DYSKUSJE I POLEMIKI

Zagadnienia Filozoficzne
w Nauce
XXXI / 2002, s. 147–169*

Bogusław WÓJCIK

POPPEROWSKI POSTULAT TRZECH ŚWIATÓW A NATURALISTYCZNA KONCEPCJA UMYSŁU

„*Cokolwiek nowego mam do powiedzenia na temat stosunku ciała i duszy, wiąże się z moimi poglądami na świat 3*”[1].

Przytoczona uwaga na temat problemu psychofizycznego, szybko zostałaby dziś uznana w kręgach filozofów zainteresowanych tematem umysłu, jako archaiczna językowo. Syntetycznie ujmuje ona jednak jeden z częściej pojawiających się wątków w dziełach Poppera.

Z pewnością nie jest to wątek główny, ale filozof, który odznacza się ambicją stworzenia całościowego systemu, musi zmierzyć się w ramach tego przedsięwzięcia i z własnym umysłem, który dokonuje autorefleksji. Popper o umyśle i jego miejscu w rzeczywistości pisał w wielu miejscach, nie ulega wątpliwości, że oryginalnie, ale można też dodać, iż schemat zaproponowanych rozwiązań pozostaje właśnie dosyć prosty[2].

---

*UWAGA: Tekst został zrekonstruowany przy pomocy środków automatycznych; możliwe są więc pewne błędy, których sygnalizacja jest mile widziana (obi@opoka.org). Tekst elektroniczny posiada odrębną numerację stron.

[1] K. Popper, *Nieustanne poszukiwania. Biografia intelektualna*, Kraków: ZNAK 1997, s. 263.

[2] Na pierwszym miejscu należy wymienić napisaną w 1977 r. wspólnie z J.C. Ecclesem książkę *The Self and Its Brain*. Ale także następujące pozycje: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje* (1999, wyd. angielskie 1963, rozdz. 12 i 13), *Wiedza obiektywna* (1992, wyd. angielskie 1972), *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu. W obronie interakcji* (1998, wyd. angielskie 1994). Ograniczam się jedynie do pozycji, z których korzystałem w niniejszym opracowaniu.

Intrygującym wydaje się pytanie, dlaczego z perspektywy współczesnych publikacji wieszczących definitywne rozwiązanie problemu ludzkiej świadomości[3], propozycje Poppera nie zostały uznane za atrakcyjne. Być może wynika to z faktu, że amerykańskie środowiska filozoficzne mają pewne trudności z uznaniem autorytetu Poppera. Nie bez znaczenia pozostają również komentarze, w których powtarza się opinię I. Hackinga głoszącą, iż w filozofii nauki Poppera ukryte są akcenty heglizmu[4]. Biorąc pod uwagę znaczenie koncepcji „świata 3" dla Popperowskiego rozumienia umysłowości, o skojarzenia z duchem obiektywnym nie jest zresztą trudno[5].

Inną przyczyną braku zrozumienia dla Popperowskich propozycji jest prawdopodobnie określona interpretacja perspektywy naturalistycznej, która zdominowała współczesne podejście do zagadnienia umysłowości. O ile poszukuje się dziś nadal odpowiedzi na stare pytanie „czym jest ludzki umysł?" wewnątrz filozofii, o tyle w coraz większym stopniu wysiłek ten pozostaje uwarunkowany tym, co dzieje się poza granicami filozofii. Dotyczy to przede wszystkim *Cognitive Science*, interdyscyplinarnej dziedziny, którą tworzą między innymi: lingwistyka, sztuczna inteligencja, informatyka, psychobiologia, psychologia poznawcza, fizjologia i neurobiologia.

---

[3]Mam na myśli następujące pozycje: N. Humphrey, *Consciousness Regained*, J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, S. Pinker, *How the Mind Works*.

[4]Por. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, Tarnów: Biblos 1996, s. 119. „Mimo, iż przymiotnik «heglowski» występuje w tekstach Poppera jako najmocniejszy termin pejoratywny, wielu komentatorów powtarza opinię I. Hackinga głoszącą, iż w filozofii nauki ukazanej w *Objective Knowledge* zdecydowanie dominują ukryte akcenty heglizmu".

[5]Sam Popper przyznaje: „Zatem to, co nazywam «trzecim światem», ma z pewnością wiele wspólnego z teorią form lub idei Platona, a zatem także z Heglowską teorią ducha obiektywnego, chociaż moja teoria różni się zdecydowanie pod pewnymi względami od teorii Platona, i Hegla. Ma więcej wspólnego z teorią *universum* sądów samych w sobie i prawd samych w sobie, którą przedstawił Bolzano, choć różni się też od jego teorii. Mój trzeci świat najbardziej jest podobny do *universum* obiektywnych treści myślenia Fregego". K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa: PWN 1992, s. 149.

Nie można Poppera posądzać, iż w swoich analizach lekceważy dane nauk przyrodniczych, jest wprost przeciwnie. Nie chodzi w tym momencie jednak o same dane, których dostarczają badania naukowe, lecz łączone z nimi często przeświadczenie, że zbiór problemów znajdujących się poza zasięgiem metod empirycznych pozostaje zbiorem pustym. Uznawana przez Poppera zasada przybliżania się do prawdy, kwestionuje w tym względzie przesadny optymizm współczesnych empirystów.

NATURALISTYCZNE KONCEPCJE UMYSŁU

Metodologiczna precyzja, charakteryzująca warsztat filozoficzny Poppera, domaga się wskazania jasnych punktów odniesienia, koniecznych w analizie jego poglądów. Przed przystąpieniem do charakterystyki naturalistycznej koncepcji umysłu, konieczne wydaje się w związku z tym przywołanie klasycznego już rozróżnienia na naturalizm metodologiczny i ontologiczny.

Z naturalizmem metodologicznym głoszącym, iż w perspektywie nauk przyrodniczych, a więc przy zawężeniu do fizycznych aspektów rzeczywistości, jedne stany fizyczne tłumaczy się poprzez odniesienie do innych stanów fizycznych, nikt już dziś nie polemizuje.

