

Tadeusz Szubka

Filozoficzne złudzenia kognitywistyki. Rorty i Brandom o założeniach i roszczeniach nowej dyscypliny

Słowa kluczowe: kognitywistyka, umysł, R. Rorty, R.B. Brandom, kartezjanizm, eksternalizm, beznośnikowe teorie treści

Dynamiczny rozwój nauk kognitywnych, określanych w literaturze polskiej mianem kognitywistyki, ożywił nadzieje naukowego zrozumienia i wyjaśnienia umysłu dzięki próbom zbudowania pełnej teorii mózgu i jego wytworów. Trudno by kwestionować potrzebę tego rodzaju badań. Jednakże warto też przyrzeć się krytycznie, poprzez prześledzenie odpowiednich wywodów Richarda Rorty’ego i Roberta B. Brandoma, wątpliwym założeniom filozoficznym i wygórowanym roszczeniom tej nowej dyscypliny. Okazuje się wówczas, że kognitywistyka – wbrew deklaracjom składanym przez jej przedstawicieli – nie wyzwoliła się z dziedzictwa kartezjańskiego, lecz dokonała jedynie jego naturalistycznej reinterpretacji. Chociaż w pewnym sensie umysł jest mózgiem, to w innym sensie nie ma podstaw do takiego utożsamienia. Być może za sprawą braku odpowiedniej komunikacji z filozofami, kognitywiści notorycznie mieszają ze sobą różne sensory kategorii kluczowych dla zrozumienia naszego życia umysłowego.

Rorty o społeczno-kulturowej naturze umysłu i języka

Dla Richarda Rorty’ego metodologiczną siłą napędową rozwoju nauk kognitywnych i ich wygórowanych roszczeń poznawczych jest neopozytywistyczna idea jedności nauki, propagowana w swoim czasie przez Rudolfa Carnapa. Według Carnapa, podstawą tej jedności miał być uniwersalny język fizykali-

styczny, zdolny do wyrażenia wszystkich tez nauki. Okazało się jednak, że nie da się w nim sformułować teorii psychologicznych bez ich radykalnej modyfikacji w duchu behawiorystycznym, która ostatecznie zakończyła się spektakularnym fiaskiem. Od połowy XX wieku zaczął zyskiwać na znaczeniu pogląd, który dzisiaj ma status rzadko kwestionowanej ortodoksji, a mianowicie, że rozwój informatyki i komputerów dostarczył nam narzędzi i modeli do naukowego opisu i wyjaśnienia stanów psychicznych. Dokonał się rzekomo przełom intelektualny, „który pozwolił nam wniknąć w funkcjonowanie umysłu w sposób wcześniej nieosiągalny” (Rorty 2004: 219). Dzisiejsza kognitywistyka i wszechobecność jej modeli wyjaśniania umysłu jest teoretycznym owocem tego przełomu.

Z tym obrazem dalekosiężnego przełomu intelektualnego nie zgadza się garstka myślicieli, którzy nie tylko nie mają obsesji na punkcie unifikacji wszystkich dyscyplin naukowych i uważają, że różnorodność jest co najmniej tak samo wartościowa jak jedność, lecz także twierdzą, że zasadniczym nieporozumieniem jest model rozumienia umysłu i jego wytworów (w tym języka) zakładany przez kognitywistykę. Mówiąc najogólniej, nie zgadzają się oni na to, aby „umysł i język traktować jako rzeczy, które można pojąć przez rozłożenie ich na części i ustalenie, jak te części są ze sobą oraz z cechami środowiska sprzężone” (Rorty 2004: 220). Zamiast tego atomistycznego, dekompozycyjnego modelu proponują ujęcie umysłu i języka jako swoistych umiejętności społecznych. Za głównych przedstawicieli takiego stanowiska Rorty uważa Ludwiga Wittgensteina, Donalda Davidsona i Roberta B. Brandoma.

Chociaż Rorty nazywa entuzjastów rewolucji kognitywistycznej „carnapi-stami”, to nie zalicza do nich wyłącznie zwolenników jedności nauki pojmowanej na sposób fizykalistyczny, tak jak to proponował Carnap. Za jednego z entuzjastów kognitywistyki uważa bowiem Noama Chomsky’ego, akcentującego, że umysł i język należy badać w duchu szeroko pojmowanych nauk przyrodniczych, jako całości, których zachowanie zależy od elementów składowych, struktury i mechanizmów generatywnych. Zdaniem Chomsky’ego, ci, którzy podchodzą do tych spraw w tradycji wittgensteinowskiej, rezygnują z tego szeroko pojętego ducha naukowości i starają się desperacko powstrzymać narastającą falę badań empirycznych, prowadzących do fascynujących i skutecznych teorii. Tego rodzaju oskarżenia nie pozostają bez odpowiedzi ze strony obozu przeciwnego. Jak pisze Rorty:

Z perspektywy wittgensteinowskiej podejście obrane przez Chomsky’ego i jego kolegów kognitywistów przypomina postępowanie człowieka, który szuka zgubionych kluczy pod słupem latarni nie dlatego, że gdzieś w pobliżu mu wypadły, lecz dlatego, że lepiej tam widać. To, co Chomsky nazywa „punktem widzenia nauk przyrodniczych” jest po prostu nawykiem poszukiwania mikromechanizmów kryjących się za makroskopowym zachowa-

niem. Twierdzenie, że przyjęcie tego punktu widzenia będzie zawsze oplacalne, jawi się wittgensteinistom jako carnapowski dogmatyzm (Rorty 2004: 222).

