

Witold Płotka
Uniwersytet Gdański

O fenomenologii kognitywnej: kontekst, argumenty, problemy

Wprowadzenie

Podstawowym celem tej pracy jest analiza wybranych argumentów stosowanych w fenomenologii kognitywnej (*cognitive phenomenology*). Przez fenomenologię kognitywną rozumie się nurt filozofii współczesnej, korzystający z ustaleń epistemologii, filozofii umysłu oraz filozofii świadomości i (w najmniejszym stopniu) z kognitywistyki, którego celem jest zdefiniowanie specyficznie fenomenalnego charakteru myśli i poznania. Samą fenomenologię rozumie się tutaj możliwie szeroko, mianowicie jako formę pierwszoosobowej analizy stanów mentalnych¹, a dokładniej – epistemicznych stanów mentalnych. Ogólny problem tego relatywnie nowego nurtu filozoficznego można wyrazić w pytaniu: jak to jest myśleć, że *p*? Z kolei zasadniczą tezą jest to, że świadomie myśleć, że *p* jest czymś różnym od świadomego myślenia, że *q*. Innymi słowy, fenomenologię kognitywną można z grubsza rozumieć jako dział filozofii świadomości, który rozważa problem fenomenalnego charakteru świadomości epistemicznej. O ile jednak w polskiej literaturze przedmiotu szeroko omawia się problematykę jakości doświadczenia świadomościowego w ogóle², o tyle tematyka właściwa dla fenomenologii kognitywnej jest

¹ Zob. G. Graham, T. Horgan & J. Tienson, *Phenomenology, Intentionality, and the Unity of the Mind*, [w:] *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, ed. by B.P. McLaughlin with A. Beckermann & S. Walter, Clarendon Press, Oxford 2009, s. 512-537; S. Gallagher, *Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science*, [w:] *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, ed. by S. Gallagher & D. Schmicking, Springer, Dordrecht 2010, s. 21-34; *idem*, *Phenomenology*, Palgrave Macmillan, New York (NY) 2012, s. 56-60; C. Siewert, *Respecting Appearances: A Phenomenological Approach to Consciousness*, [w:] *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, ed. by D. Zahavi, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 48-69.

² Zob. np. U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 247-304; J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie*

w zasadzie nieobecna. Dlatego celem tego artykułu jest rekonstrukcja wybranych elementów fenomenologii kognitywnej, przede wszystkim zaś przedstawienie kontekstu jej powstania w ramach filozofii umysłu, głównych argumentów i ich ocena oraz zarysowanie wybranych problemów z nią związanych, m.in. problemu reinterpretacji pojęcia intencjonalności. Zagadnieniom tym odpowiadają trzy kolejne części artykułu.

W pierwszej części fenomenologię kognitywną wyprowadzam z dyskusji z niektórymi tezami filozofii Gilberta Ryle'a, który twierdzi, że pojęcie świadomości jest puste. Podważając niektóre ustalenia Ryle'a, w fenomenologii kognitywnej redefiniuje się jego postulaty metodologiczne, podkreślając konieczność badań pierwszoosobowych. W rezultacie analiz świadomości jako takiej w tej części pracy odróżniam świadomość fenomenalną od świadomości dostępu. Poprzez badanie przykładowych wyrażen, które korespondują z odpowiednimi doznaniem, wykazuję, że odróżnienie obu form świadomości nie jest intuicyjne i wydaje się nieadekwatnie opisywać fenomenalny charakter myśli. Argument za fenomenalnym charakterem myśli analizuję bliżej w drugiej części artykułu, sięgając do idei introspekcyjnego dostępu podmiotu epistemicznego do myśli. Okazuje się bowiem, że to właśnie możliwość introspekcyjnego odróżniania myśli w naszej świadomości świadczy o różnicy w fenomenalnym charakterze myśli i poznania. Należy przy tym odróżnić internalistyczny model opisu fenomenalnego charakteru myśli od eksternalistycznego sposobu rozumienia relacji podmiotu do myśli jako relacji funkcjonalno-obliczeniowej. W ramach fenomenologii kognitywnej odrzuca się model eksternalistyczny, dowodząc, że model ten jest niewystarczający dla opisanego dostępu podmiotu epistemicznego do uświadamianych treści. W zakończeniu zestawiam wybrane problemy, z którymi musi się zmierzyć fenomenologia kognitywna i formułuję postulat dookreślenia pojęcia intencjonalności tak, aby w rezultacie pojęcie to mogło opisywać fenomenalny charakter dostępu do treści świadomości. Należy przy tym podkreślić, że rekonstrukcja wybranych elementów fenomenologii kognitywnej służy pokazaniu, iż sformułowanie problemu specyficznie fenomenalnego charakteru myśli jest możliwe, po pierwsze, poprzez przeformułowanie intuicji Ryle'a, że świadomość jest pojęciem pustym oraz, po drugie, poprzez zawieszenie ścisłego odróżniania świadomości fenomenalnej od świadomości dostępu.

umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005; K. Gloy, *Wprowadzenie do filozofii świadomości. Problematyka i historia zagadnienia świadomości oraz samoświadomości*, przeł. T. Kubalica, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009; J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 192-222; A. Klawiter, *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, [w:] Przewodnik po filozofii umysłu, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 356-363.