Zupełnie inne komentarze towarzyszą naturalizmowi ontologicznemu, określanemu również jako fizykalizm i materializm. Jego zwolennicy postulują, iż skoro z punktu widzenia nauki, która jest w stanie wyjaśnić wszystko, nie zachodzi potrzeba odwoływania się do nie fizycznych procesów, procesów takich po prostu nie ma. Wszystko, co zatem istnieje w naszej rzeczywistości, wszystkie dokonujące się w niej zdarzenia pozostają „empirycznie dostępnymi własnościami świata”[6]. Ten rodzaj naturalizmu jest tezą metafizyczną, założeniem, które wyklucza inne, niż fizyczne czynniki tłumaczące rzeczywistość. Trudności tego poglądu ujawniają się m.in. w kontekście zagadnień

[6]S. Guttenplan, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1998[6], s. 449.

związanych z umysłem, ponieważ w przypadku takiego ujęcia umysł a priori zostaje zmaterializowany[7].

Używając etykiety „naturalistyczna koncepcja umysłu" wskazujemy więc, że chodzi o rozwiązania, w których dochodzi do utożsamienia umysłu z mózgiem, określonych stanów świadomości ze zdarzeniami neuronalnymi. Za naturalistyczne można zatem uznać koncepcje umysłu charakterystyczne dla behawioryzmu oraz teorię identyczności, funkcjonalizm i eliminatywizm. We wszystkich tych teoriach umysłu mamy do czynienia z ontologiczną wersją naturalizmu, która zakłada, iż świat jest przyczynowo domknięty, a przyczyny fizyczne powodują skutki tej samej natury. W konsekwencji zatem zarówno jakościowy charakter, jak i podmiotowość świadomości, pozostają wytworem oddziaływań fizycznych[8].

Teoria identyczności utożsamia każdy rodzaj doświadczanej świadomości z określonym fizycznym stanem lub jego własnością, natomiast funkcjonalizm upatruje podłoża tego typu przeżyć w relacyjnych właściwościach powstających w kompleksowych stanach fizycznych. Podłożem świadomości są zatem w pierwszym przypadku neurofizjologiczne stany mózgu, lub też w drugim, stany funkcjonalne powstające między wejściami i wyjściami systemu oraz innymi stanami umysłowymi[9].

W odróżnieniu od teorii identyczności i funkcjonalizmu status ontologiczny stwierdzeń pojawiających się w ramach eliminatywizmu jest słabszy. Stanowisko to stanowi raczej rodzaj eksplanacyjnego „wyjścia awaryjnego". Ponieważ naturalistyczny punkt widzenia nie dostarcza satysfakcjonujących opisów umysłowości, eliminatywi-

[7] „[W]e współczesnym fizykalizmie nie ma w ogóle miejsca na problem umysł-ciało". T. Crane, *Powstanie i upadek problemu umysł-ciało*, w: P. Gutowski, T. Szubka, *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin: TN KUL 1998, s. 484.

[8] Por. B. Wójcik, *Filozoficzne interpretacje świadomości — próba systematyzacji*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", XXV, OBI, Kraków 1999, ss. 47-60.

[9] Zarówno teoria identyczności, jak i funkcjonalizm natrafiają na poważne trudności. Por. W. Seager, *Theories of Consciousness, Routledge*, London 1999, s. 380.

ści przyjmują, iż „właściwość, którą chcemy wyjaśnić nie może być wyjaśniona, gdyż nie istnieje”[10].

Krytyka eliminatywizmu, jako modnego sposobu rozwiązywania problemów z umysłem, której przykładu dostarcza John Searle, nie pozostaje równoznaczna z odrzuceniem samego naturalizmu. Searle stwierdza, że pierwszoosobowe doświadczenia, jak np. ból zęba nie mogą być zredukowane do opisów trzecioosobowych (subosobowych, neurobiologicznych). Niemniej jednak jako materialista (naturalista) zaznacza, że wszystkie rodzaje doświadczeń są powodowane przez fizyczno-chemiczne struktury mózgu[11].

W tej kwestii Searle jest zgodny z Dennettem. Pomimo regularnie prowadzonych polemik obaj ci myśliciele uznają, iż nie ma innej podstawy świadomości niż naturalna. Searle, przeciwnie niż Dennett, nie wnioskuje stąd jednak, że świadomość nie istnieje i jest tylko przypadkowym naddatkiem ewolucji. Zdaniem Searle’a na pewnym etapie doświadczenia, osiągnięty zostaje nowy rodzaj autonomii, której koherentne tłumaczenie wymaga odniesienia się przede wszystkim do

[10]J. Levin, *Recent Work on Consciousness*, „American Philosophical Quarterly”, Volume 34, Number 4, October 1997, s. 398. Sztandarowym zwolennikiem eliminatywizmu pozostaje Daniel C. Dennett, a zarys jego strategii pojawił się już w *Content and Consciousness*. Na pewnym etapie swoich analiz poświęconych zjawisku bólu dochodzi on do przekonania, że należy przejść z poziomu wyjaśnień, w których mówi się o ludziach, ich wrażeniach i działaniach, na subosobowy poziom mózgu i zdarzeń zachodzących w układzie nerwowym. Wtedy jednak „gdy opuszczamy poziom osobowy to zupełnie dosłownie opuszczamy również dziedzinę bólu. [...] W istocie, analiza bólu w terminach procesów mentalnych jest poprawna. [...] Porzucenie osobowego poziomu wyjaśniania jest właśnie *porzuceniem* bólu, a nie utożsamieniem go z jakimś zdarzeniem fizycznym”. Por. D.C. Dennett, *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania*, w: B. Chwedeńczuk (red.) *Filozofia umysłu*, Warszawa: Aletheia-Spacja 1995, ss. 103-109.

[11]„W moim ujęciu, stany umysłowe są tak realne jak żadne inne zjawiska biologiczne, tak realne jak laktacja, fotosynteza, mitoza lub trawienie. Jak te i inne zjawiska, stany umysłowe są powodowane przez zjawiska biologiczne i na odwrót powodują inne zjawiska biologiczne. Gdyby ktoś chciał etykietki mógłby nazwać taki pogląd «biologicznym naturalizmem»”. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1996[12], s. 264. Willem B. Drees omawiając naturalistyczne koncepcje świadomości umieszcza Serle’a obok Dennetta i Paula Churchlanda. Por. W.B. *Drees, Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, 1998[3], ss. 183-189.

własnych stanów i ich zawartości treściowych. W tym wymiarze pojawiają się bowiem treści, których uzasadnienia nie znajdziemy przy pomocy odwołań do praw biologicznych.

