

3. Przemiany pojęcia umysłu w dziejach filozofii i miejsce w nich Ryle'owskiego behawioryzmu

§1. Żeby przetłumaczyć wiarygodnie utwór literacki lub filozoficzny, trzeba mieć empatię wobec języka oryginału oraz poglądów i postaw autora. Empatia taka to wczuwanie się w stan drugiego umysłu, niezbędne dla uzyskania wierności przekładu. Obecne uwagi o przemianach pojęcia umysłu, lokalizując w tym procesie poglądy Ryle'a, powinny dopomóc w dobrym tych poglądów zrozumieniu.

Początki ludzkiego pojmowania umysłu, w prehistorycznym czasie filozofii, są w pewien sposób materialistyczne. Nie w tym sensie, by negowano istnienie umysłu, czyli duszy, jako odrębnego od ciała bytu, jak to czynią nowożytni materialści (za poprzednika mając starożytny atomizm). Przeciwnie, w istnienie duszy silnie wierzone, ale przedstawiano ją sobie jako rodzaj bardziej subtelnej materii. Te pradawne wyobrażenia odnajdujemy w sensie i brzmieniu greckiego słowa *thymos*, które oznacza umysł w jego dążeniach. Bierze się ono z tego samego indoeuropejskiego rdzenia, co łaciński wyraz *fumus* (dym) i brzmieniowo bardziej jeszcze podobny polski *dym*. Byłaby to więc materia najbardziej ulotna, a gdy ulatująca, to gdzieś ku górze.

Pomimo treści niejako materialistycznej, mamy tu pewną antycypację dualizmu platońskiego i kartezjańskiego. Dualizm pojmuje umysł i ciało jako dwie powiązane w jakiś sposób substancje, z których każda może istnieć bez drugiej (choć z oczywistą szkodą dla ciała, gdy dochodzi do ich rozdzielenia). Platon zachował ów dualizm, ale go zreformował w sposób wysoce wyrafinowany. Uczynił to, być może, za sprawą ogromnego przejęcia się matematyką, które podzielał z Pitagorasem (był np. pod wielkim wrażeniem pitagorejskiego odkrycia liczb niewymiernych). Uznając ciało i duszę za dwie odrębne substancje, zdolne się łączyć w pewną jedność (choć po stronie duszy raczej z niechęcią do tego związku), przypisał im z gruntu odmienny status: ciało jest materialne, a dusza nie.

Byłoby to zapewne czymś niepojętym dla prymitywnych barbarzyńców, ale według Platona Grek różnił się od barbarzyńcy znajomością matematyki. Geometria dostarczała modelu, który ośmielał do spekulacji o niematerialności, idealności oraz odwieczności bytowania. Materializm jest, w wizji Platona, bezradny wobec świata matematyki. Weźmy np. takie jestestwo, jak punkt. Jest on realny, skoro jest tematem wielu sądów prawdziwych w geometrii. A nie ma wymiarów, czym się różni od wszelkich ciał. Podobnie osobliwa jest realność linii, którą Euklides zdefiniuje jako „długość bez szerokości”; ale czy cokolwiek cielesnego, powiedzmy, bardzo długi wąż, może istnieć bez szerokości?

Na takim tle myślowym dało się pojąć duszę, która w połączeniu z ciałem staje się dlań umysłem, jako byt w sposób matematyczny idealny i odwieczny. Z tą jednak ważną różnicą, że jest to byt istniejący w czasie, podczas gdy jestestwa matematyczne są pozaczasowe. Umysł dzieli więc ze światem materii cechę trwania w czasie, a ze światem matematyki bezcielesność i odwieczność, co czyni go jakby łącznikiem między tymi światami. Dla odwieczności umysłu Platon znajdował ważny argument (mamy go w „Fedonie”), mianowicie posiadanie przez umysł wiedzy matematycznej, której nie da się nabyć w poznaniu zmysłowym. Musi więc być umysłowi wrodzona, przyniesiona z innego świata – tego, w którym umysł obcuje bezpośrednio z ideami, w szczególności matematycznymi; a także, z ideami moralnymi, które dostarczają duszy podpowiedzi, jak dzięki cnocie powrócić do nieba idei.