Świadomość fenomenalna i świadomość dostępu

Propozycja pierwszoosobowego badania stanów mentalnych, która współcześnie wciąż zyskuje na popularności³, sięga twórczości Ryle'a, a przynajmniej polemiki z niektórymi wynikami jego analiz pojęcia umysłu. W rezultacie tych polemik sformułowano projekt badawczy, który utrwalili i spopularyzowali tacy filozofowie, jak Thomas Nagel oraz – bardziej współcześnie – David Chalmers.

Bez wątplenia ujęcie przez Ryle'a problematyki świadomości jest tematem złożonym, ponieważ w *Czym jest umysł?* (1949) pojęcie świadomości identyfikuje się jako istotny element mitu kartezjańskiego, co w zasadzie prowadzi do odrzucenia popularnego ujęcia świadomości jako „światła”, które „oświetla” treści umysłu. Ryle wiąże świadomość z nowożytnymi teoriami poznania; jak wyjaśnia:

Mając do czynienia z pojęciem umysłu jako wewnętrznego teatru, w którym rozgrywają się sceny o charakterze „umysłowym”, pozbawione tym samym charakteru „fizycznego”, myśliciele różnego autoramentu głosili, iż naczelną pozytywną własnością tych zdarzeń jest to, że gdy zachodzą, to zachodzą świadomie. Stany i czynności umysłu są stanami i czynnościami, których jest on z konieczności świadomy, w takim sensie tego słowa, że owa świadomość nie może okazać się zwodniczą⁴.

Zdaniem brytyjskiego filozofa, pojęcie świadomości pojmowanej jako strefa uprzywilejowanego i niezawodnego dostępu do treści umysłu jest puste, ponieważ strefa taka po prostu nie istnieje⁵. O ile jednak na poziomie konkretnych analiz Ryle odrzuca pojęcie świadomości jako mętne i puste, a przez to podaje w wątpliwość ideę uprzywilejowanego dostępu do treści świadomości, o tyle późniejsi filozofowie uznali, że diagnoza ta jest zbyt pospieszna.

Doszukując się w *Czym jest umysł?* metodologicznych podstaw dla pierwszoosobowych badań nad świadomością, filozofowie ci nie akceptowali wniosków Ryle'a, tj. zgadzali się z diagnozami Ryle'a, ale nie akceptowali jego ocen. Tak jest w przypadku problemu wartości wiedzy pierwszoosobowej u Sydneya Shoemakera, który – idąc za Rylem – wyprowadza ideę podziału dwóch rodzajów wiedzy – niezawodnej, bo pierwszoosobowej i zawodnej, bo trzecioosobowej – od Kartezjusza i jego tezy o istnieniu dwóch rodzajów substancji, co ostatecznie znajduje wyraz w przekonaniu o asymetrii dwóch perspektyw badawczych: pierw-

³ We współczesnej filozofii wciąż większą popularnością cieszą się badania, które przyjmują perspektywę pierwszoosobową. Zob. np. T. Metzinger, *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2003, w szczególności s. 1-3, 571-576; M. van der Schaar, *The Cognitive Act and the First-person Perspective: An Epistemology for Constructive Type Theory*, „Synthese” 180 (2011), s. 391-417, w szczególności s. 397-402 oraz S. Gallagher, *Fantasies and Facts: Epistemological and Methodological Perspectives on First- and Third- Person Perspectives*, „Phenomenology and Mind” 1 (2011), s. 49-58.

⁴ G. Ryle, *Czym jest umysł?*, przekład i wstęp W. Marciszewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 259.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 263-264.

szoosobowej i trzecioosobowej⁶. Shoemaker nie akceptuje jednak Ryle'a oceny wartości obu form wiedzy. Jak wiadomo, Ryle odrzucał ów podział jako błędny, bo niewłaściwie lokalizujący wiedzę „w głowie” podmiotu⁷. Dla fenomenologii kognitywnej inspirująca okazała się jednak metoda analityczna Ryle'a. W jednym z artykułów, komentując swoje główne dzieło – *Czym jest umysł?* – brytyjski filozof podkreśla, że dzieło to sprowadza się w zasadzie do badania pojęć mentalnych, co uzasadnia ujęcie tej pracy jako dzieła fenomenologicznego⁸. W tym rozumieniu, mówiąc możliwie ogólnie, fenomenologia jest dziedziną filozofii, który bada szeroko pojęty obszar tego, co mentalne, przy czym jej metoda nawiązuje do idei analizy językowej.

Filozofowie, którzy rozwijają ideę pierwszoosobowego (fenomenologicznego) badania świadomości zwracają uwagę na doznaniowy charakter świadomości. Oznacza to, że treść świadomości nie jest redukowalna do treści propozycjonalnej, lecz w sposób istotowy definiuje ją treść niepojęciowa lub też jej aspekt specyficznie fenomenalny (jakościowy)⁹. Rzecz w tym, że świadomość pojmuje się tutaj szeroko jako zbiór doznań, które dają się zredukować do doznań prostych (np. proste czucie). W tym przypadku filozofowie wskazują także na *quale* określanego stanu mentalnego, określające indywidualną jakość przeżyciową, rozumianą także jako nierdukowalny charakter przeżyć (lub warstwy przeżyć) pierwotnych. Jak się argumentuje, dowolny stan mentalny znajduje się w indywidualnej relacji do organizmu, który go przeżywa i doświadcza (w szerokim sensie) w sposób jakościowy. Za przykład można wziąć wyrażenie „widzę, że jest słonecznie”; zgodnie z omawianą koncepcją wyrażenie to koresponduje z danym stanem mentalnym, charakterystycznym dla tego organizmu. Inaczej przeżywa wyrażony stan mentalny organizm O_1 , a inaczej O_2 , pomimo że treść obu stanów jest ta sama. Co więcej, O_1 nie jest w stanie p r z e k a z a ć jakości własnego przeżycia O_2 , ponieważ relacja O_1 do jego stanu mentalnego ma charakter bezpośredni. Mówiąc wprost, O_1 i O_2 znajdują się każdy w pierwszoosobowej relacji do przeżywanego stanu, który – chociaż ma tę samą treść – posiada też nieprzekładalny indywidualny charakter. Relacja ta charakteryzuje się bezpośredniością, gdyż organizm znajduje się w pierwszoosobowej relacji do przeżywanego stanu. Co więcej, sam organizm jest świadom qualiów (lub je przeżywa) w sposób uprzywilejowany, czyli taki, że nie są one epistemicznie dostępne innym podmiotom. Niektórzy filozofowie

