmiertelności.

Poznawalność samego siebie

Konstrukcja „mózgowidów” pozwala na pokonanie wszelkich znanych trudności technicznych i obdarza tak pojęte istoty zdolnością pełnej wiedzy o stanie

własnego ciała. Mają one na bieżąco pełną percepcję w odniesieniu do każdego atomu wchodzącego w skład ich ciała (w tym rzecz jasna mózgu), a także w skład samego aparatu percepcyjnego, który tę wiedzę dostarcza. Ponadto mózgowidzi mają pełną wiedzę przyczynową (czy to wrodzoną czy nabytą) o zjawiskach zachodzących w ich ciałach, wiedzą, co się tam tak naprawdę dzieje, jakie są tego przyczyny i jakie będą skutki. Potrafią zatem złożyć niesłychany ogrom wiadomości o pojedynczych atomach w wiedzę o większych całościach i procesach makroskopowych.

Jasne jest, że aparat zmysłowy, który by mózgowidom to umożliwił, nie różniłby się co do istoty i statusu ontologicznego czy też epistemologicznego od tego, co nazywamy „zmysłami zewnętrznymi” takimi, jak oczy, uszy czy zmysł równowagi. Istoty ludzkie jako mózgowidy, wszystko, całe swoje ciało, widziałyby, w sposób przedmiotowy, jasno i wyraźnie. Jasne jest również, że istoty takie, pominiawszy trudności techniczne (ewolucyjne, biologiczne, o ile nie byłyby sztuczne) i być może fizyczne (być może fizycznie niemożliwe jest zapisanie informacji o wszystkich atomach danego układu w tym samym układzie), logicznie biorąc, są możliwe, zatem nasz model może posłużyć do zbadania pojęć, którymi posługujemy się do opisanego naszej ludzkiej kondycji.

Wyobraźmy sobie dalej początkowo, że istoty te prócz tych nadzwyczajnych zdolności nie różnią się zasadniczo od ludzi. Zatem prócz owego superzmysłu mają cały zwyczajny dla nas świat doznań zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Stawiamy teraz pytanie, czy owe zwyczajne ludzkie doznania dostarczają mózgowidom jakichkolwiek informacji, których oni nie posiadaliby już za pośrednictwem superzmysłu? Odpowiedź brzmi nie. Mającemu superzmysł zwykła percepcja i doznania wewnętrzne nie są już do niczego potrzebne, gdyż dostarczają one wiadomości o tych samych zjawiskach, które on już zna, ale w sposób o wiele mniej wyraźny i jednoznaczny. Dotyczy to również zmysłu wewnętrznego i nie ma od tego odwrotu. Nasze stany mentalne rodzą się w mózgu i ten, kto będzie miał o mózgu pełną wiedzę, będzie wiedział z konieczności wszystko to, co nasze doznania wewnętrzne w sobie zawierają. Ludzki aparat poznawczy stałby się mózgowidom całkowicie zbędny. Dlatego też ostatecznie przyjmijmy, że mózgowidzi są pozbawieni ludzkich doznań.

Ktoś mógłby rzec, że w zasadzie przystaje na taką tezę, jednak może ona obowiązywać jedynie w odniesieniu do samego aparatu poznawczego, czyli pozyskiwania wiadomości o świecie. Czym innym zaś jest aparat motywacyjny, którego doznajemy poprzez emocje. Pozbawiony doznań emocji, a ograniczony wyłącznie do wszystkowidzącego oka, mózgowid straciłby możliwość podejmowania jakichkolwiek decyzji. Sama wiedza o tym, że ośrodek głodu czy żalu, jest wzbudzony do niczego jeszcze nie motywuje. Tak samo jak nie motywuje nas wiedza o tym, że ktoś inny ma wzbudzony któryś z ośrodków emocji. Motywacja musi bezpośrednio działać na umysł i nie polega to na wiedzy, ale właśnie na pobudzaniu do działania.

Zastrzeżenie to, a jego ostatnie zdanie w szczególności byłoby błędne. Różne przykłady (od analiz Freuda [5], sytuacje typu „nie wiem, dlaczego to zrobiłem, co mnie podkusiło”, poprzez stany upojenia, aż po działania w sytuacjach ekstremalnych) pokazują, że emocje pobudzają nas do działania niezależnie od tego, czy ich świadomie doznajemy. To nie doznania emocji pobudzają do działania, ale same emocje, dlatego też ingerencja w same doznania, a wszak tylko tym mózgowidzi różni się od nas, niczego pod względem ulegania uczuciom nie zmienia. Mózgowid, dysponując jedynie doskonałą wiedzę o stanie swojego mózgu i sposobie, w jaki jest pobudzany do działania, pozbawiony zaś w ogóle wszelkich naszych ludzkich doznań, motywowany byłby do określonych zachowań tak samo jak my.