Platońska koncepcja umysłu zyskała potężny rezonans w myśli wczesnochrześcijańskiej. Dostarczała najlepszego na owe czasy uracjonalnienia, niejako „unaukowienia”, prostodusznej w swych początkach nauki ewangelicznej. Platonikami byli wcześnie pisarze i ojcowie Kościoła, jak Proklos, znakomity komentator Euklidesa, czy Augustyn biskup Hippony, budowniczy rozległego gmachu myśli chrześcijańskiej na fundamentach platonizmu.

Spotkanie młodego chrześcijaństwa z platonizmem to dopiero początek barwnej opowieści o perypetiach myśli chrześcijańskiej. Nie było łatwo pogodzić obecny w niej żywo trend racjonalistyczny z nauczaniem biblijnym. Wprawdzie niebo platońskie umiejętnie przemeblowano na chrześcijańskie, umieszczając odwieczne idee w umyśle Boga kontemplowanym przez umysły zbawionych. Ale nie do końca wszystko się zgadzało. Jeśli

dusza jest tak w pełni i begranicznie szczęśliwa w platońskim niebie, to po co jej powrót do ciała czyli zmartwychwstanie? A przecież to fundamentalny dogmat wiary. A co z piekłem, gdzie przecież muszą być męki cielesne? (O czym szczegółowo i barwnie informował Dante, ale sam tego nie wymyślił, brał to z wiary Kościoła.) Co gorsza, skoro każda dusza jest taka mądra, mając wiedzę o świecie idei, a więc boskim, wiedzę wrodzoną, to po co jej nauczanie papieskie?

§2. Wraz z tymi pytaniami zbliżamy się już nieco do rozwiązań głoszonych przez Ryle'a, ale przedtem trzeba ogarnąć, przynajmniej z lotu ptaka, rozległą krainę arystotelizmu z jego filozofią umysłu. Arystoteles wkroczył zwycięsko w myśl średniowieczną (spychając Platona gdzieś do narożnika) dzięki stopniowemu przyswajaniu jego dzieł, a to za sprawą coraz żywszych kontaktów ze wschodem czyli Bizancjum i Arabami. Owocowało to pozyskiwaniem cennych rękopisów, które gorliwie tłumaczono na łacinę z greckiego i z arabskiego. Na zachodzie bowiem ogromny dorobek piśmienniczy przepadł w zawierusze wędrowek ludów barbarzyńskich, które niewielki żywiły respekt dla ksiąg (myśl platońska zachowała się lepiej dzięki jej przeniknięciu w naukę Kościoła, który potrafił się jakoś układać z nowymi panami Europy, i tak bronić swego dorobku).

Pęd ku arystotelizmowi miał jedno źródło w dostrzeżeniu obfitości empirycznych rozważań naukowych w dziełach Arystotelesa, które choć przykryte kurzem wieków, dla młodych ludów średniowiecza miały walor i powab nowości. Tomasz z Akwinu będzie żywcem przepisywał rozdziały z Arystotelesa (wtedy nie zawracano sobie głowy copyright'em, a im więcej z jakiegoś autora prepisywano, tym bardziej był dumny z zapotrzebowania na jego myśl). I tak, w „Sumie Teologicznej” na pytanie, jak zaradzić smutkowi, Tomasz wcale nie każe mówić pacierza, ale wziąć kąpiel i dobrze się wypaść; wyczytał to, oczywiście, u Arystotelesa.