⁶ Zob. S. Shoemaker, *Self-knowledge and Self-identity*, [w:] *A Companion to Epistemology*. Second Edition, ed. by J. Dancy, E. Sosa & M. Steup, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2010, s. 724.

⁷ Zob. G. Ryle, *op. cit.*, s. 77-84.

⁸ Jak pisze Ryle o swojej książce: „Chociaż nosi ona tytuł *Czym jest umysł?*, w rzeczywistości jest ona badaniem różnorodnych specyficznych pojęć mentalnych [...]. Książkę można opisać jako pracę z fenomenologii, jeżeli etykieta ta jest wam znana” (G. Ryle, *Phenomenology versus „The Concept of Mind”*, [w:] *idem*, *Collected Papers*, Hutchinson, London 1971, s. 188).

⁹ Stąd mówi się o „świadomości fenomenalnej”. Syntetyczne omówienie tego pojęcia oraz głównych problemów z nim związanych można znaleźć w: A. Klawiter, *op. cit.*

dodają, że relacja organizmu do stanów fenomenalnych jest niezawodna, a więc organizm nie może się mylić, że znajduje się (przeżywa) w określonym stanie¹⁰.

Dzięki Nagelowi utrwaliło się rozumienie świadomości fenomenalnej jako korelatu wyrażenia „jak to jest być...”¹¹. Posługując się tym wyrażeniem, Nagel wskazuje, iż „fakt, że jakiś organizm ma w o g ó l e świadome doznania, znaczy zasadniczo, że istnieje coś takiego, jak *być* tym organizmem”¹² oraz „Ów organizm ma [...] z istoty świadome stany mentalne wtedy i tylko wtedy, gdy jest coś takiego, jak *być* tym organizmem – coś co jest jakby d l a tego organizmu”¹³. Świadomość fenomenalna charakteryzuje się zatem subiektywnością i wyraża się w zdaniu „jak to jest być dla organizmu...”. Ze względu na subiektywny charakter doznań świadomości fenomenalnej nie można jednak wyjaśniać innymi metodami, jak tylko opisem fenomenologicznym. Sam Nagel wskazuje w tym kontekście na ideę fenomenologii obiektywnej; celem tej nauki, która byłaby z zamierzenia niezależna od empatii i wyobraźni, „byłby opis, przynajmniej częściowy, subiektywnego charakteru doznań w postaci zrozumiałej dla istot niezdolnych do przeżywania tych doznań”¹⁴. Choć idee Nagela niewątpliwie szeroko oddziaływały na rozwój filozofii świadomości, nie znajdzie dziś pełnego rozwinięcia idea fenomenologii obiektywnej. Filozofowie dążą raczej do opracowania zakresu i treści tzw. pojęć fenomenalnych, rozumianych jako egzemplarze (*token*) lub jako typy, które denotują przeżycia w ich subiektywnym charakterze doświadczenia.

Przykładem dążeń tego rodzaju są rozważania Chalmersa. Filozof ten uważa, że pojęcie świadomości fenomenalnej jest „trudnym problemem” (*hard problem*) filozofii świadomości¹⁵. Problem świadomości, jak przekonuje Chalmers, w zasadzie sprowadza się do problemu wyjaśnienia pierwszoosobowego doświadczenia,

¹⁰ Zob. P. Carruthers, *Conscious Experience versus Conscious Thought*, [w:] *Self-Representational Approaches to Consciousness*, ed. by U. Kriegel & K. Williford, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2006, s. 299-300.

¹¹ Podkreślmy, że Nagel utrwalił użycie wyrażenia „jak to jest być...” w kontekście świadomości, lecz pierwszego jego użycia można doszukiwać się u Briana Farella, który w artykule *Experience* (1950) stara się związać wyrażenie „jak to jest...” („*what it is like...*”) z pierwszoosobowym doświadczeniem; Farell, dyskutując z fizjologizmem w psychologii, twierdzi, że rekonstrukcja działania i odpowiadających mu bodźców nie koresponduje ze specjalnym sposobem doświadczenia, które charakteryzuje się bezpośredniością i jako takie jest niewywodliwe. Jak czytamy w artykule Farella: „Gdy, na przykład, patrzymy na czerwoną plamę, po prostu w i e m y, jak to jest mieć odpowiednie doświadczenie i po prostu w i e m y, jak to się różni od doświadczenia, które mamy, patrząc na zieloną plamę. Nie możemy opisać tej różnicy” (B.A. Farell, *Experience*, „*Mind*” 59 (234) (1950), s. 181).