Mamy tu zatem do czynienia z konfliktem dwóch podejść do badania natury umysłu i języka oraz wiążącą się z tym oceną perspektyw rozwojowych nauk kognitywnych. Według zwolenników tych nauk, po raz pierwszy w dziejach stoimy przed szansą zbudowania w pełni naukowej teorii umysłu i jego wytworów, a według tych, którzy spoglądają na kognitywistykę sceptycznie, jest to jeszcze jedna próba uczynienia z filozofii nauki na wzór nauk przyrodniczych, która zakończy się fiaskiem, podobnie jak wszelkie inne tego rodzaju usiłowania. Polega ona bowiem na propagowaniu teorii luźno powiązanych z empirią i praktyką, które postulują istnienie mechanizmów tam, gdzie trudno się ich dopatrzeć.

Ten ogólny konflikt postaw w stosunku do kognitywistyki często przybiera bardziej konkretne formy w odniesieniu do poszczególnych zagadnień i założeń. Jej przedstawiciele zwracają uwagę, że bez podejścia typowego dla nauk kognitywnych nie będziemy nigdy w stanie wyjaśnić takich fenomenów jak składalność czy kompozycyjność języka oraz zdolność tworzenia i rozumienia nowych zdań. Nie pozostaje nam nic innego, jak po prostu założyć, że język ma określoną strukturę, a znaczenia wyrażen złożonych są funkcją znaczeń wyrażen prostych. Zwolennicy postawy wittgensteinowskiej, sceptycznie nastawieni do kognitywistyki, odpowiadają zwykle, że bynajmniej nie musimy tak postępować i wikłać się w takie ujęcie języka i jego fenomenów.

Nie widzą oni powodu do postulowania relacji między mentalnymi lub językowymi atomami, zwanymi „znaczeniami”, „pojęciami” lub „reprezentacjami”, w celu wyjaśnienia społecznych umiejętności organizmów uczących się języka. Sądzenie, że istnieje cecha zwana „tożsamością znaczenia”, którą można wykryć w strumieniu konwersacji, to obstawanie przy przedquine’owskim rozróżnieniu na język i fakty, które nie ma żadnego innego celu poza dawaniem pracy kognitywistom (Rorty 2004: 224).

Krótko mówiąc, ujęcie języka jako ciągu powiązanych ze sobą wyrażen o określonych znaczeniach, które można na różne sposoby ze sobą wiązać, nie jest jego neutralnym opisem, lecz teoretycznym ujęciem, w którym *implicite* tkwi już idea mechanizmów generatywnych. Temu ujęciu można przeciwstawić koncepcję języka jako umiejętności wypracowanej przez istoty ludzkie i inne organizmy, podobnej do umiejętności poruszania się i jazdy na rowerze.

Wbrew temu, co się niekiedy twierdzi, nic nas nie zmusza również do przyjęcia, że wyrażenia języka i odpowiadające im stany umysłowe mają w pełni zdeterminowaną treść o jasnych kryteriach identyczności. Jak wiadomo, ów brak zdeterminowania i kryteriów identyczności skłonił Willarda Van Ormana Quine’a do zakwestionowania istnienia znaczeń językowych i treści

mentalnych. Takie radykalne stanowisko jest trudne do utrzymania i stanowi przejaw zbyt daleko posuniętego scjentyzmu. Fakt, że zachowanie i dostępne świadectwa empiryczne pozwalają na przypisywanie naszym wypowiedziom i stanom umysłowym różnych, wzajemnie niezgodnych treści, nie powinien być w jakiś szczególny sposób niepokojący, podobnie jak to, że na rozmaite sposoby możemy opisywać zawartość tego czy innego fragmentu czasoprzestrzeni lub za pomocą różnych funkcji interpretować korelacje zachodzące między tym, co się dzieje w korze mózgowej organizmu, a jego otoczeniem. Taki stan rzeczy może jednak wywoływać niepokój u kognitywistów, którzy chcieliby w miarę jednoznacznie i ściśle powiązać stany mózgu z treściami mentalnymi i znaczeniami wygłaszanych przez podmiot wypowiedzi. W perspektywie niezeterminowania treści i znaczeń możliwość takiego powiązania staje się iluzją. Nie oznacza to bynajmniej, jak podkreśla Rorty, że obóz wittgensteinistów, sceptycznie nastawiony do kognitywistyki, chce kwestionować uzależnienie umysłu i jego wytworów od mózgu. Wręcz przeciwnie. Pod tym względem są oni tak samo dobrymi fizykalistami, jak entuzjaści kognitywistyki, czyli carnapiści.