Ta właśnie rada dobrze obrazuje nowe pojmowanie stosunku duszy do ciała. Według Stagiryty, który był z wykształcenia medykiem, a z temperamentu biologiem (umarł z zaziębienia przy badaniach nad rybami morskimi), dusza nie jest samodzielną substancją, ale jest formą ciała, a więc sposobem jego organizacji. Wynika stąd niezbedność ciała dla pełnej konstytucji człowieka, a więc niezbedność zmartwychstania ciała – przy założeniu, że dobry Stwórca nie zechce skazywać duszy na taką niekompletność, jaką byłoby wieczne bytowanie bez ciała.¹

I tu pokazuje się drugi powód średniowiecznego pędu do Arystotelesa. Pierwszym był, przypomnijmy, głód wiedzy konkretniejszej niż teologiczne spekulacje, wiedzy przyrodniczej i społecznej, odczuwany najbardziej przez akademicką młodzież. Gdy Arystoteles znalazł się na indeksie kościelnym w Paryżu (z gorliwości miejscowego biskupa), studenci Sorbony jeździli go czytać na południe Francji, gdzie nie sięgała już klątwa kościelna za tę lekturę. A powód drugi pochodził ze strony kościelnego establishmentu, który po okresie wahań zdecydował się postawić na Arystotelesa, i tak ominąć owe rafy platonizmu, o których była mowa wyżej (§1). Tak więc, znalazło się filozoficzne wzmocnienie dla nauki o zmartwychwstaniu i dla cielesności kar piekielnych. Do tego, na gruncie arystotelesowskiego empiryzmu nikt nie mógł przypisywać sobie wiedzy wrodzonej w sprawach dotyczących się Boga i duszy; z tego natychmiast wysnuwano tezę o niezbedności Objawienia i jego kościelnej wykładni.

§3. Arystotelizm chrześcijański z jego koncepcją duszy/umysłu jako formy ciała, a nie samodzielnej substancji, przez pięć wieków, od Tomasza z Akwinu do Kartezjusza, był w Europie doktryną panującą – i w sensie terytorialnym, w uczelniach każdego kraju, i w sensie dominacji nad umysłami wykształconej elity. Gdy to się zważy, nowe idee w tej sprawie posiane przez Kartezjusza jawią się jako rewolucyjne.

Istotnie były rewolucyjne. Nie tylko z powodu ostrego kontrastu z arystotelizmem, ale i z powodu związku z autentyczną rewolucją naukową w pojmowaniu materii. To nowe pojmowanie, nim zamieniło się w rwący nurt w czasach Kartezjusza, rodziło się z kilku przybierających na sile strumieni, które złączyły się wreszcie w filozofii mechanicyzmu. Mianowicie, dalsze zgłębianie literatury filozoficznej antyku, mocno przyspieszone po ewakuacji na zachód wielkich księgozbiorów bianatyjskich (w czasie inwazji tureckiej) przyniosło znajomość starożytnego atomizmu z jego mechanicystycznym obrazem świata. Drugie źródło to sukces fizyki Galileusza, polegającej na mechanicystycznym wyjaśnianiu przyrody. I trzecie: mechanicyzm wtargnął na obszar biologii, do czego przyczynił się wielce postęp anatomii (po przełamaniu tabu w sprawie sekcji zwłok). Np. już w roku 1574 Fabrycjusz, nauczyciel Harveya, opisał zastawki żyłne, czyniąc tym krok w kierunku odkrycia krążenia krwi i pojmowania serca jako mechanicznej pompy. Odkrycie to było dokonaniem Wiliama Harveya, który opublikował je w książce „O czynności serca” w roku 1628 (wtedy 32-letni Kartezjusz był w pełni sił twórczych).

¹ W kabarecie tomistów w KUL śpiewa się zwrotkę: „Tomistę do tym większej / Troski o ciało zmusza / Ta myśl, że jest bez niego / Straszenie nieszczęsna dusza.”

Wszystko więc wskazywało na to, że ciało jest maszyną. Oczywiście, nie taką prymitywną, którą ktoś porusza za pomocą korby, ale autonomiczną czyli, krótko mówiąc, automatem. Co wtedy z duszą czyli umysłem? Jeden sposób to skreślić tę pozycję z listy realnych bytów, co uczynił La Mettrie w swym gwałtownym pamflecie na wiarę w duszę – w książce „Człowiek maszyna”. Stało się to, nie bez zdalnego oddziaływania Kartezjusza (choć wbrew jego intencjom), dopiero w roku 1747; a i wtedy wydawca w Lejdzie musiał zapłacić 400 dukatów kary za (jak opiewał wyrok) „wyjątkowo szkodliwą książczynę”. Z tego widać, że na skreślenie duszy w czasach Kartezjusza było o wiele za wcześnie. Nie tylko z obawy przed represjami z zewnątrz, ale i z powodu szczerego przeświadczenia Kartezjusza o istnieniu Boga, a więc i świata duchowego – przeświadczenia podzielanego przez wszystkie wielkie umysły 17-go wieku.