Pewien wyłom w tym obrazie zdaje się stanowić dążenie do przyjemności, skoro przyjemność (a negatywnie przykrość) motywuje właśnie przez swoistą treść doznania, pobudza podmiot do działań mających na celu uzyskanie właśnie określonych przeżyć. Wyłom to jednak pozorny, gdyż przyjemności i cierpienia mózgowida zdefiniowane byłyby w kategoriach jego wiedzy atomowej, czyli w ramach superzmysłu. Żadne dodatkowe doznania nie byłyby mu, by kierować się przyjemnością, potrzebne.

Przeprowadzony eksperyment myślowy pokazuje, że skoro doznania zmysłu wewnętrznego można zastąpić z nadatkiem przez superzmysł mózgowidów, to zmysł wewnętrzny nie może pełnić żadnej funkcji wykraczającej poza funkcję superzmysłu. Ostatecznie zatem okazuje się on grupą aparatów percepcyjnych informujących nas o pracy naszego mózgu, czyni to jednak w sposób dalece niedoskonały, tak dalece, że można nawet nie zorientować się, że chodzi o mózg. Umiejscawianie przeżyć wewnętrznych przez różne kultury w takich miejscach jak serce, żołądek czy wątroba, dobitnie świadczy o tym, jak łatwo tu o pomyłkę. Podobnie jak węch, przynosi informacje, ale nie wiadomo skąd.

Kant [7] przekonany, że zmysł zewnętrzny ukazuje nam wyłącznie cielesność, nie wziął pod uwagę, że wyłożona przez niego pojęciowa maszyna intelektu musi mieć gdzie pracować, musi pracować w realnej, materialnej maszynie przetwarzającej dane, a jest nią mózg. Dlatego to teoria intelektu jest w istocie teorią (idealizacją) pracy mózgu. Zmysł wewnętrzny zaś informuje nas o jego pracy. Podział na to, co zewnętrzne i wewnętrzne był czysto arbitralny, choć miał intuicyjne podstawy fenomenologiczno-anatomiczne.

Całe dzieło Kanta przenika niezachwiane przekonanie, że psychika jest całkowicie niedostępna poznaniu przez zmysły zewnętrzne, a przez to jest w ogóle niematerialna i niepodległa żadnym prawom przyrody. Zaowocowało to m.in. z gruntu irracjonalną koncepcją wolności (wedle słów Kanta niepojmowalną [9, s. 459 n] [8, s. 116, 120]), gdyż pojmować możemy tylko to, co dane poprzez intelekt, ten zaś dotyczy tylko zmysłu zewnętrznego. W pewnym sensie behawioryści mieli pogląd podobny do Kantowskiego, skoro utrzymywali, że introspekcja nie nadaje się do rzetelnej naukowej analizy.

Behawioryści [14] (w tym Ryle [13]) jednak zapoznali z kolei fakt, że w zasadzie nic nie stoi na przeszkodzie, by rozważyć hipotezę, zgodnie, którą nasza percepcja nie ogranicza się wyłącznie do tego, co na zewnątrz mózgu, ale może dotyczyć również tego, co wewnątrz, a nasze doznania życia wewnętrznego są w istocie tego dowodem. Były wszak rozmaite wskazówki świadczące o tym, że percepcja dotyczy nie tylko tego, co na zewnątrz ciała; wskazówki takie jak ból czy inne doznania płynące przykładowo z żołądka; skoro zaś z żołądka, to dlaczego nie z wnętrza mózgu?

Warto zwrócić też uwagę na badania, które pokazały, że czytanie po cichu i myślenie słowami często jest cichym mówieniem w o tyle dosłownym sensie, że dochodzi w jego trakcie do mikropobudzeń mięśni aparatu artykulacyjnego, na tyle jednak niewielkich, że do żadnych poruszeń nie dochodzi. Można by zatem rozpatrywać świadomość własnych myśli czynionych słowami jako czuciowe percypowanie tych mikroporuszeń w analogii do słyszenia własnego głosu. Oczywiście można by również rozważyć hipotezę zgodnie, z którą sygnał rozkazowy biegnący do aparatu artykulacyjnego przechwycony jest przez percepcję znacznie wcześniej, już w mózgu, może nawet w miejscu wydawania polecenia.