Skłaniają się w takim samym stopniu do poglądu, że nie można zmienić czyjegoś stanu psychicznego nie zmieniając – gdzieś i w jakiś sposób – stanu mózgowego tego kogoś. Wątpią jednak w to, że istnieje owocny poziom badań między psychologią potoczną a neurologią (Rorty 2004: 228–229).

A właśnie na tym pośrednim poziomie sytuują się badania i teorie kognitywistyczne.

Owe rzekome badania zmagają się również z trudnością lokalizacji umysłu. Z jednej strony mamy silne przekonanie, że życie mentalne toczy się w naszym wnętrzu, co przy założeniu, że jest ono ściśle związane z aktywnością mózgu, sprowadza się do tezy, iż jego miejscem jest nasza czaszka. Z drugiej zaś strony intencjonalność większości, jeśli nie wszystkich stanów mentalnych wyprowadza nas poza ich obręb, do przedmiotów, których owe stany dotyczą. Umysł wydaje się zatem obejmować wszystko to, o czym są składające się nań przeżycia i myśli, a także wszystko to, co przez umysł zostało wytworzone, czyli całą sferę życia społecznego i kulturę. Rorty proponuje uporać się z tą zagadką lokalizacji umysłu poprzez odróżnienie dwóch desygnatów tego terminu.

Jednym jest struktura (*hard-wiring*) antropoidalnego mózgu, a drugim zbiór umiejętności społecznych, nazywany „kulturą”. „Umysł” w solipsystycznym, kartezyjańskim sensie czegoś, co znajduje się we wnętrzu głowy, jest w istocie mózgiem – tak jak to podkreślają kognitywiści. „Umysł” w sensie ducha obiektywnego, w sensie, w którym bytami mentalnymi są książki i obrazy, nie jest rzecz jasna mózgiem. Jest to świat społeczny, w którym znajdujemy kalendarze i szachownice (Rorty 2004: 230).

To odróżnienie pozwala na oczywistą odpowiedź, w jakim sensie kognitywistyka, sprzężona z neuronaukami, jest w stanie zbadać umysł, a w jakim do tego się niezbyt nadaje. Może niewątpliwie rościć sobie pretensje do bycia teorią umysłu wewnątrz głowy, czyli internalnego, a nie teorią umysłu jako ducha obiektywnego i kultury. Jednakże ta pierwsza teoria będzie miała wówczas charakter bardzo ograniczony i nie będzie nawet w stanie wytłumaczyć wielorakich sposobów powiązania umysłu ze światem.

Co więcej, związek między umysłem internalnym, który można w zasadzie utożsamić z mózgiem, a umysłem jako duchem obiektywnym i kulturą jest bardzo złożony i nie można go sprowadzić do jakiegoś rodzaju jednoznacznego determinowania. Można go porównać do relacji, jaka zachodzi między oprzyrządowaniem (*hardware*) komputera a jego oprogramowaniem (*software*). To pierwsze nie wyznacza tego drugiego, a jedynie umożliwia jego stosowanie, wykorzystanie i rozwój. Podobnie jest z relacją między umysłem jako mózgiem a umysłem jako kulturą. Nie tylko nie ma tu jakiegoś koniecznego determinowania, lecz relacje te dalekie są od związków mikro-makro znanych z nauk przyrodniczych i stanowiących siłę napędową paradygmatu kognitywistycznego. Zdaniem Rorty'ego, „są one przykładem relacji między narzędziem a jego różnorodnymi zastosowaniami” (Rorty 2004: 231).

Jeśli jednak tak jest, to być może ową różnorodność zastosowań będzie w stanie wytłumaczyć w paradygmacie kognitywistycznym biologia ewolucyjna. Takie stawianie sprawy, i to często w tonie kategorycznym, jest powszechne wśród kognitywistów. Nie przynosi ono jednak zadowalających rezultatów z tego oczywistego powodu, że zastosowanie danego narzędzia, począwszy od łuku i strzały, a skończywszy na oprogramowaniu, może ulegać daleko idącym zmianom. Jak z dużą dozą trafności zauważa Rorty:

Fakt, że pierwszy przełom w zakresie oprogramowania nastąpił w obszarze wyznaczania celów pocisków oraz w zakresie poszukiwania i odzyskiwania informacji, nie mówi nam zbyt wiele o zastosowaniach dzisiejszych komputerów. Fakt, że niektóre wcześnie stadia ewolucji mózgu ludzkiego były podyktowane potrzebami myśliwych-zbieraczy, mówi nam równie mało o tym, co można zrobić za pomocą powstałego wytworu (Rorty 2004: 232).

Krótko mówiąc, perspektywa biologii ewolucyjnej nie nadaje się do wyznaczania całej gamy przyszłych zastosowań umysłu.

Co więcej, skłania nas ona – czemu hołdują również bezwiednie kognitywiści – do skupiania się na naszych elementarnych reakcjach ze światem, na tym, co łączy nas ze zwierzętami, a nie na tym, co jest dla nas specyficzne. W rezultacie przedstawiciele nauk kognitywnych są na ogół zainteresowani „tym, co nasze dzieci mają wspólnego z szympanсами, a nie tym, co je łączy z Platonem” (Rorty 2004: 233).