¹² T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *idem*, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 204.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 218.

¹⁵ Zob. D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010 oraz *idem*, *Facing up to the Problem of Consciousness*, „*Journal of Consciousness Studies*” 2 (1995), s. 200-219.

co wiąże się z określeniem charakteru przeżyć świadomych¹⁶; problem ten ma być „trudny”, ponieważ nie da się go wyjaśnić przy użyciu metod eksperymentalnych, które redukują to, co fenomenalne do tego, co fizyczne. Jak się wydaje, pojęć fenomenalnych nie da się zrozumieć za pomocą pojęć fizycznych, ponieważ „żadne fakty fizyczne nie wystarczają do wyjaśnienia świadomości”¹⁷. I chociaż zauważa się istotną „lukę w wyjaśnianiu” (*explanatory gap*) tego, jak to, co fenomenalne realizuje się w tym, co fizyczne, zdaniem Chalmersa nie można obstawać przy próbie wyjaśnienia świadomości przez konsekwentne zastępowanie słownika fizycznego fenomenalnym¹⁸. Jak wyjaśnia filozof,

[...] wszędzie tam, gdzie jest stan fenomenalny, realizuje on stan informacyjny, który jest również zrealizowany w systemie poznawczym mózgu [a więc jest zrealizowany fizycznie]. Przynajmniej zaś dla niektórych fizycznie zrealizowanych przestrzeni informacyjnych, ilekroć stan informacyjny w tej przestrzeni jest realizowany fizycznie jest także realizowany fenomenalnie¹⁹.

Niezależnie od tego, czy zaakceptujemy rozwiązanie Chalmersa, z przedstawionych rozważań nad świadomością płyną istotne konsekwencje także dla epistemologa.

Świadomości fenomenalnej, związanej z rudymenarnymi przeżyciami, doznaniem oraz doświadczeniem, przeciwstawia się świadomość dostępu. Podstawową funkcją tej ostatniej jest reprezentowanie treści świadomości w (szeroko pojętej) formie racjonalnej, dajmy na to za pomocą sądów w sensie logicznym²⁰. Tutaj jednak powstaje istotny problem. Jeżeli myśl i poznanie dotyczą przede wszystkim treści propozycjonalnej, właściwym przedmiotem fenomenologii kognitywnej powinna być świadomość dostępu. Ta jednak nie jest świadomością fenomenalną, dlatego, jak się wydaje, fenomenologia kognitywna jest raczej *contradictio in adiecto*, bo postuluje fenomenologiczne badanie tego, co z definicji nie ma charakteru fenomenalnego. W każdym razie odróżnienie obu form świadomości wydaje się prowadzić do wniosku, że świadomość dostępu nie posiada właściwej sobie fenomenologii, a myśli i poznanie mają wyłącznie charakter propozycjonalny. Zarysowującą się tutaj zależność można uwypuklić poprzez analizę dwóch wyrażen: (W_1) „widzę, że p jest niebieskie” oraz (W_2) „wiem, że p

¹⁶ Zob. D. Chalmers, *The Hard Problem of Consciousness*, [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. by M. Velmans & S. Schneider, Blackwell Publishing, Malden (MA) 2007, s. 226.

¹⁷ D. Chalmers, *Świadomy umysł*, ed. cit., s. 409. Chalmers wiąże aspekt fenomenalny świadomości z przeżyciem go, twierdząc, że koncepcja fenomenalna traktuje umysł szeroko jako przeżycie świadome, dlatego też „umysł charakteryzuje to, jak się go o d c z u w a” (*ibidem*, s. 42).

¹⁸ W tej sprawie zob. D.J. Chalmers, *Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap*, [w:] *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*, ed. by T. Alter & S. Walter, Oxford University Press, Oxford 2007, s. 167-194.

¹⁹ D. Chalmers, *Świadomy umysł*, ed. cit., s. 470.

²⁰ N. Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, [w:] *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, ed. by N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 1997, s. 380-385.

jest niebieskie”. W przypadku świadomości fenomenalnej wyrażenie W_1 odnosi się do tego przeżycia, w którym organizm doznaje p jako czegoś niebieskiego; świadomość tę można opisać następująco: „jak to jest widzieć p dla tego organizmu”, przy czym samo proste doznanie („widzę”) pozostaje w pierwszoosobowej relacji do organizmu. Inaczej jest w przypadku wyrażenia W_2 ; wyrażenie to wydaje się nie korespondować z żadnym specyficznym doznaniem, ponieważ dotyczy jego **interpretacji**. Wydaje się więc „przeżyciem” ujętym jedynie przez ekwiwokację, bo poza treścią nie ma w tej świadomości specyficznego charakteru. Czy jednak na pewno? Czy nie należy raczej poszerzyć rozumienia świadomości fenomenalnej także na obszar poznania? A jeżeli tak i poznanie rzeczywiście charakteryzuje się indywidualnym, fenomenalnym charakterem, to wówczas jakie specyficzenie fenomenalne pojęcia mogłyby opisać poznanie?