Ryle z humorem podchodzi do zwrotów typu „słyszę w głowie chwytną melodyjkę” [13, s. 36], twierdząc, że przecież lekarz, przyłożywszy stetoskop, niczego by tam nie usłyszał. Ma oczywiście rację, że jest to metafora. Porównanie do słyszenia nie musi jednak być aż tak niefrasobliwe, jak jemu się wydaje. Przecież po opuszczeniu ucha sygnał percepcyjny zamienia się na impulsy nerwowe. W nich lekarz również nie usłyszałby dźwięku. Z prostego powodu, impuls dźwiękowy został zamieniony na postać niedźwiękową. Dlaczego miałoby być niemożliwe, by w mózgu istniał (powiązany z pamięcią i wyobraźnią) generator impulsów nerwowych analogicznych do impulsów nerwowych płynących z ucha i trafiających w to samo lub zbliżone miejsce? Analogicznie mogłoby wyglądać widzenie oczami pamięci czy wyobraźni. To, że pole wyobraźni wzrokowej pokrywa się z polem widzenia (tak samo zresztą jest z wyobraźnią słuchową) – musimy więc zamknąć oczy, by lepiej widzieć to, co wyobrażone – dodatkowo poświadczą fakt, że mamy tu do czynienia z sygnałami analogicznymi do tych, które płyną z oczu, biegnącymi w to samo miejsce w mózgu.

Za późną, czy wręcz epigońską postać behawioryzmu, pomieszanego być może z kantyzmem, można uznać poglądy w kwestii problemu psychofizycznego przedstawiane przez Davidsona. Ulega on już naporowi nauk o mózgu i uznaje z konieczności, że wykryły on sporo korelacji między naszymi przeżyciami psychicznymi a zdarzeniami mózgowymi [3, s. 286]. Twierdzi jednak, że mamy tu do czynienia z dwoma sposobami mówienia o niewspółmiernych schematach pojęciowych, co oznacza, że niemożliwe jest stworzenie rzetelnego podręcznika przekładu zdań psychologicznych na neurologiczne [2, s. 188], takiego, który umożliwiłaby przykład zdań typu „Właśnie przypomniałem sobie, że miałem iść do Agaty” na adekwatny opis zdarzenia w mózgu mówiącego. Twierdzi on,

że możliwe jest zebranie danych poświadczających istnienie pewnych korelacji, ale nie będą one miały charakteru praw, ale jedynie przypadkowych zbieżności, będą tzw. generalizacjami [2, s. 178]. Poglądy te kulminuje koncepcja monizmu anomalnego. Zgodnie z nią relacje, które zachodzą między światem psychiki a światem materii, nie mają charakteru nomologicznego. Umysł i mózg są jednym i tym samym przedmiotem rozmaicie opisywanym, opisy te jednak nie są nomologicznie przekładalne [2, s. 176]. Nie wyklucza to jednak tego, by można było mówić, że określone działania, np. poruszenie ręką, jest wynikiem postanowienia. Relacja przyczynowa zachodzi, ale nie na mocy prawa, ma ona charakter anomalny. W szczególności nie stosuje się do umysłu kategoria przyczynowości, gdyż należy ona do języka fizykalnego (por. Kant), a przez to, nie da się zbudować kauzalnej teorii życia psychicznego [2, s. 165 n].

Rzec można, że Davidson usiłuje ratować co się da, musiałby jednak ulec wobec szalejącego naporu doniesień neurologii i nauk pokrewnych. Każdy nawet najdrobniejszy niuans naszych nawet najintymniejszych doznań okazuje się mieć swój odpowiednik w procesach mózgowych. Najtrudniejsze do wyobrażenia wydaje się sprowadzenie do opisu fizykalnego tego, co w psychice intencjonalne: wyobrażenia sobie, myślenia o czymś, pragnienia czegoś, postanawiania. Wydaje się, że w opisie czysto materialistycznym zdarzenia mózgowego, nawet jeśli w opisie tym myśl o Agacie różniła się będzie od myśli o Katarzynie, aspekt intencjonalny musi nieodwracalnie zaginać.