Skoro ciało jest maszyną, samodzielnie funkcjonującym automatem, wykończonym już w każdym szczególe, to nie jest potrzebne dopełnianie go i ożywianie przez jakąś formę pojętą na modłę Arystotelesa. To jednak, że jest samodzielnym automatem, nie znaczy, że stać je na coś więcej niż to, co potrafi ciało zwierzęce, także będące automatem. Trawienie jest funkcją automatu, ale już nie myślenie i nie uświadamianie sobie, że się myśli. Co stąd wynika? To, że jeśli ciało miało wypowiedzieć ustami jakiś sąd, chociażby owo sławne „*jeśli myślę, to jestem*”, to nie mogło tego uczynić samo z siebie, ale musiał jego krtanią i ustami poruszyć w tym celu umysł.

Połączył więc Kartezjusz platonizm z mechanicyzmem. Duszę pojął po platońsku, ale dołączając do tego wątek platonizmowi obcy: że ciało jest mechanizmem. Nie próbując oceniać, na ile jest to rozwiązanie dające się obronić, trzeba odnotować, że sprzyjał mu potem, w 19-ym wieku, stan psychologii empirycznej i eksperymentalnej. Kluczem do niej jest pojęcie introspekcji. Była to podstawowa metoda badawcza polegająca na zadawaniu osobie badanej pytań o jej przeżycia, których treść nie była badaczowi na innej drodze dostępna.

Np. polski psycholog Edward Abramowski badał, jak sobie ludzie radzą ze stresem wywoływanym przez lekki wstrząs prądem elektrycznym. Fakt i wielkość stresu mógł rozpoznać po objawach fizycznych. Ale o tym, jak sobie dana osoba radzi psychicznie z lękiem, nie mógł się dowiedzieć inaczej, jak pytając ją o to. Wtedy dowiadywał się, że jedni starają się odwrócić uwagę, wyobrażając sobie coś przyjemnego. Inni zaś przeciwnie, koncentrują się na doznaniu wzbudzając w sobie racjonalną motywację poddania się nieprzyjemnym badaniom dla dobra nauki. Inni radzili sobie jeszcze inaczej.

Metoda introspekcyjna opiera się na założeniu, że istnieje coś, co Ryle nazywa ironicznie uprzywilejowanym dostępem (*privileged access*), mianowicie dostępem do własnych przeżyć, którym dysponuje tylko ich podmiot. To założenie nie wymaga wprawdzie opowiedzenia się za całą kartezjańską filozofią umysłu, ale dobrze harmonizuje z poglądem, że istnieje sfera psychiczna, realna choćby dlatego, że rozgrywa się w czasie; a skoro jest ona dostępna jedynie jej posiadaczowi przez jakiś wgląd wewnętrzny, niedostępna zaś obserwacji zmysłowej od zewnątrz, to jest czymś niefizycznym.

Takie podejście do badania umysłu, harmonizujące z poglądem kartezjańskim (choć niekoniecznie z nim identyczne) było w psychologii naukowej powszechne do pewnego czasu, a w psychologii potocznej istnieje do dziś. Dlatego Ryle nazywa je doktryną oficjalną. I to jest ta doktryna, przeciw której wytacza swoje argumenty.