W swojej krytyce roszczeń poznawczych kognitywistyki Rorty nie zamierza kwestionować, że składają się na nią dyscypliny, w których prowadzone są autentyczne badania, a w toczonych sporach uczestniczą osoby o wysokich kompetencjach i dużej wiedzy. Kłopot z kognitywistyką polega na tym, że do badania umysłu stosuje ona wzorce wypracowane w naukach przyrodniczych i próbuje to czynić na płaszczyźnie, której nie ma. Jest tak dlatego, gdyż, jak pisze Rorty:

między neuronami a praktykami społecznymi nie ma nic pośredniego, co kognitywistyka miałaby badać. W celu zbadania, co wyróżnia istoty ludzkie i czyni je tak bardzo odmiennymi od szympanów, trzeba badać te praktyki, czyli badać kulturę. Nie mamy i nie potrzebujemy żadnego pomostu łączącego neurony z praktykami, tak samo jak nie potrzebujemy go między oprzyrządowaniem a oprogramowaniem. Oprogramowanie jest po prostu sposobem wykorzystania oprzyrządowania, a kultura jest po prostu sposobem uczynienia użytku z naszego wyposażenia fizjologicznego. Zrozumieć działanie oprzyrządowania to jedno, a zrozumieć jego zastosowania to coś zupełnie innego (Rorty 2005/2007: 179; por. przekład polski: 270).

W odpowiedzi zwolennicy kognitywistyki zapewne odwołałoby się do ideałów jedności wiedzy naukowej i potrzeby powiązania tych badań, którą oni sami starają się zaspokoić. Dalekie echo tej potrzeby można znaleźć chociażby w znanym określeniu filozofii przez Wilfrida Sellarsa, jako usiłowania zrozumienia tego, jak rzeczy w najszerszym tego słowa znaczeniu łączą się ze sobą w najszerszym tego słowa znaczeniu. Rorty, który do koncepcji Sellarsa sam wielokrotnie nawiązywał i skłonny był nawet w swoim czasie zgodzić się na to określenie filozofii, replikuje tym razem, że w filozofii nie chodzi o ustalenie, w jaki sposób rzeczy wiążą się ze sobą, lecz raczej o pokazanie, w jaki sposób rozmaite praktyki społeczne mogą pokojowo współistnieć.

Brandom o pozostałościach kartezjanizmu i teoriach beżnośnikowych

Dociekania Roberta Brandoma nad filozoficznymi uwarunkowaniami i założeniami nauk kognitywnych są w dużej mierze rozwinięciem i twórczym uzupełnieniem zazwyczaj skrótowych i szkicowych uwag Rorty'ego. Rozpoczynają je rozważania nad trwałym dziedzictwem kartezjanizmu w filozoficznych i naukowych koncepcjach umysłu. Podstawowymi elementami tego dziedzictwa jest pojmowanie stanów mentalnych jako wewnętrznych i zarazem poznawczych, czyli jako reprezentacji świata zewnętrznego wobec umysłu. W kartezjanizmie *sensu stricto* przyjmowano ponadto, że owe stany są przejrzyste dla podmiotu i dane w sposób nieomylny, lecz z czasem założenia te

zostały zakwestionowane jako niewiarygodne. Krytyka ta nie wyzwoliła nas jednak z kartezjanizmu. Jak pisze Brandom:

Ostatnią pozostałością kartezjanizmu jest pogląd, że stany ze swej istoty poznawcze, takie jak przekonania, są także ze swej istoty stanami wewnętrznymi – w tym mianowicie sensie, że ich *sukces* jako reprezentacji zależy od rzeczy, które nie są owymi stanami, a ich status jako elementów reprezentujących, jako przynajmniej mających w zamierzeniu przedstawiać możliwe konfiguracje rzeczy zewnętrznych, jest niezależny od wszystkiego z wyjątkiem cech, które są w mocnym sensie wewnętrznymi składnikami samych tych stanów (Brandom 2004: 237).

Dopatrywanie się takiej pozostałości kartezjanizmu we współczesnej kognitywistyce wydaje się na pierwszy rzut oka zaskakujące, gdyż wewnętrzne stany umysłowe są w niej traktowane na ogół jako stany mózgu, które stanowią integralne elementy świata i są przedmiotem naukowych badań empirycznych. Trudno w takim podejściu doszukać się jakiegokolwiek pozostałości kartezjanizmu, która miałaby wpływ na teorie kognitywistyczne. Zdaniem Brandoma, taka postawa jest przejawem zbyt przywiązana do tradycyjnych sformułowań stanowiska kartezjańskiego, i lekceważenia faktu, że kartezjanizm, podobnie jak krytykowany przez Sellarsa mit danych, przybiera bardzo różnorodne formy.