Spostrzeżenie to stanowi zapewne ostateczne *residuum* przekonania o niesprowadzalności świadomości i psychiki do materii. Jest ono w pewnym sensie słuszne. Słuszne jest o tyle, że z pewnego punktu widzenia, fizykalny opis zdarzenia mózgowego będącego myśleniem o Katarzynie, nie zawiera żadnego odniesienia do Katarzyny, gdyż polega jedynie na przedstawieniu ustawicznie zmieniającej się sieci neuronowej, w której takie, a nie inne elementy są pobudzone i w taki, a nie inny sposób na siebie oddziałują. Z innego punktu widzenia jest to jednak zarzut błędny. Postawić można bowiem pytanie, czy ów intencjonalny aspekt w ogóle posiadany jest przez cokolwiek.

Jak to, zaprotestuje ktoś, a myśli i wyobrażenia? Zatrzymajmy się przez chwilę w tym punkcie. Weźmy fotografię przedstawiającą Katarzynę. Pytanie: czy fizykalny opis fotografii sprawia, że przestaje ona przedstawiać Katarzynę? Dokładnie to samo powiedzieć możemy o obrazie Katarzyny na siatkówce oka, obrazie powstałym w korze wzrokowej i obrazie Katarzyny przeniesionej dalej do dowolnego innego punktu mózgu, z pamięcią włącznie, z której potem może być przywoływany. Obraz Katarzyny nigdy nie staje się dopiero czy bardziej intencjonalny i nie zaczyna jej przedstawiać dopiero po wejściu w nieodgadnione czeluści mózgu, ale przedstawia ją od razu i cały czas mimo licznych transformacji tak samo. Podobnie przedstawia ją plik z tym zdjęciem zakodowany w pamięci komputera w formacie JPG. Dlatego też fizykalny opis wyobrażenia Katarzyny nie ztraca nic ze swej intencjonalności. W opisie tym jest ono równie intencjonalne,

jak w każdym innym. Intencjonalność zawarta jest bowiem w umyśle patrzącego, a nie w przedstawiającym przedmiocie.

Tę samą procedurę myślową można wykonać względem napisanego na kartce zdania. Jego sens i intencjonalna treść nie traci nic, gdy opisujemy daną kartkę fizykalnie albo sfotografujemy w formacie JPG. To samo dotyczy zdań mówionych. Dlatego też teza, iż fizykalny opis procesów myślowych zatracą ich intencjonalny charakter jest bezpodstawna. Procesy te nie istnieją w mózgu ani nigdzie w sposób bardziej intencjonalny, jak zdanie napisane na kartce, a nikt nie zaprzeczy przecież, że jeśli zdanie jest zrozumiałe, zawiera swoją treść równie dobrze, jak nasza myśl. Uwagi te oznaczają jednoznacznie, że opis fizykalny nie prowadzi do utraty intencjonalnego aspektu aktów umysłu.

Wywód ten wydawać się może czystą sofistyką. Przecież sama zapisana kartka nie jest umysłem, a umysł nie składa się z kartek i nie jest książką, istotą umysłu jest rozumienie tego, co napisane i pomyślane. Intencjonalność jest zawarta właśnie w rozumieniu, a nie w samym napisie czy myśli. Jeśli powiem sobie w myślach słowa których nie rozumiem, nie będzie w tym żadnej intencjonalności. To właśnie rozumienie zostanie zatracone przy przejściu do opisu fizykalnego.

Zarzut ten jest może i zrozumiały, ale również błędny, błędny zaś dlatego, że można rzec niesprawiedliwy. Przypomina on pragnienie, by jednocześnie zjeść ciastko i zachować je w dłoni. Czego tu się bowiem żąda? Tego, by mieć napis wraz jego rozumieniem, gdy tymczasem są to rzeczy od siebie odrębne. W dodatku nie tego przecież poszukiwaliśmy na początku rozważań. Nie poszukiwaliśmy opisu fizykalnego wraz z jego rozumieniem, ale jedynie opisu fizykalnego, który, jak dobry opis, ma być jedynie zrozumiały – własnego rozumienia zawierać zaś przecież nie musi. Nie zawiera go wszak również opis psychologiczny i ten bowiem może być jedynie zrozumiały, i nie zawiera w sobie więcej rozumienia niż każdy inny opis. Gdy formułujemy myśl w rodzaju „Właśnie przypomniałem sobie, że miałem iść do Agaty”, zawarcie w nim zdania obocznego nie przyciąga w żaden mistyczny sposób żadnej magicznej funkcji rozumienia, ale pod względem zawartości intencjonalności i rozumienia nie różni się niczym innym od każdego innego opisu.