POPPER A KWESTIA UMYSŁOWA

Dokonujące się w ramach współczesnej filozofii umysłu odejście od Skinnerowskiego behawioryzmu stanowiącego sztywny redukcjonizm, do teorii identyczności czy funkcjonalizmu, nie wiąże się więc z porzuceniem samego schematu redukcjonistycznego. Obserwujemy wprost utrwalanie się „fizykalizmu ontologicznego", choć jego nieodzownym komponentem pozostaje również „dualizm własności", który uznaje, że pojęcia i własności psychologiczne tworzą nieredukowalną, autonomiczną domenę.

W zarysowanym kontekście powstaje pytanie o możliwość interpretacji, która nie byłaby ani redukcjonistyczna, ani dualistyczna. Pytanie to, chociaż intrygujące, nasuwa od razu wątpliwość, co do możliwości „rozwiązania pośredniego" i rodzi obawę, że materializm nieredukcjonistyczny stanowiłby zaledwie kolejny wybieg eksplanacyjny.

Z pierwszymi próbami sformułowania fizykalizmu nieredukcjonistycznego wystąpili zwolennicy emergentyzmu Samuel Alexander, Charlesa Dunbert Broad i C. Lyod Morgan. Podsumowaniem ich przekonań było stwierdzenie, że „proces ewolucji wytwarza coraz bardziej złożone „poziomy", jak poziom atomów, poziom wiązań chemicznych, poziom biologiczny, itd., oraz że na każdym z tych poziomów wyłaniają się (emerge) nowe właściwości, które są absolutnie nieprzepowiadalne na bazie praw obowiązujących na poziomie niższym"[12].

Rozwiązania Poppera mogą przypominać propozycje emergentystów. Ma to miejsce, kiedy stwierdza on na przykład, że możemy jedynie zgadywać jak wyłonił się (*emerge*) mózg, „to wyłaniający się ludzki język stworzył nacisk ewolucyjny, pod wpływem którego wy-

[12] A. Pap. *The concept of absolut emergence*, The British Journal for Philosophy of Science, 2 (1951/52), s. 302. Cytat za: J. Bremer SJ, *Problem umysł-ciało. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, s. 127n.

łoniła się kora mózgowa, a z nią ludzka świadomość «ja»”[13]. Nie do zaakceptowania jest jednak dla Poppera fakt, że emergentyzm, który w założeniu stanowić miał odpowiedź na mechanistyczne interpretacje wyników nauk przyrodniczych na początku XX w., sam odznacza się determinizmem.

Pomimo wyraźnych nawiązań do emergentyzmu rzadkością są współczesne komentarze, w których uznaje się, iż Popper ma rzeczywiście coś do powiedzenia w kwestii umysłowości. Wśród wyjątków można wymienić opinię Bryana Mageego, który dostrzega pozytywne aspekty zastosowania koncepcji świata 3 do problemu umysł — ciało[14]. Zdecydowanie przeważa jednak pogląd takich profesjonalnych filozofów jak Searle, Dennett, Gerald Edelman, czy Paul M. Churchland i Patricia S. Churchland, którzy wprost nie zauważają lub nie akceptują rozwiązań Poppera[15].

Za przykład posłużyć może zaproponowany przez Dennetta podział, w którym za kryterium uznał on stosunek do źródeł pochodzenia intencjonalności, gdzie Popper wraz Ecclesem zostali zaklasyfikowani do grona zwolenników intencjonalności pierwotnej (wewnętrznej). W grupie zaś uznającej intencjonalność jako pochodną oddziaływań zewnętrznych znaleźli się właśnie Churchlandowie, Donald Davidson, John Haugeland, Ruth Millikan, Richard Rorty, Robert C. Stalnaker, Douglas R. Hofstadter i Marvin Minsky[16].

Trudno podobną klasyfikację uznać za adekwatną. Nie jest ona też wcale łatwa, dlatego, że Popper ma właśnie szansę znalezienia się w jakiejś klasie pośredniej. Z jednej strony wskazuje bowiem, że jego

---

[13]K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Springer International, Corrected Printing 1981, s. 30.

[14]Por. B. Magee, *Popper*, Warszawa: Prószyński i S-ka 1998, s. 68.

[15]Churchlandowie stwierdzają m.in., że Popper nie przyjmuje możliwości redukcji semantycznej zawartości treściowej lub intencjonalności, a wraz z Ecclesem dostrzega konflikt redukcjonizmu z ideą ludzkiej wolności. Por. P.M Churchland, P.S. Churchland, *Intertheoretic Reduction: a Neuroscientist's Field Guide*, w: R. Warner & T. Szubka, *The Mind-Body Problem*, dz. cyt., s. 41.

[16]Por. D. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge: The MIT Press, MA, 1993[4], s. 295.

koncepcja trzeciego świata jest rodzajem platonizmu[17], z drugiej zaś strony podkreśla również, że wcale nie wykracza ona poza rzeczywistość, w której zwykli poruszać się naturaliści[18].

Popper sam nie ułatwia ostrej klasyfikacji swoich poglądów. Pisze na przykład o okolicznościach, w którym jego drogi rozeszły się z drogami materialistów i fizykalistów: „[w]ydaje się, że nasze drogi rozchodzą się w momencie, kiedy ewolucja produkuje umysły i ludzki język. Rozchodzą się one jeszcze bardziej, gdy ludzkie umysły produkują opowiadania, wyjaśniające mity, narzędzia i dzieła sztuki oraz naukę"[19].

Rozejście to wydaje się tym bardziej oczywiste, że Popper określał siebie zawsze jako metafizycznego realistę[20]. Zręby trzeciego świata, który zaczyna się tworzyć we wskazanym przed chwilą momencie

[17] „Można więc powiedzieć, że istnieje coś w rodzaju Platońskiego (lub Bolzanowskiego) trzeciego świata ksiąg samych w sobie, teorii samych w sobie, problemów samych w sobie, sytuacji problemowych samych w sobie, argumentów samych w sobie i tak dalej. Twierdzę, że nawet chociaż ten trzeci świat jest wytworem ludzkim, istnieje wiele teorii samych w sobie i argumentów samych w sobie oraz sytuacji samych w sobie, które nigdy nie zostały stworzone czy zrozumiane i być może nigdy nie zostaną stworzone lub zrozumiane przez człowieka". K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 162.