W kognitywistyce przyjmuje on postać preferowania teorii, które postulują istnienie nośników takich stanów umysłowych jak przekonania, pragnienia i intencje, którymi może być jakiś język myśli, pojmowany albo na wzór języka naturalnego (czyli jako prywatny odpowiednik języka publicznego), albo jako rodzaj fizjologicznego pisma mózgu (*brain writing*). Z teoriami tymi spokrewnione są też koncepcje, które chociaż od postulowania nośników się odzegnują, to jednak obstają przy tym, że warunki przypisywania ludziom owych stanów, mających charakter intencjonalny, można sformułować w kategoriach nieintencjonalnych, czyli fizycznych, biologicznych, ekologicznych itp.

Czy jednak jest coś, co takim teoriom i koncepcjom można sensownie przeciwstawić? Zdaniem Brandoma – można. Zwraca on uwagę, że istnieje spora grupa teorii, które przypisują ludziom stany mentalne i charakteryzują je bez postulowania istnienia ich nośników. Zwolennicy takich teorii podkreślają często, że stany mentalne są w istocie stanami ucieleśnionych osób ludzkich, które znajdują się w określonych związkach z otoczeniem przyrodniczym i społecznym, w którym żyją.

Jako przykład można tu podać interpretatywizm Donalda Davidsona. Według niego, żywienie przez kogoś jakiegoś przekonania lub pragnienia czegoś polega na tym, że odwołanie się do owego przekonania lub pragnienia stanowi niezbędny element w całościowej interpretacji werbalnego i niewerbalnego zachowania tego kogoś. Interpretując zachowanie danej osoby, stara-

my się jej przypisać takie stany mentalne, opisywane w naszej terminologii i języku, które uczynią owo zachowanie w pełni zrozumiałym. O kimś, kto w upalny dzień zmierza w kierunku lodówki ze szklanką w rękę, mówimy, że chce się ochłodzić, a jedną z towarzyszących mu myśli możemy wyrazić następująco: „chcę się napić czegoś zimnego”. Rzecz jasna, osoba ta nie musi mieć dokładnie tej myśli, sformułowanej w języku polskim, gdyż może to być cudzoziemka, która w ogóle nie zna polskiego. Ma ona ową myśl w tym sensie, że zachowuje się w taki sposób, że zasadne jest przypisanie jej tej myśli, co nie oznacza, iż sama ta myśl jest gdzieś w mózgu cudzoziemki zakodowana. To przypisywanie myśli i przekonań porównuje Davidson do określania wagi rozmaitych przedmiotów. Przedmiotom przypisujemy w danym systemie odpowiednie liczby. Inne liczby będą skorelowane z przedmiotami, kiedy ich wagę będziemy podawać w kilogramach, a inną, kiedy będziemy ją podawać w funtach. Ważne w tym wszystkim jest zachowanie właściwych proporcji między przedmiotami, bez względu na przyjętą skalę, i unikanie pokusy lokalizowania owych wartości liczbowych w samych przedmiotach. Podobnie jest z przypisywaniem przekonań. Davidson tak to rozwija:

Myśląc i mówiąc o wagach przedmiotów fizycznych nie musimy przyjmować, że jest coś takiego jak wagi, które owe przedmioty mają. Podobnie, myśląc i mówiąc o przekonaniach ludzi nie musimy przyjmować, że istnieją takie byty jak przekonania. Nie musimy też wynajdywać przedmiotów, które mogłyby służyć za „przedmioty przekonań” albo też być czymś, co jawi się umysłowi lub znajduje się w mózgu. Takie wynajdywanie nie jest konieczne, ponieważ byty, do których się odwołujemy przy określaniu stanu umysłu, nie muszą odgrywać dla osoby znajdującej się w tym stanie żadnej roli *psychologicznej* lub *epistemologicznej*, tak samo jak liczby nie odgrywają żadnej roli fizycznej (Davidson 1989/2001: 60).

Ujmując sedno tego stanowiska jak najkrócej: tak jak w określaniu ciężaru przedmiotów istotne jest ujęcie relacji przedmiotów między sobą, a nie złudne poszukiwanie lokalizacji ciężaru w przedmiocie, tak też w przypisywaniu ludziom przekonań i innych stanów mentalnych ważne jest określenie ich wzajemnych związków i relacji ze środowiskiem, a nie złudne poszukiwanie materialnego nośnika w ludzkich mózgach.

Chociaż Brandom z dużą dozą aprobaty przywołuje interpretatywizm Davidsona, to rozwija własną wersję tego rodzaju stanowiska. Odwołuje się w niej w pierwszym rzędzie do idei, które uważa za pochodzące od Kanta. Jedną z nich jest przeświadczenie, że odrębność ludzi jako istot myślących od innych organizmów żywych powinno się ujmować nie w kategoriach *ontologicznych*, lecz *deontologicznych*. Oznacza to, że nasze myśli, słowa i czyny różnią się od przyczynowo wywołanych reakcji innych istot żywych tym, że są czymś, za co jesteśmy *odpowiedzialni*. Ujmując to w specyficznej terminologii

stosowanej przez Brandoma, są one podejmowanymi przez nas zobowiązaniami (*commitments*). Ta perspektywa powoduje, że podstawowymi jednostkami ludzkich myśli i ich językowego wyrazu stają się sądy i zdania, gdyż tylko za stwierdzone sądy i zdania można być w pełnym sensie odpowiedzialnym.