Wniosek brzmi, iż opis fizykalny zdarzeń mózgowych jest pod względem intencjonalności równie adekwatny jak jego odpowiednik w języku psychologicznym. Ów drugi dotyczy dokładnie takich samych zdarzeń, ale czyni to w sposób niedokładny i nieraz niekonsekwentny tak samo, jak każdy inny opis dokonywany w kategoriach zmysłowych. Wszak opis widzianych przedmiotów również różni się od ich opisu fizykalnego, a nikt nie kwestionuje tego, że opis wizualny widzianego jabłka odnosi się do przedmiotu fizycznego, a każdy niuans naszej wzrokowej percepcji może zostać wyjaśniony przez fizyczne własności jabłka, światła i naszego aparatu percepcyjnego.

Podobna odpowiedź spotka również zarzut następujący. Myśli są czymś innym niż zdania na kartce dlatego, że nie podlegają całej niedookreśloności inter-

pretacji znanej zarówno z analiz amerykańskich filozofów języka, jak Quine [12] czy Davidson [4], ale także przykładowo z prac Gadamera [6]. Myśli są wytworem umysłu od razu zrozumiałym i nie podlegają procesowi interpretacji narażonemu na błędy czy niejednoznaczność. Myśląc wiemy, co myślimy. Odpowiadamy, iż nie ma żadnych powodów, by sądzić, że mózgowid nie wiedziałby, co myśli. Z jednej strony miałby pełny percepcyjny opis zdarzeń w swoim mózgu odpowiadający za proces danej myśli przekładalny na opis fizyczny (w tej kwestii chyba panuje zgoda, że opis w kategoriach zmysłów zewnętrznych jest przekładalny na kategorie materialne), z drugiej strony przecież nie zatraciłby zdolności do rozumienia. Rozumienie nie jest bowiem doznaniem, ale aktem. Nie widać żadnego powodu, by w mózgu mózgowida, rozumienie miało się odbywać zasadniczo inaczej, niż u nas. Możemy się oczywiście dowiedzieć o tym, że rozumiemy, rozumienia doznając, mózgowid jednak właściwego nam poczucia rozumienia nie potrzebowałby, gdyż i tak dobrze wiedziałby, że daną rzecz rozumie, widząc pracę swego mózgu.

Czyżby? Przecież ostatecznie własne myśli nie różniłyby się dla mózgowida od napisów na kartkach, skoro odczytywałby on je zmysłem zewnętrznym. Musiałby on w rozumieniu samego siebie być o wiele bardziej zagubiony niż my, gdyż nasz związek z własnymi myślami jest o wiele bardziej intymny, niż z notatkami. Ostatnie porównanie pokazuje, że zarzut ten jest niewłaściwy. Nasze własne notatki są dla nas równie zrozumiałe i nienarażone na żadną różnię, koło hermeneutyczne, czy relatywność ontologiczną dopóki pamiętamy, co mieliśmy na myśli, gdy je zapisywaliśmy. Tekstem czy komunikatem, który dopiero trzeba zinterpretować, aby go zrozumieć, stają się dopiero wtedy, gdy uleci nam z pamięci myśl, która przyświecała ich sporządzeniu. Czasem udaje się ją z powrotem przywołać, przypomnieć sobie, jak daną rzecz pisaliśmy, a czasem jest ona całkiem stracona i nasz własny tekst staje się dla nas całkiem obcy i równy pod tym względem wytworom każdej innej osoby, nawet jeśli duża doza wiedzy o nas samych nieco ułatwia właściwe odczytanie.

Przykład notatek znajduje dokładne odzwierciedlenie w doświadczeniu wewnętrznym. Stare myśli, jeśli zapamiętane, mogą sprawić nie lada kłopot, o co nam wówczas chodziło? Myślenie nie różni się zasadniczo od pisania bezpośrednio, co się myśli albo od mówienia i nagrywania tego na dyktafon. Myśli zapisane lub nagrane przed chwilą są dla nas jasne i wyraźne, im zaś rejestracja nastąpiła dawniej, tym z ich zrozumiałością coraz gorzej. Nie widać żadnego powodu, by mózgowid miał być jakoś szczególnie upośledzony pod tym względem i zagubiony.