[18] Martwa materia wyprodukowała zdaniem Poppera ludzki mózg, ludzki umysł i ludzką świadomość „ja". „W ten sposób dzielę z materialistami lub fizykalistami nie tylko nacisk na obiekty materialne jako paradygmaty rzeczywistości, lecz także hipotezy ewolucyjne. [...] Wszystko to, wydaje się, wyewoluowało bez żadnego naruszenia praw fizyki. [...] Możemy jedynie zdumiewać się, że materia może tak transcendować siebie, produkując umysł, cel i świat produktów ludzkiego umysłu". K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 11.

[19] K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 11.

[20] J. Kim, E. Sosa, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 1998[4], s. 402n. „Metafizyczne stwierdzenia mogą być znaczące, a znaczące metafizycznie stwierdzenia stają się naukowo znaczące, kiedy są na tyle obostrzone, by poddać się kryterium falsyfikowalności". Sam Popper stwierdza: „Chciałbym jednak wyznać na samym początku, że jestem realistą: twierdzę, może trochę tak, jakby to uczynił naiwny realista, że istnieje świat fizyczny i świat stanów świadomości i że oba te światy oddziałują na siebie. Wierzę, że istnieje także świat trzeci...". K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 149.

ewolucji biologicznej, odczytane mogą jednak zostać jako postulat metafizyczny niekonieczny dla samej rzeczywistości[21].

Świat 3 nie może być jednak tylko postulatem, skoro Popper używa mocnych określeń wskazujących na jego autonomię, która zarazem nie jest niezależnością: „[a]utonomia jest centralną ideą mojej teorii trzech światów. Chociaż świat trzeci jest ludzkim produktem, ludzkim wytworem, sam z kolei stanowi siłę twórczą, podobnie jak wytwory innych zwierząt tworzą własną autonomiczną dziedzinę"[22]. Trudno jednak uzgodnić ten pogląd z następnym, w którym ontologia trzech światów Poppera okazuje się już tylko strategią eksplanacyjną: „[n]ie głoszę, iżbyśmy nie byli w stanie podzielić naszego świata na inne sposoby, czy w ogóle go nie dzielić. Możemy wyróżnić więcej światów, a nie tylko trzy. Mój termin «świat trzeci» jest sprawą dogodnej konwencji"[23].

POPPER A PROBLEM INTENCJONALNOŚCI

Brak akceptacji dla idei Poppera nie pozostaje jedynie konsekwencją jego programowego demaskowania poglądów wszystkich, którzy świadomość sprowadzają do materii. Zdecydowanie odgradza się on również od grupy filozoficznej, którą określa jako „filozofów przeko-

[21] Jeżeli nawet brzytwa Ockhama oszczędzi świat 3 (o ile przyjmuje się, że należy on do innego wymiaru ontologicznego) problematyczna może się okazać koegzystencja obiektów, które Popper w nim umieścił. Pojawiają się w nim bowiem nie tylko teorie naukowe, argumenty i wszystko, co wiąże się z wiedzą, ale i rozwiązania maniakalne, fikcje literackie oraz fałszerstwa propagandy. Zdaniem Życińskiego wystarczające jest w tłumaczeniu statusu tych obiektów odwołanie się do procesów psychicznych w umysłach ich twórców. Por. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, dz. cyt., s. 125.

[22] K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 165. „Autonomia ta jest częściowa, albowiem nowe problemy zmuszają nas do nowych wynalazków i konstrukcji". Tamże, s. 166. „Autonomia trzeciego świata oraz sprzężenie zwrotne pomiędzy drugim i trzecim światem, a nawet pierwszym światem to najistotniejsze fakty dotyczące rozwoju wiedzy". Tamże, s. 167.

[23] Tamże, s. 149.

nań”[24]. Swoją teorią trzeciego świata wprost chce sprowokować tych, którzy „koncentrują się na subiektywnych przekonaniach ich podstawach i pochodzeniu”[25]. Wyzwanie to jest oczywiste, gdyż Popper wprowadza rozróżnienie na wiedzę subiektywną, która nie ma znaczenia naukowego[26] i wiedzę obiektywną, która jest „wiedzą bez poznającej istoty: jest to wiedza bez podmiotu poznającego”[27].

Tym razem Popper kwestionuje wysiłki wszystkich, którzy odwołując się do tzw. postaw propozycjonalnych (sądzeniowych), nie zakładają potrzeby jakiejś pozasubiektywnej przestrzeni, w której te postawy mogłyby się kształtować. Krytykując innych sam Popper ponownie umyka przed łatwą klasyfikacją. Nie jest bowiem ani zdeklarowanym eksternalistą przyjmującym, że postaw propozycjonalnych nie sposób scharakteryzować bez odwołania się do cech przedmiotów i własności w świecie, czyli środowiska zewnętrznego, ani internalistą wskazującym, że zawartości naszych postaw propozycjonalnych mogą być opisane w sposób, który nie wymaga istnienia żadnych szczególnych przedmiotów lub właściwości w środowisku. Stwierdza raczej, że dla zrozumienia świadomości, w której pojawiają się postawy propozycjonalne, konieczne są zarówno odniesienie do świata 1 jak i świata 3.

Skąd zatem biorą się znaczenie i referencja? Przywołując ideę epistemologii bezpodmiotowej Popper wskazuje na świat 3, jako właściwe środowisko rozwoju wiedzy. Właśnie ten świat jest otoczeniem, w którym, zgodnie ze stanowiskiem eksternalistycznym, dochodzi do uzgodnienia naszych poglądów, przede wszystkim oddzielenia wiedzy prawdziwej od fałszywej. Ponieważ świat 2 (naszej świadomości) i świat 3 (obiektywnych myśli) oddziałują na siebie, ujawnia się w tych relacjach rola postaw propozycjonalnych (przekonań i pragnień). Z per-

[24]Tamże. s. 149.

[25]Tamże, s. 149.

[26]„[T]radycyjna epistemologia z jej koncentracją na świecie drugim, czyli na wiedzy w sensie subiektywnym, nie ma znaczenia dla badania wiedzy naukowej”. K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 155.

[27]Tamże, s. 152.

spektywy internalistycznej również one warunkują konkretne przekonania i działania.

Idee wiążące słowa z przedmiotami nie znajdują się zatem, według Poppera, w głowach, choć w głowach ulokowana jest świadomość. Konieczny jest natomiast dodatkowy uniwersalny czynnik w postaci świata 3.

Intencjonalności nie można też, zdaniem Poppera, potraktować w sposób instrumentalny, jak robi to Dennett, według którego choć systemy intencjonalne nie istnieją *realnie* (a więc nie posiadają własnej oryginalnej intencjonalności — dotyczy to również nas jako systemów), instrumentalne potraktowanie przekonań i pragnień jest użyteczne ze względu na „wzory w zachowaniu ludzkim, które są opisywalne w nastawieniu intencjonalnym”[28].