§4. Ryle nie był pierwszym, który się buntował przeciw psychologii introspekcyjnej. Bunt zapoczątkował w roku 1913 amerykański psycholog John Watson. Tezy tego kierunku przedstawia Ryle w ostatnim odcinku swej książki. Psychologowie eksperymentalni optujący za behawioryzmem uzasadniali swoją opcję oficjalnie tym, że chcą uprawiania psychologii jako nauki. Cechą zaś nauki jest intesubiektywna sprawdzalność. Przysługuje ona obserwacjom zmysłowym czyli zewnętrznym (ekstraspekcji), jako że każdy badacz może je powtarzać i za ich pomocą testować czyli sprawdzać teorie. Nie przysługuje ona natomiast obserwacjom wewnętrznym (introspekcji) dostępnym siłą rzeczy tylko jednej osobie.

Z tym łączyło się zapewne przeświadczenie filozoficzne mniej może uświadamiane, że człowiek jest tylko zwierzęciem. Wystarczy więc uprawiać psychologię naukową człowieka tak, jak się uprawia badania psychologiczne nad zwierzętami. Wszak potrafimy ustalić prawa zachowania się szczura w labiryncie bez pytania go o to, jak odczuwa smak słoninki będącej nagrodą za znalezienie wyjścia z labiryntu.

Tego rodzaju sukcesy, wraz z efektywnym programem uściślenia psychologii, umocniły prestiżowo pozycję behawiorystów, zwłaszcza w nauce amerykańskiej. Ryle przyszedł w sukurs behawioryzmowi swą argumentacją filozoficzną. Chciał nią odczyścić psychologię z pozostałości introspekcjonizmu. Argumentacja Ryle'a ma prostą strukturę logiczną. Opiera się na dychotomii: albo behawioryzm albo kartezjanizm ma rację. Jeśli obalić kartezjanizm zatriumfuje behawioryzm.

Dla przyjrzenia się tej argumentacji, zacznijmy od spotrzeżenia, że o umysłach innych ludzi dowiadujemy się wiele bez pytania ich o to, co dzieje się w ich wnętrzu. Czasem nawet te obserwacje są bliższe prawdy niż to, co dany podmiot sam o sobie sądzi, a nawet wypełniają lukę w jego wiedzy o sobie samym.

Mickiewicz w „Panu Tadeuszu” opisuje sytuację, gdy nieświadoma spraw serca Zosia dowiaduje się o swych uczuciach od koleżanek. Kiedy ją Tadeusz pyta, czy go kocha, ta odpowiada twierdząco. Nie na podstawie introspekcji, jak to jest z reguły w romansach, ale na podstawie świadectwa innych uzupełnionej dedukcją. Powiada, że kiedy zimą bywała z ciotką Telimeną na salonach w Petersburgu, to bardziej od niej doświadczona „panny mówiły, że jest zakochana, a jeśli kogo kocham, to juścić, że pana.” Istotnie, zakochanie jest stanem, który otoczenie łatwo rozpoznaje, podczas gdy osoba nim nawiedzona, gdy zdarza się to jej po raz pierwszy, może nie być tego świadoma.

Bywa, w rzeczy samej, że stany psychiczne bliźniego poznajemy po jego zachowaniu, a jego dyspozycje, w tym umiejętności (*knowing how*) – po jakości osiągnięć. Ten drugi przypadek jest właśnie tym, co obszernie i wnikliwie Ryle analizuje w rozdziale "Knowing How and Knowing That".

Ma też Ryle rację, gdy wywodzi, że do poznania cudzych stanów i dyspozycji nie ma potrzeby posługiwania się jakąś analogią z korelacjami moich własnych stanów wewnętrznych i zewnętrznych. Niektórzy wierzą w rozumowanie przez analogię dokonywane w taki oto sposób. Gdy jestem rozgniewany (stan wewnętrzny, dany mi w introspekcji), to robię się czerwony na policzkach (stan zewnętrzny, który mogę zaobserwować w lustrze). Skąd wnoszę, że stany te są skorelowane. Kiedy więc widzę, że ktoś się podobnie czerwieni, wnoszę przez analogię, że ponosi go podobny gniew. Pogląd, że w taki tylko sposób poznajemy przeżycia innych osób jest naiwny, dający się łatwo obalić przez kontrprzykłady, ale nad podziw szeroko jest rozpowszechniony.