Własności fenomenalne myśli

Przedstawiciele fenomenologii kognitywnej utrzymują, że propozycja odróżnienia świadomości fenomenalnej od świadomości dostępu położyła kamień węgielny pod tezę, że myśli nie mają żadnej charakterystyki fenomenalnej²¹. Teza ta jest jednak nieuzasadniona, a co więcej ogranicza pole badawcze. Na tej podstawie Tim Bayne i Michelle Montague utrzymują, że nie można banalizować pytań sformułowanych powyżej i że wraz z twierdzącą odpowiedzią na pytanie o możliwość fenomenalnego charakteru poznania otwiera się przed badaczem nowy obszar dociekań. Projekt badawczy, którego celem jest wyjaśnienie fenomenalnego charakteru poznania, nazywają fenomenologią kognitywną, przy czym, jak twierdzą, „etykieta »fenomenologia kognitywna« najlepiej odpowiada tej klasie własności fenomenalnych, które nie są zmysłowe”²². Innymi słowy, fenomenologia kognitywna bada s p e c y f i c z n i e poznawcze własności fenomenalne świadomości. U podstaw tego projektu można znaleźć eksperyment myślowy sformułowany przez Franka Jacksona w artykule *Czego nie wiedziała Maria?* (1986)²³. Argument sformułowany przez Jacksona nie tyle jest pomyślany jako fundament fenomenologii kognitywnej, co raczej jako argument przeciwko fizykalizmowi, stanowisku, które utrzymuje, że świat jest w całości fizyczny. Autor *Czego nie wiedziała Maria?* wykazuje, że istnieje wiedza dotycząca świadomości, której nie można wyprowadzić dedukcyjnie z wiedzy o faktach fizycznych. Nawet mając całkowitą wiedzę na temat faktów fizycznych, można nie wiedzieć wszystkiego na temat świadomości. Ilustracją dla tej sytuacji jest eksperyment myślowy o Marii,

²¹ T. Bayne & M. Montague, *Cognitive Phenomenology: An Introduction*, [w:] *Cognitive Phenomenology*, ed. by T. Bayne & M. Montague, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 8.

²² *Ibidem*, s. 12.

²³ Zob. F. Jackson, *Czego nie wiedziała Maria?*, przeł. T. Ciecierski, przekład przejrzał M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6) (2003), s. 9-14.

naukowcu, który poznał wszystkie fakty na temat percepcji barw, ale od dzieciństwa przebywa w czarno-białym pomieszczeniu. „Wydaje się jednak, że Maria nie wie wszystkiego, co można wiedzieć”, stwierdza Jackson i kontynuuje: „Gdy zostanie wypuszczona ze swojego czarnobiałego więzienia lub otrzyma kolorowy telewizor, nauczy się np. jak to jest widzieć kolor czerwony”²⁴. Autor podkreśla, że argument ten dotyczy wiedzy, a dokładniej – wiedzy o doświadczeniach innych podmiotów doznań, w analizowanym przypadku doświadczenia czerwieni. Rzecz w tym, że wiedza ta zmienia swój charakter w czasie od jej fizycznej ekspozycji do fenomenalnego doznania czerwieni przez samą Marię. Dlatego jakość fenomenalna świadomości wyrażonej w stosunku do Marii: „Ona wie, jak to jest wiedzieć, że *p* jest czerwone” w czasie przed jej wyjściem z laboratorium jest różna od świadomości Marii po jej wyjściu. Stąd należy wnosić, że poznanie charakteryzuje się specyficznymi fenomenalnymi jakościami²⁵.

Jeżeli przez fenomenologię rozumie się metodę opisową pierwszoosobowych jakości przeżyć organizmu, w przypadku pytania o myślenie i poznanie podstawowym zadaniem będzie opis – jak twierdzi David Pitt – przeżyć wyrażanych w zdaniu „jak to jest myśleć, że *p*”²⁶. Pitt utrzymuje, po pierwsze, że świadome myślenie jest różne od innych rodzajów świadomych stanów mentalnych, w tym od chcenia, widzenia itd.; po drugie, że jak to jest świadomie myśleć, że *p* jest różne od dowolnie innego stanu poznawczego, który koresponduje z doświadczeniem, jak to jest świadomie myśleć, że *q*; po trzecie, wreszcie, Pitt dowodzi, że fenomenologia świadomych myśli jest konstytutywna dla ich treści. Dla poparcia tezy, że uświadamiane myśli charakteryzują się specyficzną fenomenologią, Pitt formułuje proste rozumowanie:

(P3) Jeżeli stan mentalny jest świadomy, posiada wówczas własności fenomenalne.

(P2) Świadome myśli są świadomymi stanami mentalnymi; dlatego

(P1) Świadome myśli posiadają własności fenomenalne²⁷.

Autor uważa, że nie da się jasno i konsekwentnie odróżnić stanów intencjonalnych (jako pozbawionych własności fenomenalnych) od prostych doznań. Jego zdaniem świadomość dostępu, która charakteryzuje się związkiem z pewną treścią, musi posiadać własności fenomenalne, ponieważ inaczej niemożliwe byłoby introspekcyjne odróżnienie poszczególnych myśli. Argument na rzecz swojej tezy ilustruje także sytuacją prostego rozumienia tekstu raz czytanej bez

²⁴ *Ibidem*, s. 10.

²⁵ Jackson rozwija „argument z wiedzy” w tym kierunku w: F. Jackson, *The Knowledge Argument, Diaphanousness, Representationalism*, [w:] Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge, *op. cit.*, s. 52-64. Zob. także: T. Alter, *The Knowledge Argument*, [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, *op. cit.*, s. 396.

²⁶ D. Pitt, *The Phenomenology of Cognition or „What is It Like to Think that P?”*, „Philosophy and Phenomenological Research” 69 (1) (2004), s. 1-36.