Dla Poppera intencjonalność jest również czymś więcej, niż dla Searle'a przyjmującego, że fenomeny umysłowe bazują na biologii, a mając podstawę w fizjologii mózgu, są czymś normalnym, jak krążenie krwi i trawienie. Rozwiązanie problemu umysł — ciało nie może polegać zatem wyłącznie na właściwym docenieniu biologicznego charakteru stanów umysłowych.

Jak wszyscy specjaliści od umysłu Popper nie ma natomiast wątpliwości, że szczególną rolę w tworzeniu się intencjonalności, jako odniesienia do całej rzeczywistości, posiada język. Jak zauważa: „[w]łaśnie rozwojowi wyższych funkcji języka zawdzięczamy nasze człowieczeństwo, nasz rozum. Albowiem władze rozumowania są niczym innym, jak władzami krytycznej argumentacji”[29].

POPPER A METODOLOGIA BADAWCZA

Również względy metodologiczne pokazują, iż Popper nie odbiega od stosowanych obecnie w filozofii umysłu standardów. Relacja ciało — umysł należy niewątpliwie do zjawisk złożonych. Tradycyjne ujęcia

[28] D.C. Dennett, *Intentional Stance*, dz. cyt., s. 25.
[29] K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 168

wyjaśniania złożonych zjawisk ujęte zostały w ramy określone jako: dół-góra (*bottom-up*) i góra dół (*top down*).

W pierwszym przypadku na podstawie znajomości części składowych, elementów ich funkcji i właściwości potrafimy wskazać, czym jest zjawisko na wyższym poziomie. Jest to więc klasyczny redukcjonizm, w którym można mówić o emergencji funkcji wyższego rzędu.

W przypadku strategii eksplanacyjnej góra-dół odnosimy się do tych zjawisk, których całościowy opis nie byłby możliwy przy pomocy klasycznej redukcji. Na wyższym poziomie pojawiają się bowiem czynniki, w których można mówić o pewnej autonomiczności w stosunku do uwarunkowań bazowych. Ten typ eksplanacji stosowany jest często do wyjaśniania zjawiska umysłowości. Może mieć ona charakter eliminujący, jak u Dennetta, jak i nie eliminujący — jak u Searle'a.

U Poppera jedno i drugie podejście odgrywa ogromną rolę. Wojciech Sady uważa, że „koncepcja emergencji, czyli wyłaniania się z niższych poziomów bytu poziomów wyższych, podlegających prawidłowościom nieredukowalnym do praw rządzących poziomami niższymi" pozostaje centralną dla metafizycznych rozważań Poppera[30]. To, co wyłania się ze świata 1, powstaje w ramach konkretnych procesów biologicznych. Z drugiej jednak strony wyjaśnienia emergencyjne okazują się skuteczne do momentu, w którym nie powstaje zalążkowy świat 3. Od tej chwili emergencja (strategia z dołu do góry) jest niewystarczająca dla zrozumienia procesów, które polegają na interakcji w ramach całej rzeczywistości. Konieczne staje się więc spojrzenie z góry, co u Poppera oznacza — z perspektywy świata 3[31].

[30] W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław 2000, s. 158.

[31] „Można powiedzieć, że świat 3 jest wyprodukowany przez człowieka tylko na początku, a od kiedy teorie już istnieją, zaczynają mieć swoje własne życie: produkują wcześniej niedostrzegane skutki, produkują nowe problemy". K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 40. Popper powołuje się następnie na przykład ciągu liczb naturalnych, jako tworu ludzkiego i fakt, że niezamierzoną konsekwencją ich wprowadzenia jest to, że mogą być one parzyste i nieparzyste. Odmienny pogląd na status matematyki reprezentuje Gödel. „Jeśli matematyka jest

Dziś w kwestiach dotyczących umysłu ważna jest niewątpliwie interdyscyplinarność podejmowanych wysiłków. Przykładem interdyscyplinarności jest książka napisana z Ecclesem. W otwierającym ją wstępie czytamy: „Książkę tę można opisać, jako próbę współpracy interdyscyplinarnej”[32].

Współczesne debaty koncentrujące się na zagadnieniach umysłowości cechuje również odchodzenie od dwóch specyficznych podejść, które zdominowały wcześniejsze debaty. Chodzi o próby ontologicznego dookreślenia, z jakiego rodzaju tworzywa musi być zrobiony umysł oraz meta-lingwistyczne zainteresowanie logiką czy też gramatyką zwyczajnego języka umysłowego[33].

Choć Popper wielokrotnie powtarza, iż nie tylko jest dualistą, ale nawet pluralistą, nie oznacza to jakiegoś substancjalnego podziału rzeczywistości. Na samym początku książki *The Self and Its Brain* zaznacza, że nie interesują go w kwestii relacji umysł ciało pytania ontologiczne takie jak: „co to jest umysł?”, „co to jest materia?”[34]. Dostrzega również problemy, które wypływają z pytań typu: „co przez to rozumiesz?”, które jak pisze wykazują skłonność do „tworzenia niebezpieczeństwa podstawiania problemów słownych (lub problemów dotyczących znaczenia) za problemy prawdziwe”[35].

POPPER I KONCEPCJA TRZECH ŚWIATÓW

Przytoczone powyżej racje wskazują, że trzy światy Poppera dają się ująć nie jako trzy nieprzystające do siebie rzeczywistości (będące czymś w rodzaju Kartezjańskich substancji), lecz tworzą one świat plu-

naszym tworem, to liczby naturalne i zbiory liczb naturalnych są obiektami z różnych kategorii. Stworzenie pierwszych nie pociąga za sobą w konieczny sposób stworzenia drugich”. K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny, Studium filozofii matematyki Kurta Gödla*, OBI, Tarnów: Biblos 2002, s. 24.

[32]K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. IX

[33]G. Rey, *Contemporary Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1997, s. 2.

[34]K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 3n.

[35]Tamże, s. 9.

ralistyczny (wielowarstwowy), który „składa się przynajmniej z trzech ontologicznie różnych podświatów”[36].