Jest zasługą Ryle’a, że ukazuje bezpodstawność i naiwność tego poglądu. I że przekonująco opisuje, jak wiele dowiaduję się o innych obserwując ich z zewnątrz, korzystając ze świadectwa moich oczu czy uszu. To także fakt, że często rozpoznaję cudze dyspozycje po skutkach ich funkcjonowania, tak jak rozpoznaję rozpuszczalność cukru, obserwując, jak się rozpuszcza w herbacie.

Dalszy jednak tok myśli Ryle’a jest problematyczny. Spóbuje go odtworzyć tak, jak gdyby Ryle z kart swojej książki przemawiał do mnie w te słowa.

»Jak uczy behawioryzm, nie istnieje żaden „uprzywilejowany dostęp” do własnych przeżyć, czyli dostęp introspekcyjny. Umysł bowiem jest to tylko sposób zachowania się ciała. Jedynym przeto źródłem wiedzy o umysłach jest obserwowanie z zewnątrz (przez oczy, uszy itd.) ludzkich zachowań oraz wytworów tych zachowań.«

Na co ciśnie mi się na usta taka oto odpowiedź. »Dear Professor Ryle! Jestem człowiekiem, który niezbyt lubi oglądać się w lustrze, a to byłby jedyny sposób, żeby poznać przez obserwację zmysłową moje zachowania: jak się ruszam, jaką mam mimikę, kiedy się czerwienię a kiedy blednę. Ale i tak wiedziałbym wtedy o moim umyśle mniej (ile można patrzeć w lustro?) niż o umysłach osób z mojego otoczenia, których zachowania wciąż obserwuję. Z kolei, każda z tych osób wiedziałaby o swym umyśle mniej niż wiem o nim ja, jeśli często mam sposobność przyglądać się z zewnątrz jej zachowaniom. Takim jednak wnioskom rzeczywistość przeczy. Tylko ja jestem w stanie prowadzić np. blog o moich przeżyciach; nikt inny nie może tego zrobić za mnie, czy nawet, jak chciałby behawioryzm, zrobić to za mnie lepiej ode mnie.«

§5. Nie mam zapewne dość empatii, żeby się wczuć, jaka byłaby odpowiedź Ryle’a. Zgaduję jednak, że jego radykalizm behawiorystyczny wspiera się na fundamencie światopoglądu materialistycznego. Spróbuję więc pokazać, że teza o istnieniu i wiarygodności (choć nie absolutnej) poznania introspekcyjnego nie przynosi uszczerbku doktrynie materializmu. Nie zakłada ona wprowadzenia materializmu ani go implikuje, ale też go nie przekreśla.

Żeby uprawomocnić introspekcję, nie jest konieczne odwoływanie się do kartezjańskiej koncepcji ducha w maszynie. Wystarczy mieć na uwadze ten oczywisty fakt, że nasze zmysły są wyspecjalizowane: co ujmujemy okiem, tego nie uchwyci się uchem itd. Moje doświadczenie bólu zęba jest nie mniej zmysłowe niż postrzeganie wrzokowe czyichś zębów, ale jest nastawione na inny przedmiot: na stany mojego i tylko mojego ciała. Nie ma w tym nic mistycznego, co by zasługiwało na drwinę, jako wiara w duchy.

A oprócz doświadczeń wewnętrznych tak prostych, jak doznanie w określonym miejscu ciała bólu czy przyjemności, są inne, mniej zlokalizowane, jak choćby doświadczenie tego, że myślę i co myślę. Ale nie ma w tym jakiejś tajemniczej władzy poznawczej, a tylko inny przypadek tego prawa, że pewne spostrzeżenia mają za przedmiot zjawiska zachodzące w obrębie mojego ciała, i są dostępne tylko dla mojego ciała. Żarliwy materialista może zinterpretować fizykalistycznie nawet stan umysłu Kartezjusza wyrażony przez „*cogito, ergo sum*”, mianowicie uznać, że jest to pewna konfiguracja cząstek elementarnych w jego mózgu. Ten zaś jest tak urządzone, że potrafi rozpoznawać własne konfiguracje, ale już nie konfiguracje utworzone pod inną czaszką. Tak więc uznanie prawomocności introspekcji da się pogodzić z materializmem, fizykalizmem, behawioryzmem, czy jeszcze innym -izmem, którym ostrzeliwałyby się Kartezjusza.