²⁷ *Ibidem*, s. 2.

zrozumienia, a drugi raz ze zrozumieniem. Jak dowodzi Pitt, czytając lub słysząc dane wyrażenie bez zrozumienia, inaczej doświadczymy czytania lub słuchania tego samego wyrażenia ze zrozumieniem; tutaj różnica polega na obecności innej własności fenomenalnej w sferze poznawczej, czyli różnicę tę dokonuje samo myślenie²⁸. Przyjrzyjmy się argumentacji Pitta bliżej.

Utrzymuje on, że proste zaprzeczenie fenomenalnemu charakterowi uświadamianych myśli nie jest równoznaczne z odrzuceniem (P3). Rzecz w tym, że zaprzeczenie (P3) nie jest argumentem, a tezą. Skoro jednak nie ma wyjaśnienia, dlaczego świadomy stan mentalny nie posiada własności fenomenalnych, (P3) należy uznać za dowiedzione. Co więcej, (P3) można uznać za trywialnie prawdziwe. W związku z tym Pitt przyjmuje tezę (P): „Każdy typ świadomej myśli – każdy stan świadomego myślenia, że *p*, dla wszystkich możliwych treści *p* – ma właściwą sobie, dystynktywną, indywidualizującą fenomenologię”²⁹, dowodząc, że normalnie jest się zdolnym do *b e z p o ś r e d n i e g o*, czyli świadomego, introspektywnego i niewywodliwego, odróżnienia aktualnie przeżywanych myśli od innych aktualnie przeżywanych stanów mentalnych (np. można oddzielić myśl o danym przedmiocie od doznania jego zapachu), odróżnienia aktualnie uświadamianej myśli od innych myśli (np. w relacji do przeszłych myśli) oraz identyfikowania własnych myśli jako mających określoną treść, czyli będących danymi myślami. Wszystko to byłoby niemożliwe, kontynuuje Pitt, gdyby myśli nie miały właściwej sobie fenomenologii. Jak widać, argumentacja Pitta opiera się na trywialnej obserwacji, że w poznaniu ma się bezpośredni dostęp do uświadamianych treści. Podmiot epistemiczny może mianowicie identyfikować swoje myśli. Aspekt ten Pitt opisuje jako *u j m o w a n i e* (*grasping*)³⁰ i twierdzi, że ten rodzaj dostępu epistemicznego różni się od prostego *m y ś l e n i a*. O ile ujmowanie tego, że *S* jest *P*, ujmuje *S* **jako** będące *P*, o tyle proste myślenie dotyczy jedynie *S* (które jest *P*). To, że można odróżnić oba sposoby odnoszenia się w myśli do przedmiotu, świadczy o tym, że oba sposoby odniesienia epistemicznego charakteryzują się różnymi fenomenologiami, które korespondują z odpowiednim stanem wyrażonym w zdaniu: „jak to jest myśleć (posiadać) odpowiednią treść”. Argument ten można nazwać argumentem z *b e z p o ś r e d n i e j* wiedzy o treściach świadomości lub argumentem z introspekcji³¹.

Obrona (P) mierzy się z zarzutem, że identyfikacja danej myśli, że *p* w zasadzie może się opierać albo na obserwacji, albo na wnioskowaniu (można ją wywieść z innych myśli), czy też wymaga zarówno obserwacji, jak i wnioskowania. Taki zarzut formułuje eksternalizm, na którego gruncie przeczy się tezie o bezpośred-

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 26-28.

²⁹ *Ibidem*, s. 5.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 10.

³¹ Zob. T. Bayne & M. Montague, *Cognitive Phenomenology: An Introduction*, s. 19.

nim dostępnie do myśli, że *p*. Eksternalizm, jak wiadomo³², jest szerokim nurtem w filozofii, który obejmuje różne dziedziny filozofii: od etyki i filozofii działania, po semantykę i filozofię umysłu. Mówiąc możliwie ogólnie, eksternalizm głosi, że determinacja własności danego systemu jest przynajmniej częściowo (jeżeli nie w całości), określona przez relację do jego otoczenia. W przypadku eksternalizmu treści mentalnej utrzymuje się, że indywidualizowanie danej treści odbywa się dzięki relacji ze światem, czy też z kontekstem³³. Dlatego eksternalizm zarzuca (P), że identyfikacja myśli jest możliwa tylko o przez odwołanie się do wiedzy tła i wyprowadzeniu z niej konkluzji. Co więcej, skoro eksternalne czynniki, które określają tło środowiskowe (i społeczne), nie są dostępne introspektywnie, charakteru introspektywnego nie może mieć także wiedza z niej wywiedziona. Wbrew jednak temu argumentowi należy podkreślić, że wiedza o tym, że pewne treści występują, jest istotowo introspekcyjna. Dlatego, jak twierdzi Pitt, „samowiedza wobec treści zawsze wymaga przynajmniej małego udziału introspekcji”³⁴. Jedynie introspekcja, dowodzi się, posiada charakter bezpośredniego uchwytowania myśli i przez to omija problem nieskończonego regresu myśli. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że jeżeli dana myśl może być jedynie wprowadzona z innych myśli, należy uzasadnić samo to wnioskowanie, które generuje myśl wyższego rzędu. To jednak wymaga kolejnego wnioskowania, aby móc uzasadnić jej uchwycenie. Wiedza o własnych stanach mentalnych, która miałaby opierać się na wnioskowaniu jest zatem niemożliwa i dlatego musi opierać się na introspekcji, czyli bezpośrednim ujmowaniu aktualnych myśli.