Oczywiście, zwolennik niematerialnego pojmowania umysłu nie podda się tak łatwo. Do pewnego stopnia zresztą, jak się za chwilę okaże słusznie. Kolejno zgłosić może zastrzeżenie następujące. Materialna budowa mózgu, a w szczególności to, że zbudowany jest z neuronów, nie ma z punktu widzenia psychologii znaczenia. W umyśle ważny jest sposób funkcjonowania, a nie jego materialne wykonanie. Nawet jeśli praca umysłu zakłócona jest w sposób materialny, przy-

kładowo przez alkohol, liczy się sam sposób owego zakłócenia, nie zaś jego faktyczna w danym wypadku przyczyna. W zasadzie analogiczny do ludzkiego umysł mogłyby mieć istoty zbudowane zupełnie inaczej niż my, np. kosmici, czy programy sztucznej inteligencji pracujące na komputerach. Wówczas co innego byłoby odpowiednikiem alkoholu. Nieistotny tu jest budulec, ale ogólna forma, która od szczegółowego budulca abstrahuje. Właśnie tej ogólnej formy dotyczy opis psychologiczny.

Widać, że konsekwentnie przeprowadzony zarzut ten przestaje być zarzutem. Szczególnie uwydatnia to odwołanie do komputerów. Fizyczny opis pracy procesora nie ztraca opisu wykonywanego programu. Przecież program jest wykonywany właśnie przez przepływ impulsów elektrycznych pomiędzy poszczególnymi elementami elektronicznego układu. Zatem program w opisie fizycznym wciąż istnieje, jest jedynie jednym z wielu jego elementów. Jednakowoż wykonywanie określonego programu jest jedną z równie fizycznych cech pracy procesora, jak wszystkie inne. Podobnie fizyczny opis drewnianej kuli nie ztraca jej kulistości, choć kula jako kształt mogłaby być wykonana z czego innego. Kulistość jest jedynie jednym z wielu elementów opisu drewnianej kuli. Materialistyczny opis samego siebie posiadany przez mózgowida nie pozbawia go zatem żadnej istotnej informacji, gdyż w opisie tym zawarte są rzecz jasna wszystkie cybernetyczne, a w tym psychologiczne, właściwości jego mózgu.

Na koniec rozważmy jeszcze zarzut następujący. Świadomość a nawet ta jej część, która odpowiada za nasze doznania, nie jest materialna. Pogląd ten może się wydawać całkiem irracjonalny, ale intuicja stojąca za tym przekonaniem jest tak silna, że nie można jej zbyć twierdzeniem, że w umyśle nie ma niczego, czego nie ma w mózgu, a tam niczego niematerialnego nie ma. Jest to intuicja do pewnego stopnia słuszna. Zaznaczmy jednak na początku, że zarzut ten skierować można raczej jedynie pod adresem idei fizycznego opisu umysłu, niż wobec mózgowida, gdyż ten danych zmysłowych, więc owego niematerialnego aspektu, nie byłby wszak pozbawiony. Skoro jednak idea materialnego opisu została tu wywołana, rozważmy i tę kontrowersję.

Jak przed chwilą stwierdziliśmy, umysł w istocie jest bytem cybernetycznym, jest zatem systemem sterowania. Na bardzo dużym poziomie ogólności można zestawić go z komputerem (zasadnicza różnica polega na tym, że umysł nie wykonuje programów, zawiera zaś niesłychanie rozbudowaną sieć sprzężeń zwrotnych, natomiast schemat cybernetyczny komputera zasadniczo ma konstrukcję liniową, z jednym wejściem i jednym wyjściem, komputer wykonuje program wedle ściśle ustalonej procedury). Oznacza to, że dane, które biegną w tym systemie, przykładowo sygnały percepcyjne, z punktu widzenia samego systemu, czyli z naszego, nie tyle są materialne, co mają charakter informacji – są informacją. Gdyby informacja w mózgu przesyłana była, jak w komputerach, przy pomocy zer i jedynek, można by rzec, że dane zmysłowe mają charakter wręcz

arytmetyczny. To zaś dobitnie poświadczaloby jej niematerialność, gdyż nikt nie poczytuje liczb za twory materialne.