Wspomniane podświaty to:

Świat 1 — świat materii i energii — łącznie z ludzkim mózgiem (zewnętrzny i obiektywny);

Świat 2 — świat stanów świadomości (procesów myślowych) — tak realny jak świat 1 (wewnętrzny i subiektywny); tutaj mieści się wszystko, co ma związek z postrzeganiem, myśleniem, emocjami, pamięcią itd.;

Świat 3 — świat kultury (myśli) — wywodzi się ze światów 1 i 2 posiada jednak autonomię istnienia i jest obiektywny.

Niewątpliwie największym problemem dla naturalistów pozostaje zaakceptowanie tezy dotyczącej autonomii i obiektywności świata 3 (Searle i Dennett), choć i teza uznająca istnienie świadomości, jako nowej jakości w stosunku do świata fizycznego będzie przez część naturalistów krytykowana (Dennett).

Pojawia się zatem problem realności świata 3. Odnosi się do niego sam Popper. W *Wiedzy obiektywnej* pisze: „Trzeci świat istnieje ’realnie’ i nie jest fikcją, co jest zrozumiałe, gdy rozważymy ogromny wpływ, jaki ma jego oddziaływanie na świat pierwszy za pośrednictwem świata drugiego. Wystarczy pomyśleć o wpływie przekazywania energii elektrycznej lub o teorii atomów na środowisko organiczne i nieorganiczne, lub o wpływie teorii ekonomicznych na podejmowanie decyzji czy budować statki czy samoloty”[37].

Realność świata 3 wyznacza zatem czynnik, jakim jest wpływ wiedzy, szczególnie naukowej, na zmiany dokonujące się w świecie fizycznym. Pośrednikiem w oddziaływaniu pomiędzy światami 3 i 1 jest świadomość czyli świat 2. Taka opisowa definicja „realności” harmonizuje z innym fragmentem z Poppera: „Przyjmujemy rzeczy jako ’realne’, jeżeli są one w stanie oddziaływać na lub współdziałać z realnymi w zwyczajny sposób rzeczami materialnymi. Choć należy

[36] K.R. Popper, *Wiedza obiektywna*, dz. cyt., s. 209.
[37] Tamże, s. 215.

jednak nadmienić, że byty realne mogą być konkretne lub abstrakcyjne na wiele stopni”[38].

Równie istotne, jak pojęcie realności, jest rozumienie autonomiczności świata 3, którego dostarcza Popper. Autonomia ta pozostaje w znacznej mierze uwarunkowana diachronicznie — przez fakt, zaistnienia na pewnym etapie ewolucji biologicznej oraz synchronicznie — przez odniesienie do świata 2. W pewnym momencie mamy co prawda do czynienia z sytuacją, że pojawiają się np. teorie, które istnieją niejako sobie samym (nie będą nigdy poznane), ale i tak pozostają one tylko konsekwencją uprzedniego wprowadzenia w świat 3 określonych treści ze świata 2.

Trzeci świat Poppera nie może być zatem utożsamiony z trzecim królestwem Gotloba Fregego, ani silną wersją platonizmu Kurta Gödla.

Pomiędzy Popperem a Fregem dopatrzyć się można jednak kilku podobieństw. Nie utożsamiają oni zawartości świata 3 z obiektywnymi zawartościami myśli, ale podkreślają, że oddziałują między sobą. Mark A. Notturno zwraca również uwagę, że tak jak ma to miejsce u Poppera podobnie i u Fregego świat 2 jest koniecznym medium dla interakcji pomiędzy światami 1 i 3[39].

Pomiędzy Fregem a Popperem istnieje jednak zasadnicza różnica. Według Fregego trzecie królestwo w swoim istnieniu pozostaje całkowicie niezależne od ludzkiego umysłu, a według Poppera jest ono ewolucyjnym tworem człowieka. „[G]dy obaj filozofowie utrzymują, że myśli obiektywne (świat 3) mogą posiadać wpływ na świat wewnętrzny, Popper (ale nie Frege) zaznacza, że świat wewnętrzny (świat 2) może także mieć jakiś wpływ na myśli obiektywne (świat 3)”[40]. Ujmując inaczej, świat 3 dla Fregego odznacza się tak wielką niezależnością, iż możemy jedynie odkrywać jego zawartość, a według Poppera pomiędzy światem 2 i światem 3 istnieje rodzaj sprzężenia zwrotnego.

---

[38] K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 10.

[39] M.A. Notturno, *Objectivity, Rationality and the Third Realm: Justification and the Grounds of Psychologism*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers 1985, s. 145.

[40] Tamże, s. 146.

Porównanie poglądów Poppera z silnym platonizmem matematycznym Gödla stanowi dodatkowe potwierdzenie, że pierwszego z nich trudno będzie uznać za platonika w sensie silnym. Odrzucając realizm Arystotelesowski, w którym uniwersalia pozostają ontycznie zależne od przedmiotów konkretnych, Gödel przyjmuje, że „przedmioty fizyczne i przedmioty matematyczne tworzą dwa ontycznie niezależne porządki. Zdania matematyczne nie mówią nic o świecie fizycznym istniejącym w czasoprzestrzeni — są bowiem prawdziwe na mocy znaczeń pojęć, niezależnie od świata przedmiotów fizycznych”[41]. Dla Gödla nie do przyjęcia jest również jakaś psychologiczna zależność pomiędzy pojęciami matematycznymi, a działalnością umysłową.

W tym kontekście Popperowski interakcjonizm nie może być rozumiany w sposób klasyczny, tzn. jako oddziaływanie pomiędzy różnymi substancjami. Problematyczne wydaje się bowiem u niego nie tyle to, jak dochodzi do tych interakcji, lecz fakt, iż mamy do czynienia z koniecznością relacji, które łączą świat 1 i świat 2 oraz świat 2 oraz świat 3, a więc pośrednio i świat 1 i świat 3, by świat jako całość rozwijał się już nie tylko na poziomie ewolucji biologicznej, ale na poziomie ewolucji wiedzy[42].

W schemacie Poppera unika się zatem równie dobrze skrajnego dualizmu, jak i uproszczeń powstających w przypadku rozwiązań proponowanych przez epifenomenalizm czy automatycznie rozumiany emergentyzm[43]. Nie do utrzymania są również teorie fizykalne utożsamia-

[41] K. Wójtowicz, *Platonizm matematyczny*, dz. cyt., s. 23.

[42] „Interakcjonizm można opisać, jako rodzaj programu badawczego: wprowadza on wiele szczegółowych pytań, a odpowiedzi na nie będą wymagać wielu szczegółowych teorii”. K.R. Popper & J.C. Eccles, *The Self and Its Brain*, dz. cyt., s. 37.