Drugą trafną ideą pochodzącą od Kanta jest, zdaniem Brandoma, ujmowanie sądzenia i działania jako stosowania pojęć. Pojęcia wyznaczają to, za co jesteśmy odpowiedzialni, to, do czego się zobowiązaliśmy przez takie a nie inne ich zastosowanie; innymi słowy, są regułami kształtującymi nasze sądy. Rzecz jasna, to od nas zależy, jakie pojęcia będziemy stosować, lecz konsekwencje wyboru takich a nie innych pojęć są już od nas niezależne, gdyż są określane przez treść wybranych pojęć. Mamy zatem wolność w zakresie doboru i aplikacji pojęć, lecz nie w zakresie odpowiedzialności i zobowiązań, które są następstwem tej aktywności. Przedstawiając to w żargonie kantowskim, zmodyfikowanym przez Brandoma:

tym, co odróżnia autentycznie *normatywny* wymóg od wymogu *naturalnego* (związanie się *konceptjami* reguł, a nie samymi regułami – jako że nasza *postawa* wobec reguł odgrywa istotną rolę pośredniczącą w ich *statusie* jako czegoś, co nas wiąże), jest to, że jesteśmy związani przez coś tylko wówczas, gdy sami się tym czymś wiążemy. Jednakże to, co robimy, aby być autentycznie *związanymi*, i co skutkuje rzeczywistymi *zobowiązaniami* i *odpowiedzialnością*, to, *do czego* się zobowiązujemy stosując dane pojęcie, nie może w ten sam sposób zależeć od nas. Auto-nomia musi mieć dwie strony: musi być *prawem dla nas samych* (Brandom 2004: 248).

Oczywistym warunkiem istnienia tak przedstawionej autonomii jest odpowiednio bogaty zestaw treściowo określonych pojęć, będących w stanie wiązać i ograniczać naszą wolność. Muszą to być też pojęcia odpowiednio rozumiane.

Właściwe, wielopłaszczyznowe rozumienie pojęć zostało wypracowane, podkreśla Brandom, w ramach filozofii analitycznej. Niestety, nie zostało ono na ogół przyswojone przez przedstawicieli kognitywistyki. Pojęcia traktują oni zwykle po prostu jako *etykiety* do oznaczania przedmiotów i ich grupowania, do czego potrzebna jest jedynie umiejętność zróżnicowanego reagowania na bodźce docierające do organizmu z otoczenia. W tym elementarnym sensie pojęciami operuje na przykład papuga, która widząc przed sobą czerwony przedmiot, skrzeczy: „to jest czerwone”. Takie skrzeczenie trudno jednak uznać za trafne charakteryzowanie przedmiotu jako czerwonego. Papuga nie opisuje go jako czerwonego, gdyż nie zdaje sobie na przykład sprawy, że skoro jest on czerwony, to jest kolorowy, nie uświadamia sobie, że będąc cały czerwony, nie może on być jednocześnie cały zielony itp. Nie operuje więc pojęciem czerwieni i innymi pojęciami, które służą celom opisowym. Różnica między elementarną zdolnością posługiwania się pojęciami jako etykietami a o wiele bardziej zaawansowaną umiejętnością operowania pojęciami jako

deskrypcjami ma fundamentalne znaczenie, gdyż dopiero te drugie pozwalają nam na uchwycenie pojęciowych relacji inferencyjnych, na zrozumienie, co wynika z zastosowania jakiegoś pojęcia i jaki jest jego związek z innymi pojęciami. Innymi słowy, dopiero posługiwanie się pojęciami deskryptywnymi pozwala nam być istotami racjonalnymi, to jest takimi, które są w stanie podać racje zastosowania danych pojęć i wyprowadzić z tego odpowiednie konsekwencje¹¹.

W Brandomowskim podejściu do natury tego, co umysłowe, mamy zatem na razie trzy idee typowo kantowskie (albo ostrożniej: takie, których istnienia Brandom dopatruje się w tradycji kantowskiej). Są to mianowicie: (a) normatywność i prymat treści sądowych, (b) pojęciowy charakter treści, oraz (c) rola relacji inferencyjnych we w pełni rozwiniętym i racjonalnym użyciu pojęć. Do tych idei dodaje Brandom jeszcze wątek, który uważa za typowo heglowski i wittgensteinowski. Sprowadza się on do tezy, że status normatywny naszych stanów mentalnych, czyli to, że stanowią one swoistego rodzaju zobowiązania, ma charakter społeczny.