Oczywiście nawet w komputerowym procesorze nie przemykają same niematerialne liczby, one są jedynie reprezentowane przez impulsy elektryczne i stany elementów układu. Podobnie w naszym mózgu nie krąży czysta informacja, ale dzieje się to za pośrednictwem impulsów nerwowych. Jednak owa materialna realizacja z punktu widzenia samego umysłu nie ma znaczenia. Z naszego, umysłowego, świadomościowego punktu widzenia, ważna jest wyłącznie sama owa informacja. Ona zaś jest w opisanym sensie niematerialna. To znaczy jest ona jedynie jedną z wielu własności procesów składających się na pracę naszego mózgu. Pozostałe własności są z punktu widzenia umysłu obojętne, o ile propagowana jest ta sama informacja. Jak wynika z tych wyjaśnień, żadna z tych właściwości nie zostaje zatraczona w czysto fizycznym opisie. Porównamy to znowu do kuli. To tak jakby ważne było tylko, czy przedmiot jest kulą niezależnie do tego, z czego jest zrobiony. Gdy Kant formułował logikę transcendentálną [7] wydawała mu się czymś tak bardzo odległym od wszystkiego, co fizyczne, że nie przyszło mu do głowy, by mogła być cybernetyczną, a tym samym ostatecznie fizyczną, właściwością jak najbardziej materialnego ludzkiego mózgu, a tym samym wbrew jego twierdzeniom [7, A54] należy do psychologii, dziś powiedzielibyśmy, że do psychologii poznawczej.

Umysł zatem i świadomość, a w niej dane zmysłowe, są niematerialne, ale jedynie w opisanym właśnie sensie. Są niematerialne, bo polegają na obiegu informacji. Ontologiczne biorąc, mają status właściwości (choć niezwykle rozbudowanej, coś jak kształt Pałacu Kultury) z wszelkimi tego konsekwencjami. Innymi słowy, umysł danej osoby w zasadzie mógłby zostać odtworzony i to powielekroć (podobnie jak można wykonać wiele kul albo powielekroć odtworzyć kształt Pałacu Kultury z plastiku), jest przy tym tak samo wieczny, jak każde uniwersale, jak np. pojęcie kuli. Starożytny argument zgodnie z którym, dusza jest nieśmiertelna skoro poznaje prawdy wieczne [15, s. 197], ma w sobie to ziarno prawdy, iż dowolna prawda, skoro jest informacją, jest jako uniwersale wieczna, a zatem umysł, jako zdolny do zawierania jej, również musi mieć informacyjny charakter, musi być uniwersale i również musi być wieczny. Wbrew Sokratesowi i Platonowi [10] umysł nie może jednak istnieć (funkcjonować) niezależnie od ciała, tak samo, jak bez budulca nie ma kul, ani przedmiotu o kształcie Pałacu Kultury. Każdy obieg informacji musi bowiem mieć jakiś materialny nośnik. W tej kontrowersji bliższy prawdy był Arystoteles [1], choć umysł nie wyczerpuje formy ciała, ale jest jedynie jej jednym z wielu elementów. Wbrew Platonowi [10, 78b-84b] umysł również jest podzielny, gdyż polega na niesłychanej mnogości połączeń przyczynowych, a uszczknięcie jednego nie byłoby nawet zauważone, skoro codziennie dochodzi w naszych umysłach do miliardów przekształceń systemu, z czego prawie wcale nie zdajemy sobie sprawy, gdyż doświadczamy jedynie nadzwyczaj wysoko

przetworzonych informacji, zaś wiedza o losie pojedynczych synaps jest nam całkowicie niedostępna.

Dodajmy, że wydzielanie kilku dusz przez Platona [11, ks. IV] czy rodzajów dusz przez Arystotelesa [1] (w jego przypadku nawet duszy roślinnej), ma o tyle uzasadnienie, że między cybernetyką czysto fizjologiczną czy wręcz cytologiczną a funkcjonowaniem umysłu zachodzi ciągle przejście i każdy podział musi mieć tu charakter arbitralny (prawdziwy gąszcz powiązań cybernetycznych, być może bogatszy od neuronalnego, ma miejsce dopiero w komórce!). Mogłoby się wydawać w związku z tym, że biologiczny czy wręcz białkowy charakter ludzkiego umysłu jest nie do uniknięcia i budulec ma jednak znaczenie. Byłoby to jednak spostrzeżenie o tyle niewłaściwe, że systemy cybernetyczne charakteryzują się segmentatywnością. Oznacza to, że każde połączenie może być w nich zastąpione przez inne o tej samej funkcji informacyjnej, tzn. dla reszty nie będzie miało to żadnej różnicy. Dla rozważań o umyśle ludzkim oznacza to, że segment fizjologiczny może zostać zastąpiony przez jakikolwiek inny, który będzie podobnie informacyjnie obsługiwał te wysokie funkcje umysłowe, które uważamy za istotne dla intuicyjnego rozumienia umysłu, a wydaje się, że cybernetyka fizjologiczna nie jest tu aż tak istotna.