Konkluzja: jeśli Kartezjusz nie ma racji w swym dualistycznym poglądzie na stosunek ciała i umysłu, to nie ma jej z innego powodu niż ten, że ów dualizm implikuje istnienie i prawomocność introspekcji. Owszem, implikuje,

ale skoro jest prawdą teza o prawomocności introspekcji, to prawda ta może wynikać równie dobrze z prawdziwej jak i z fałszywej przesłanki. To więc, że introspekcjonizm wynikałby z fałszywej (powiedzmy) tezy kartezjanizmu, nie pociągałoby wniosku, że sam musi być fałszywy.

Powyższa dyskusja ilustruje okoliczność, jak pouczające, czy inspirujące, może być zetknięcie się z poglądem, który nie w każdym punkcie jest prawdziwy, ale ma w zapleczu – jak u Ryle' a – rozległą wiedzę i bierze się z pasji intelektualnej. Wywiązuje się gra argumentami płodna poznawczo, do której by nie doszło, gdyby rodzaju konfrontacja przeciwnych poglądów. To wyjaśnia, dlaczego tłumacz może uznać za godne przekładu dzieło, z którym nie do końca się zgadza i z którym mogą się nie zgodzić czytelnicy przekładu. Ale warto się nad przekładem potrudzić, żeby dać sposobność i szansę do takiej owocnej niezgody.

§6. Behawioryzm, który przez kilka dekad dominował w psychologii, stanowiąc też znaczącą propozycję światopoglądową, poczynął tracić na znaczeniu w miarę, jak kształtowała się inna filozofia umysłu, tym razem inspirowana informatyką. Pojawiła się nowa para pojęć pełniących w naszym myśleniu o świecie taką funkcję, jak podstawowe pojęcia filozoficzne zwane *kategoriami* (najbardziej „wzięte” listy kategorii, to arystotelesowska i kantowska).

Utworzono tę parę pojęć dla zdania sprawy ze struktury i funkcji komputera, ale rychło zauważono ich charakter kategorialny, czyli przydatność do opisu wszelkiej rzeczywistości, cechującą pojęcia typowo filozoficzne. Szczególnie zaś cenne okazały się one w rozważaniach nad stosunkiem organizmu i umysłu czyli, mówiąc podniosłej, ciała i duszy.

Ma owa para pojęć jeszcze tę osobliwość, że gdy ją wyrażono w angielskim, okazała się nieprzekładalna na inne języki, także na polski. Pozostaje więc korzystać z ich brzmienia w angielskim, podejmując jednocześnie próby oddania w innych językach z takim przybliżeniem, na jakie dany język stać. Są to terminy:

hardware — software.

Oddajemy je po polsku, najczęściej, słowami:

sprzęt — program.

Jest to przekład w miarę odpowiedni w rozważaniach technicznych. Nie zawsze jednak będzie się sprawdzał w kontekstach filozoficznych (nie najlepiej poczuje się ktoś, kogo ciało nazwałoby się sprzętem). Na ich potrzeby warto wprowadzić jeszcze inny przekład, mianowicie:

czynnik fizyczny — czynnik logiczny

W tych kategoriach ujmując stosunek ciała i umysłu, zalicza się ciało do kategorii *hardware* (czynnik fizyczny), zaś umysł do *software* (czynnik logiczny). Niektórzy autorzy biorą to przyporządkowanie dosłownie i w całej rozciągłości, inni cenią je jako płodną metaforę; jeszcze inni, biorąc dosłownie, czynią zastrzeżenie, że ujmujemy w ten sposób tylko jakąś część czy aspekt problemu filozoficznego. W każdym razie, nikt nie kwestionuje przydatności tego wkładu informatyki w nasze obecne myślenie o naturze umysłu i o jego relacji do świata fizycznego.