[43] Popper nie byłby zachwycony również z tłumaczenia problemu ciało — umysł za pomocą pojęcia superweniencji. Najogólniej za pomocą „superweniencji” opisuje się zjawiska, które występując w fizycznie domkniętej rzeczywistości, nie poddają się redukcji ontologicznej. Uznaje się zatem, że fakty fizyczne w jakiś sposób wiążą lub determinują inne fakty, choć nie da się tego wyjaśnić w terminach fizycznych. Ilustracją strategii eksplanacyjnej przyjętej w superweniencji jest monizm anomalny Davidsona, w którym przyjmuje on, że „własności mentalne są w pewnym sensie zależne od czy też pochodne (*supervenient*) wobec własności fizycznych. Tę pochodność można rozumieć tak oto, iż nie mogą istnieć dwa zdarzenia identyczne pod wszyst-

jące stany umysłowe ze stanami mózgu, ponieważ stany świadomości (świat 2) są zależne nie tylko od świata stanów materialnych (świat 1) ale także wchodzą w interakcję ze światem wiedzy obiektywnej (świat 3).

Można natomiast uznać, iż ze względu na autonomię, którą uzyskuje świat 3 i obowiązujące w nim prawa, stanowisko Poppera posiada znamiona platonizmu, który jest jednak platonizmem słabym, dającym się uzgodnić z tezą naturalistyczną[44].

POPPER A FIZYKA KWANTOWA

Jak dotychczas wskazałem na kilka argumentów pozwalających uznać Poppera w kwestii umysłowości za naturalistę we współczesnym rozumieniu. Dodatkowo trzeba pamiętać, że świat w jego ujęciu pozostaje w całości układem indeterministycznym. Gwarancją tego indeterminizmu pozostaje właśnie świat 3 będący światem niematerialnych i abstrakcyjnych znaczeń, który poprzez nasze działania, wpływa na świat materialny. Jak zauważa bowiem Michał Heller „wszechświat fizyczny, z zawartym w nim światem znaczeń, jest układem otwartym"[45].

W ten sposób nasuwa się, jako oczywiste, pytanie o konkretny rodzaj oddziaływań pomiędzy tym, co niematerialne i materialne. Jak wiemy, u Poppera czynnikiem pośredniczącym w tych oddziaływaniach jest świadomość[46]. Ponieważ jednak relacje pomiędzy trzema

---

kimi względami fizycznymi, ale różniące się pod pewnym względem mentalnym albo tak, iż przedmiot nie może się zmieniać pod pewnym względem mentalnym nie podlegając żadnej zmianie fizycznej". D. Davidson, *Eseje o prawdzie języku i umyśle*, Warszawa: PWN 1992, s. 175.

[44]Uzgodnienie naturalizmu psychofizycznego ze słabym platonizmem staje się możliwe również ze względu na współczesne fizyczne interpretacje materii.

[45]Por. M. Heller, *Filozofia świata*, Kraków: ZNAK 1992, s. 160.

[46]„To, co nazywam światem 2 — światem umysłu — staje się w coraz większym stopniu, na poziomie ludzkim, ogniwem łączącym świat 1 ze światem 3. Na wszystkie działania, jakie podejmujemy w świecie 1, wywiera wpływ nasze rozumienie świata 3, będące składnikiem drugiego świata". K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu. W obronie interakcji*, Warszawa: Książka i Wiedza 1998, s. 190.

światami oznaczają w konsekwencji proporcjonalny rozwój wszystkich trzech wymiarów, a harmonia tego rozwoju oparta jest na zasadzie sprzężenia zwrotnego[47], rodzi się przypuszczenie, iż tak naprawdę wciąż pozostajemy na tym samym, wspólnym poziomie rzeczywistości.

Dlatego proponuję, by jako najbliższego modelu dla idei umysłu Poppera użyć rozwiązań, które na bazie mechaniki kwantowej i neurologii zostały wypracowane przez Rogera Penrose'a i Stuarta Hameroffa. Wydaje się to tym słuszniejsze, że jak zauważa Witold Marciszewski, zalążkowe sformułowanie poglądów Penrose'a z lat 80-tych odnaleźć można już we wcześniejszej książce Poppera i Ecclesa[48].

Rozwiązanie problemu psychofizycznego, które pojawia się na kartach książki „Cienie Umysłu"[49], nie polega tak jak u eliminatywistów, na metodzie poświęcenia umysłowości, dla zachowania spójnego monizmu. Stanowisko Penrose'a pozostaje jednak formą monizmu nieredukcjonistycznego, z jednej strony opowiada się bowiem on za fizycznie domkniętą rzeczywistością, a równocześnie elementy zjawiska umysłowego (tzw. qualia) nie stanowią dla niego „produktów mózgu", tak jak ma to miejsce w funkcjonalizmie, materializmie, redukcjonizmie, komputacjonalizmie, mocnej AI.

Według Penrose'a doświadczenie świadomości nie jest czystym produktem aktywności mózgowej, lecz wiąże się z faktem, że qualia są częścią natury, do której po prostu mózg uzyskał dostęp. Qualia są fundamentalnymi cechami wszechświata opisywanymi przez fizykę, podobnie jak spin czy ładunek. Mamy tutaj do czynienia z panprotopsychizmem, ideą, iż istnieje dwuznaczny byt, który jest potencjalnie świadomy, lecz który nie staje się świadomy dopóki nie jest aktywowany lub udostępniony. Tak np. kiedy protoświadome qualia podlegają

[47] „[Z]dałem sobie sprawę, że świat 3, aczkolwiek *autonomiczny*, został *stworzony przez człowieka*; i że jest on całkowicie *realny*, ponieważ możemy na niego oddziaływać i możemy podlegać jego oddziaływaniom — że występuje tu obustronna wymiana coś w rodzaju sprzężenia zwrotnego". K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, dz. cyt., s. 74.

[48] W. Marciszewski, *Sztuczna inteligencja*, ZNAK 1998, s. 19.

[49] R. Penrose, Cienie umysłu, Zysk i S-ka, Poznań 2000.

aktywacji, lub gdy mózg uzyskuje do nich dostęp, stają się świadome, wzbogacają procesy nerwowe doświadczeniem.