Poznawalność drugiego

Dodajmy na koniec, że jeśli wyposażyć mózgowidów dodatkowo w możliwość takiej samej percepcji nie tylko własnego ciała, ale także ciał ich pobratymców, czyli innych mózgowidów, tak że każdy wszystko wiedziałby o każdym, zrewidować należałoby nasze intuicje dotyczące indywidualnej intymności psychicznej, z pojęciem subiektywności włącznie.

Mózgowidzi nie mieliby żadnych kłopotów, by w sposób doskonały zawsze móc zakomunikować innym to, co było ich zamiarem. Byłoby tak dzięki temu, że po pierwsze, sami doskonale wiedzieliby, co mają na myśli, a po drugie doskonale wiedzieliby, jakie ich słowa wywołują reakcje u odbiorcy, zatem doskonale wiedzieliby czy zostali właściwie zrozumiani. Oznacza to, że – zdawałoby się – nieprzełamywalna bariera dialogu, nie polega na jakichkolwiek fundamentalnych barierach, a jedynie ograniczona jest dokładnością naszego aparatu percepcyjnego i opartej na nim wiedzy o nas samych i innych. Możliwość porozumienia jest jedynie kwestią stopnia.

Nie istnieją żadne treści świadomości z zasady niepoznawalne przez innych. To, że nie wiemy, co czuje czy myśli inna osoba, nie wynika z jakichkolwiek fundamentalnych zasad, ale zwyczajnie znowu z ograniczeń naszej percepcji i wiedzy. Subiektywność widzenia jabłka nie ma w sobie nic magicznego i nie oznacza żadnej nieprzekraczalnej granicy. Staje się to wyłącznie kwestią sposobu mówienia.

W stylizacji subiektywnej powiemy „Jan ma wrażenie percepcyjne jabłka” i zdanie takie nie oznacza, że jakieś jabłko istnieje. W stylizacji obiektywnej powiemy zaś: „Jan widzi jabłko” i oznaczać to będzie, że w zasięgu wzroku Jana istnieje jabłko, które pobudza jego wzrok. Co więcej nie będzie zakryta przed mózgowidami nawet stosowana przez nich w rozumieniu rzekomo intymna i niepoznawalna, jak chce Quine [12, s. 45] ich ontologia, gdyż pełny wgląd w pracę ich mózgu zdradzi stosowany przez nich system kodowania wraz ze stosowaną w nim ontologią.

L i t e r a t u r a

- [1] Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, [w:] *idem*, Dzieła wszystkie, t. 3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 33-146.
- [2] Davidson D., *Mental Events*, [w:] *idem*, Essays on Actions and Events, Oxford University Press, Oxford 1980, s. 207-224.
- [3] Davidson D., *O pojęciu schematu pojęciowego*, przeł. J. Gryz, [w:] Empiryzm współczesny, red. B. Stanosz, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 258-279.
- [4] Davidson D., *Radical Interpretation*, [w:] *idem*, Inquiries into Truth and Interpretation, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 125-140.
- [5] Freud Z., *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien und Zürich 1923.
- [6] Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- [7] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1 i 2, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- [8] Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972.
- [9] Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, oprac. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1953.
- [10] Platon, *Fedon*.
- [11] Platon, *Państwo*.
- [12] Quine W.v.O., *Ontological Relativity*, [w:] *idem*, Ontological Relativity and Other Essays, New York 1969, s. 26-68.
- [13] Ryle G., *Czym jest umysł?*, przeł. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.
- [14] Skinner B., *Zachowanie się organizmów*, przeł. K. Dudziak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- [15] Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, t. I, s. 193-203.

Roman Godlewski,

On the Allegedly Inner Sense

Abstract

The paper recalls the thesis that the inner sense is, in fact, a sense like any other, but it gives very imprecise objectual information, as in the case of smell or taste. Considerations are carried out on the basis of a perceptual model of beings that are called “brainwatchers.” They can actually perceive every single atom of their bodies and brains. Also, they have all causal knowledge about the phenomena they perceive and they can gather the knowledge about single atoms into knowledge about macroscopic objects. Besides, they do not differ from normal human beings with the caveat that they do not have any of human external or inner experiences. The consequence of the first thesis is refutation of the conviction that other persons’ brains are essentially unexplorable or hidden behind a barrier of subjectivity. Also, we reject the thesis that the physical description of the brain has to, necessarily, miss out the intentionality of mind. We also consider a view that consciousness is not of material but mathematical or computational kind and that human mind is divisible and continually changeable, but timeless at every moment, so it can be a starting point for an idea of immortality.

Keywords: inner sense, perception, mind, other persons, communication, subjectivity, intentionality, consciousness, immortality.