Podstawowy zamysł jest taki, że statusy normatywne, takie jak zobowiązania, są wytworami społecznych postaw praktycznych. Nie było zobowiązań, autorytetu czy odpowiedzialności dopóty, dopóki ludzie nie zaczęli w praktyce odpowiednio siebie traktować i na siebie reagować, nie zaczęli uważać siebie za podmioty do czegoś zobowiązane, obdarzone autorytetem i odpowiedzialne. To nasza praktyka ustanawia normy pojęciowe, a ich uznanie konstytuuje nas jako istoty myślące (*sapientes*). W takim ujęciu teza ta ma wyraźnie tego rodzaju postać, jaka była rozważana przez późnego Wittgensteina. W pierwszym rzędzie obdarzone treścią są *czynności*, a tylko pochodnie znaki lub dźwięki, których wytwarzanie jest wykonywaniem danej czynności (Brandom 2004: 249).

Przykładem takich społecznych czynności są ruchy wykonywane pionkiem lub inną figurą w grze w szachy lub w dowolnej innej grze. Czynnością taką może też być stwierdzanie określonego zdania, powiedzmy „ta moneta jest miedziana”. Jeszcze inną czynnością tego rodzaju będzie zaciągnięcie pożyczki w banku i złożenie podpisu pod stosowną umową. Wszystkie te czynności będą miały swe podstawy i konsekwencje w czymś, co nie mieści się wyłącznie w obrębie umysłu kogoś, kto je wykonuje. Gracz w szachy, któremu daleko do

¹ O tych różnicach między różnymi rodzajami pojęć pisze Brandom obszernie w rozprawie *How Analytic Philosophy Has Failed Cognitive Science* (Brandom 2009). Z dużą dozą zasadności twierdzi w niej między innymi: „Nieuwzględnianie różnic i relacji między całkowicie odmiennymi rodzajami pojęć doprowadziło, jak sądzę, do stałej tendencji systematycznego przeceniania stopnia, w jakim udało się skonstruować (w AI) lub rozpoznać w rozwoju (czy w rozwoju ludzkich dzieci, czy też innych naczelnych) to, co *my* jako użytkownicy wysoce skomplikowanych pojęć robimy, albo też dokonać rozkładu tego w myśl zasad inżynierii odwróconej” (Brandom 2009: 224).

doskonałości, może nie zdawać sobie w pełni sprawy, jakie będą następstwa wykonanego przez niego pionkiem ruchu. Ktoś, kto zgodnie z prawdą stwierdza, że trzymana przez niego w ręku moneta jest miedziana, może nie znać dokładnej temperatury topnienia miedzi i tym samym nie zdawać sobie sprawy, jak bardzo moneta ta jest odporna na działanie ciepła. Jednakże orzeczenie, że jest to moneta miedziana, zobowiązuje tego kogoś do uznania wszystkich konsekwencji z tego płynących, i to nawet tych, które znajdują się poza zasięgiem jego wiedzy. Z kolei aby dana sekwencja czynności była zaciągnięciem pożyczki, przypieczętowanym podpisami złożonymi pod umową, muszą być spełnione odpowiednie warunki, które znajdują się poza sferą intencji i innych stanów umysłowych osób w tych czynnościach uczestniczących, jak na przykład pełnoletniość osoby zaciągającej pożyczkę i posiadanie pełnomocnictw do reprezentowania banku pożyczkę udzielającego.

Takie ujęcie stanów mentalnych i działań, z którymi są one sprzężone, jest niewątpliwie eksternalistyczne. Są one bowiem w dużej mierze wyznaczone przez coś, co jest niezależne od podmiotów tych stanów, i często przez coś, co leży poza zasięgiem świadomości owych podmiotów. Inaczej rzecz ujmując, owe stany i działania podlegają pewnym zewnętrznym normom, które konstytuują i którymi zarządza, jak twierdzi Brandom, cała wspólnota społeczna i językowa. Nie należy jednak zapominać, że niekiedy owe normy muszą też odpowiadać temu, jaki jest otaczający nas świat, na przykład jakie są właściwości miedzi, na temat której wygłasza się daną wypowiedź²². Co ważniejsze jednak, ujęcie to nie wymaga przyjmowania dla owych stanów i działań wewnętrznych nośników, a ponadto podważa przypuszczenie, że stany te da się opisać w kategoriach nieintencjonalnych, czyli fizycznych, chemicznych i biologicznych. Znajdowanie się bowiem w stanie opisywanym jako zobowiązanie do spłacania pożyczki czy w stanie związanym z akceptacją tego, że dana moneta jest miedziana, nie musi mieć jakiegoś wewnętrznego, mózgowego nośnika i bez pomocy kategorii intencjonalnych nie da się trafnie uchwycić, na czym polega specyfika tych stanów, a zwłaszcza ich status normatywno-społeczny.