Eksternalizm podważa (P) także w aspekcie wymagania, że to własności fenomenalne są warunkiem dla bezpośredniego identyfikowania danej myśli. Jak twierdzą niektórzy eksternaliści, relacja indywidualizacji treści nie polega na introspekcji, lecz na funkcjonalnej lub obliczeniowej relacji, która przyporządkowuje w sposób niezawodny dany stan mentalny (jako stan poznawczy) do zbioru przekonań podmiotu epistemicznego³⁵. Funkcjonalizm oznacza tutaj, że myśl nie musi mieć żadnej charakterystyki fenomenalnej. Co najwyżej można uznać ograniczoną tezę epifenomenalizmu. W tym kontekście można zauważyć, że przykładem eksternalistycznego funkcjonalizmu, który podważa (P), jest hipoteza języka myśli i teoria reprezentacji. Przez język myśli rozumie się wewnętrzne umysłowi zasady łączenia treści mentalnych, a więc syntaksę właściwą stanom umysłu³⁶. Tak rozumiany język myśli służy określaniu relacji pomiędzy podmiotem danego

³² Zob. R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2002.

³³ Zob. R. Van Gulick, *Outing the Mind – A Teleopragmatic Perspective*, [w:] *The Externalism Challenge*, ed. by R. Schantz, Walter de Gruyter, Berlin – New York (NY) 2004, s. 270-271.

³⁴ D. Pitt, *The Phenomenology of Cognition or „What is It Like to Think that P?”*, s. 16.

³⁵ Zob. *ibidem*, s. 19.

³⁶ Zob. J.A. Fodor, *Eksperci od wiązków. Język myślenia i jego semantyka. Wykłady im. Jeana Nicoda z roku 1993*, przeł. M. Gokieli, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 10; S. Judycki, *Hipoteza „języka myśli” i jej krytyka*, [w:] *Mózg i jego umysł*, red. W. Dziarnowska i A. Klawiter, Zysk i S-ka, Poznań 2006, s. 201.

stanu mentalnego a określonym stanem propozycjonalnym, egzemplifikowanym w sędziu logicznym na zasadzie operacji czysto formalnych. Sam proces ustanowienia tej relacji ma charakter obliczeniowy, ponieważ w zasadzie abstrahuje od treści, skupiając się na możliwych do sformalizowania relacjach syntaktycznych. Innymi słowy, reprezentacja ma charakter symboliczny. Jak wyjaśnia Jerry Fodor: „Proces nazywamy obliczeniowym, gdy operuje on na przedmiotach posiadających strukturę syntaktyczną”³⁷. Eksternalista mówi zatem o funkcjonalno-obliczeniowej relacji danego organizmu do reprezentacji mentalnej, zamiast o fenomenalnym charakterze myśli. To zatem procesy obliczeniowe indywidualizują myśl, nie zaś jej specyficzny charakter.

Wbrew eksternalizmowi należy jednak podkreślić, że funkcjonalno-obliczeniowa relacja organizmu do danego stanu mentalnego nie jest wystarczająca dla indywidualizowania treści³⁸. Co bowiem miałyby decydować o różnicy myśli, że *p* wyrażonej w czasie t_1 i myśli, że *p* wyrażonej w czasie t_2 ? Okazuje się zatem, idąc za Pittem, że „przedmiot wiedzy nie byłby bezpośrednio identyfikowalny jako mający jakąkolwiek własność *F*, jeżeli jego *F* nie byłaby bezpośrednio obecna w świadomości”³⁹. Jeżeli jednak jedynie własności fenomenalne mogą być dane w sposób bezpośredni, wiedza o stanach mentalnych musi opierać się na własnościach fenomenalnych tych stanów. Wniosek ten należy także sformułować ogólniej, argumentując, że konieczne jest przyjęcie (P) także dla dziedziny myśli.

Zakończenie

Podstawowym celem tej pracy była prezentacja wybranych elementów fenomenologii kognitywnej i przedstawienie jej rozwoju jako reinterpretacji tezy Ryle’a, że świadomość jest pojęciem pustym. Jak przedstawiono, poznanie charakteryzuje się właściwą sobie fenomenologią, która jest odrębna od fenomenologii prostych doznań. Chociaż trudno odmówić wagi przedstawionej argumentacji, można mieć wątpliwości, jaką siłę ma teza (P) w odniesieniu do dziedziny poznawczej. Bądź co bądź można dociekać, czy nie należy raczej ograniczyć zasięgu tej tezy, w rezultacie postulując ujęcie fenomenologii kognitywnej jako elementu fenomenologii doznań⁴⁰. Myśl wydaje się przecież elementem dowolnego stanu mentalnego, lecz nie tworzy w sensie ścisłym odrębnej klasy. To jednak na powrót prowadzi do nieścisłego odróżnienia świadomości fenomenalnej i świadomości dostępu, co

³⁷ J.A. Fodor, *op. cit.*, s. 19.

³⁸ Najpełniejszą krytykę funkcjonalizmu i obliczeniowych teorii umysłu prezentuje Steven W. Horst. Zob. S. W. Horst, *Symbols, Computation, and Intentionality. A Critique of the Computational Theory of Mind*, Create Space Independent Publishing Platform, Charleston (SC) 2011.

³⁹ D. Pitt, *op. cit.*, s. 21.