To wyrastające z informatyki podejście do badania umysłu zyskało w piśmiennictwie angielskim określenie *cognitive science*, a gdy się je aplikuje do psychologii – *cognitive psychology*; co na polski się tłumaczy zwrotem „psychologia kognitywna” lub „psychologia poznawcza”. Odpowiednio, mamy określenia analogicznych ujęć innych dziedzin badawczych: socjologia kognitywna, lingwistyka kognitywna itd. Termin dotyczący wiedzy w tym zespole nauk podstawowej, mianowicie *cognitive science*, najczęściej oddaje się dziś po polsku słowem *kognitywistyka*, które się już utarło jako termin specjalistyczny.

Nazwanie jej tym mianem jest na polskim gruncie mało zrozumiałe. Przecież poznaniem zajmuje się od dawna parę nauk, a już najpilniej i od wieków czyni to gałąź filozofii zwana teorią poznania lub epistemologią. Toteż pod adresem tej terminologii słuszna jest obiekcja, że nie pomaga wyjaśnić, na czym miałby polegać tak bardzo nowy, czy wręcz (zdaniem niektórych) rewolucyjny charakter kognitywistyki.

Rzecz staje się zrozumialsza, gdy wziąć pod uwagę, że narodziny tej nowej dyscypliny miały miejsce na gruncie amerykańskim, gdzie tak dominował behawioryzm. W behawiorystycznym sposobie myślenia nie ma miejsca na pojęcie poznania. Nigdy też behawiorysta nie czuł potrzeby posłużenia się w wyjaśnianiu zachowań pojęciami tyżącymi się informacją, przetwarzania informacji, czy stanów wewnętrznych układu w odróżnieniu od zewnętrznych. Interesowały go tylko stany zewnętrzne, wśród których odróżniał bodźce i reakcje.

Przetwarzanie informacji *information processing* – główny temat informatyki i kognitywistyki – to podstawowy aspekt procesów poznawczych, pozwalający uchwycić ich głęboką naturę. Ale że zwrot złożony z dwóch

wyrazów jest nieporęczny słowotwórczo, zamiast wprowadzać określenie w rodzaju *information-processing science*, skorzystano krótszego (choć mniej mówiącego, o co tu chodzi) terminu *cognitive science*. I tak się przyjęło. Wobec tego i polscy autorzy nie mają lepszego wyjścia, jak pogodzić się z tym niezbyt powabnym językowo słowem „kognitywistyka”.

Jest więc kognitywistyka, mówiąc najkrócej, informatyką umysłu. Cechując ją podejście do relacji umysł-ciało to dziedzina, której rzetelne uprawianie wymaga znajomości podstaw informatyki, a te należą do logiki matematycznej. Podstawowe w informatyce i kognitywistyce pojęcie *maszyny Turinga* narodziło się w logice jako sposób zaatakowania następującej kwestii: *czy dla każdego problemu w logice i matematyce istnieje rozwiązanie, które mogłaby znaleźć maszyna?* Od chwili udzielenia odpowiedzi negatywnej przez Alana Turinga w roku 1936 (i przez kilku innych logików w tymże roku) zaczęła się era informatyki. To, że odpowiedź jest negatywna nie podcina szans informatyki, okazało się bowiem w tych badaniach, jak kolosalnie wiele maszyny potrafią, i jak to od nich egzekwować.

Wyposażenie w tę nową i sprawną aparaturę pojęciową pozwoliłoby na interesujące, w twórczy sposób krytyczne, odczytywanie dzieła Ryle’a. Wszak kognitywistyka powstała w znacznej mierze w wyniku dostrzeżenia niedostatków tak bronionego przez Ryle’a behawioryzmu. Byłoby to jednak przedsięwzięcie wymagające wiedzy logicznej bardziej zaawansowanej niż ta, jaką daje elementarny kurs logiki. Wypada więc rzecz odłożyć do innej sposobności. •