Brandom tak podsumowuje sedno swojej koncepcji:

Ujmowanie naszych poznawczych kontaktów ze światem w kategoriach zobowiązań pojmowanych jako społeczne statusy normatywne jest sensowną alternatywą wobec ujmowania ich jako stanów wewnętrznych. Można podejmować zobowiązania i przypisywać je innym

²² Najwyraźniej Brandom spleta w jedną całość eksternalizm społeczny, według którego treść stanów mentalnych zależy wspólnoty, w obrębie której znajduje się podmiot tych stanów, z eksternalizmem perceptualnym, według którego istnieje ścisły związek między treścią niektórych stanów mentalnych a cechami świata, którego te stany dotyczą. W sprawie tego odróżnienia zob. Davidson 2001.

za pomocą publicznych wypowiedzi i działań. Jednakże same zobowiązania – to, co podejmowane i przypisywane – nie muszą mieć żadnych nieintencjonalnie określanych nośników, niczego, co pozostaje do zobowiązań w takiej relacji, w jakiej zdaniowe znaki-oznaki (*sign-designs*) pozostają do treści propozycyjalnych (Brandom 2004: 251).

Kognitywistyka, przynajmniej w swym głównym nurcie, opisuje i wyjaśnia nasze poznawcze kontakty ze światem w kategoriach stanów wewnętrznych, mających swe nośniki w mózgu i w konfiguracji jego elementów. Normatywno-społeczny wymiar naszego umysłu, którego nie da się sprowadzić do takich czy innych nośników i scharakteryzować w kategoriach czysto przyrodniczych, nie mieści się w ramach tej dyscypliny.

Konkluzja

Bez wątpienia rozważania Rorty'ego i Brandoma na temat ograniczeń kognitywistyki stanowią dla entuzjastycznych i bezkrytycznych zwolenników tej dyscypliny wyzwanie, wobec którego trudno przejść obojętnie. Niektórzy z tych zwolenników odpowiedzą prawdopodobnie, że obaj filozofowie mówią o pewnym paradygmacie uprawiania nauk kognitywnych, który został już przezwyciężony, a dzisiejsza i przyszła kognitywistyka, w której umysł jest opisywany i wyjaśniany jako mniej lub bardziej ucieleśniony, rozszerzony i uspołeczniony, poradzi sobie bez trudu z krytyką Rorty'ego i Brandoma. Być może do pewnego stopnia tak się stanie. Nie należy jednak zapominać, że stopniowe poszerzanie pola badawczego kognitywistyki nieuchronnie uczyni z niej heterogeniczną „teorię” wszystkiego, która z powodów zasadniczych nigdy nie wyjdzie poza mieszaninę danych empirycznych, odważnych, lecz niewykonalnych deklaracji, i jałowych spekulacji.

Bibliografia

- Brandom R.B. (2004), *From a Critique of Cognitive Internalism to a Conception of Objective Spirit: Reflections on Descombes' Anthropological Holism*, „Inquiry” 47, s. 236–253.
- Brandom R.B. (2009), *How Analytic Philosophy Has Failed Cognitive Science*, w: tenże, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, s. 197–224 [por. przekład J. Komorowskiej-Mach w niniejszym numerze „Przeglądu Filozoficznego” – przyp. red.].
- Davidson D. (1989/2001), *What is Present to the Mind?*, w: tenże, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press 2001, s. 53–57.

- Davidson D. (2001), *Externalisms*, w: P. Kotatko, P. Pagin, G. Segal (eds.), *Interpreting Davidson*, Stanford, CA: CSLI Publications, s. 1–16.
- Rorty R. (2004), *The Brain as Hardware, Culture as Software*, „Inquiry” 47, s. 219–235.
- Rorty R. (2005/2007), *Holism and Historicism*, w: tenże, *Philosophy as Cultural Politics (Philosophical Papers, vol. IV)*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 176–183 [por. *Holizm a historycyzm*, w: tenże, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Warszawa: Czytelnik 2009, s. 266–275].

Streszczenie

Dynamiczny rozwój kognitywistyki ożywił nadzieje naukowego zrozumienia i wyjaśnienia umysłu dzięki próbom zbudowania pełnej teorii mózgu i jego wytworów. Trudno by kwestionować potrzebę tego rodzaju badań. Jednakże warto też rozważyć krytycznie – poprzez prześledzenie odpowiednich wywodów Richarda Rorty’ego i Roberta B. Brandoma – założenia filozoficzne i wygórowane roszczenia tej nowej dyscypliny. Okazuje się wówczas, że kognitywistyka – wbrew deklaracjom składanym przez jej przedstawicieli – nie wyzwoliła się z dziedzictwa kartezjańskiego, lecz dokonała jedynie jego naturalistycznej reinterpretacji. Choć w pewnym sensie umysł jest mózgiem, to w innym sensie nie ma podstaw do takiego utożsamienia. Być może za sprawą braku odpowiedniej komunikacji z filozofami, kognitywiści notorycznie mieszają ze sobą różne sensory kategorii kluczowych dla zrozumienia naszego życia umysłowego³³.

³³ Wcześniejsza wersja tego artykułu została przedstawiona na konferencji „Kognitywistyka. O naturze umysłu” w Uniwersytecie Warszawskim (29–30 października 2012) oraz na posiedzeniu Grupy Logiki, Języka i Informatyki Uniwersytetu Opolskiego (11 grudnia 2012). Artykuł powstał w ramach badań finansowanych przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej (subsyzium profesorskie „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”).