⁴⁰ Tak uważa Joseph Levine. Zob. J. Levine, *On the Phenomenology of Thought*, [w:] *Cognitive Phenomenology*, *ed. cit.*, s. 111-116.

właściwie nie pozwala na sformułowanie centralnego problemu fenomenologii kognitywnej. Na końcu tego studium rozpatrzmy dwa wyrażenia: (a) „widzę, że p ” oraz (b) „wiem, że p ”. Podmiot epistemiczny może bezpośrednio nabyć wiedzę o obu stanach mentalnych, które korespondują z (a) i (b). Przedstawiony w tym artykule argument dowodzi, że jest to możliwe, ponieważ oba stany mentalne mają właściwą sobie fenomenologię. Co więcej, indywidualizowanie treści jest możliwe tylko dlatego, że podmiot epistemiczny ma bezpośredni dostęp do aktualnie prezentujących się jakości.

Tym, co wydaje się brakiem fenomenologii kognitywnej, jest jasne określenie pojęć fenomenalnych, które dotyczą poznania. Niewystarczające jest, jak sądzę, stwierdzenie, że to, czym jest fenomenalny charakter poznania, dajmy na to, pomarańczy, jest dokładnie tym, czego nie może powiedzieć osoba, która nigdy nie doświadczyła pomarańczy. Bądź co bądź takie wyjaśnienie wyprowadza k o n i e c z n o ś ć fenomenalnego charakteru myśli z m o ż l i w o ś c i ich introspektywnego i bezpośredniego uchwytowania. Argument ten wymaga uzupełnienia o pełniejsze opisy jakości myślenia, przez co okazuje się on raczej *terminus a quo*, niż *terminus ad quem* i wymaga dalszych pogłębionych analiz. W tym miejscu można wskazać jedynie na kierunek tych analiz. Wyjaśnienia, jak się wydaje, wymaga relacja fenomenologii kognitywnej do fenomenologii doznań; nie są jasne powody, dla których epistemiczne stany mentalne należy umieszczać w porządku myśli pierwszego rzędu, a nie jako myśli wyższego rzędu, które mogą się dołączać do doznań. Głębszych analiz domaga się także dyskusja z eksternalizmem, a przede wszystkim dalsza analiza przykładu czytania ze zrozumieniem. Przypomnijmy, że Pitt dowodzi tezy (P), odwołując się do przykładu tekstu raz czytanego bez zrozumienia, a drugi raz ze zrozumieniem. O ile Pitt wnosi z różnicy jakościowej obu epistemicznych stanów mentalnych o ich różnej fenomenologii kognitywnej, o tyle można wyrazić wątpliwość, czy przykład ten nie wspiera raczej eksternalizmu, bowiem zmiana charakteru myśli jest możliwa przez odwołanie z kontekstem aktualnej wiedzy (podmiot epistemiczny raz n i e w i e, co dokładnie oznacza tekst, a później w i e).

Podsumowując przedstawioną argumentację, należy także wskazać, że pociąga ona konieczność przededefiniowania niektórych elementów filozofii umysłu. Tak jest z problemem intencjonalności, który w filozofii umysłu przyjęło się rozumieć jako zagadnienie interpretacji kontekstów intensjonalnych, czyli tego typu wyrażeń, dla których nie obowiązują zasady generalizacji ontologicznej i wymienialności *salva veritate*⁴¹. Stąd, że organizm (O) jest przekonany, że x - y są F , nie musi wynikać, że w ogóle istnieją x - y , które są F , ani to, że O jest jednocześnie przekonany, że x jest G , pomimo tego, że x - y są F i G . Pozostawiając na

⁴¹ Zob. J.A. Fodor, *Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, The Harvester Press, Brighton 1981, s. 18.

boku naiwną teorię czasownikową na temat kontekstów intensjonalnych⁴², należy podkreślić, że fenomenologia kognitywna skłania do reinterpretacji zagadnienia intencjonalności, która nie byłaby jedynie relacją reprezentacji, a charakteryzowałaby się właściwą sobie fenomenologią. Podstawowym argumentem za przyjęciem intencjonalności fenomenalnej wydaje się intersubiektywny dostęp do manifestujących się w świadomości jakości⁴³. Problem ten wymaga jednak odrębnego studium.

Witold Płotka

About the Cognitive Phenomenology: Context, Arguments, Problems

Abstract

The main aim of the article is to reconstruct some elements of cognitive phenomenology. Cognitive phenomenology claims that there is something it is like consciously to think that *p*, which is distinct from what it is like consciously to think that *q*. It is argued that to describe phenomenal character of thought, one has to abandon a strict distinction between phenomenal and access consciousness, since here cognitive consciousness is reducible to the non-phenomenal aspect of consciousness. Cognitive phenomenology argues against externalism about content, and it defends the view that there is immediate access to the phenomenal constitution of contents. Lastly, the author argues that the concept of intentionality must be reinterpreted also and the concept of phenomenal intentionality introduced.

Keywords: cognitive phenomenology, phenomenal quality, content, representation, externalism.

⁴² W sprawie dyskusji z naiwną czasownikową interpretacją nastawień sądzeniowych, zob. T. Ciecierski, *Nastawienia sądzeniowe. Wykłady z filozofii psychologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁴³ Zob. U. Kriegel, *The Phenomenal Intentionality Research Program*, [w:] *Phenomenal Intentionality*, ed. by U. Kriegel, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 7.