Rzeczywistość jest monistyczna, ale dostęp do poziomu Plancka — możliwy jest dla istot żywych wyłącznie na poziomie oddziaływań mózgowych. Tutaj pojawia się też umysł, stopniowo w miarę wzrostu złożoności przebiegających tam procesów. Mózg — umysł są więc ściśle złączone, a podłoże biologiczne warunkuje pojawienie się umysłu, który porusza się w świecie wartości i idei.

Wkładem Hameroffa w ten model jest wiedza neurobiologiczna, a konkretnie dostrzeżenie w strukturze komórkowej mikrotubuli, jako miejsca, w którym może dochodzić do przeskoku z poziomu makroskopowego na poziom Plancka. Mogą być więc one miejscem, gdzie umysł łączy się z materią (tzw. „Eccles Gates")[50]. Hameroff po przeczytaniu *Nowego umysłu cesarza* w 1991, w której to książce Penrose odrzuca możliwość, iż świadomość jest własnością emergentną złożoności obliczeniowej w mózgu, stwierdził: „Poczułem, że był on na właściwym tropie przypuszczając, iż świadomość jest czymś więcej, w stosunku do tego, co w stanie jest przedstawić wyjaśnienie funkcjonalne. Wtedy też pomyślałem, że miał on słuszną idę, której brak wypełnienia odpowiednią biologią"[51].

Można zaryzykować stwierdzenie, że współpraca Penrose'a z Hameroffem w kwestii umysłowości stanowi powtórkę z przedsięwzięcia, jakim była książka *The Self and Its Brain*. Postęp naukowy przełożył

[50] Sam Popper miał w tym względzie preferencje: „O tyle, o ile jaźń oddziałuje wzajemnie z mózgiem, miejsce, w którym dochodzi do interakcji, może zostać zlokalizowane anatomicznie. Zgłaszam sugestię, iż owa interakcja zachodzi głównie w ośrodku mowy w mózgu". K.R. Popper, *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, dz. cyt., s. 177.

[51] L. Gabora, *Mikrotubule, anestetyki i świadomość kwantowa: wywiad ze Stuartem Hameroffem*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce", XXVIII/XIX/2001, s. 130. „Tylko w neuronach znajdują się mikrotubule w wielkich szykach równoległych i tylko w mózgu jest wystarczająco dużo neuronów połączonych za pomocą połączeń szczelinowych. Tym, co jest konieczne, by znaleźć się w kwantowym splątaniu, są mikrotubule w 20000 neuronów, także odizolowane od otoczenia. Sądzimy, że izolacja jest efektem cytoplazmatycznym, gdyż np. żelowanie i jakiś zwykły stan kwantowy mogą powstać tylko w ciągłych regionach cytoplazmy, zdecydowanie różnych od membran poprzecznych i synaps chemicznych". Tamże s. 135.

się u Penrose'a i Hameroffa na nową jakość ujęcia mechanizmów warunkujących świadomość, natomiast samo jej funkcjonowania wydaje się być takie samo. Podobnie jak nieobliczeniowy czyli niedeterministyczny jest umysł Poppera, tak i mechanika kwantowa, która wprowadza z samej zasady element nieobliczalności, zapewnia koncepcji umysłu Penrose'a nie będącą chaosem nieprzewidywalność.

Wydaje się zatem, że w całkiem racjonalny sposób można pogodzić przeświadczenie o dualistycznej naturze człowieka z przypuszczeniem, iż jest to rodzaj dualizmu mieszczącego się w obrębie jednej ciągłej rzeczywistości, w której brak sztywnych kartezjańskich podziałów. Dzieje się tak dlatego, iż świadomość stanowi rodzaj miejsca, w którym dochodzi do zetknięcia między światem makroskopowych oddziaływań fizycznych, a światem oddziaływań kwantowych. Diametralna różnica właściwości typowych dla tych dwóch wymiarów jest odpowiedzialna za całą dualistyczną schedę, z którą boryka się filozofia. Zaproponowany mechanizm zetknięcia między światem makro, a światem mikro oczyszcza jednak także stanowisko monistyczne z naiwnego materializmu, w którym poszukuje się rozwiązań wszystkich kwestii odnosząc się do jednego wycinka rzeczywistości. W zaprezentowanym ujęciu rzeczywistość owszem zachowuje jednolitość, ale dlatego, że odznacza się ciągłością, której bieguny przejawiają krańcową odmienność.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy wskazują, iż lekceważenie wkładu Poppera we współczesną debatę psychofizyczną może wynikać z faktu, iż szablonowo uznano go za dualistę i obrońcę realizmu platońskiego. Czynnikiem sprzyjającym wytworzeniu się podobnych ocen jest silny dualizm deklarowany przez Ecclesa.

W nawiązaniu do klasycznej już systematyki stanowisk w kwestii umysłowości, którą wprowadził Penrose[52], Popper wraz z Ecclesem

[52]Por. R. Penrose, *Cienie umysłu*, dz. cyt., s. 31. Penrose wylicza następujące kategorie poglądów:

są uznawani nie tylko za zwolenników stanowiska C ale i D. Czynią to m.in. Marciszewski[53], Zdzisław Chlewiński[54] i Józef Życiński[55]. Łącznie jako obrońców dualizmu charakteryzują ich również: Francesco Calvo[56], A.G. Cairns-Smith[57] i Stanisław Judycki[58].

Wspomniane trudności z interpretacją stanowiska Poppera powstają i nie bez jego winy, gdyż bywa, że neutralizuje on jedne wypowiedzi innym. Szczególnie jednak ważnym przesłaniem, które pozostawia Popper jest wyraźne wskazanie, iż to, co realne ujawnia się w swej niezwykle złożonej strukturze i upraszczanie tej struktury, polegające m.in. na eliminacji świadomości wraz z całym zakresem doznań świadomościowych, jest zafałszowaniem rzeczywistości.

A — Myślenie zawsze polega na obliczeniach, a w szczególności świadome doznania powstają wskutek realizacji odpowiedniego procesu obliczeniowego;

B — Świadomość jest cechą fizyczną działającego mózgu; wprawdzie wszystkie fizyczne procesy można symulować obliczeniowo, symulacjom obliczeniowym nie towarzyszy jednak świadomość;

C — Odpowiednie procesy fizyczne w mózgu powodują powstanie świadomości, ale tych procesów nie można nawet symulować obliczeniowo;

D — Świadomości nie można wyjaśnić w żaden fizyczny, obliczeniowy czy inny naukowy sposób.

[53]W. Marciszewski, *Sztuczna inteligencja*, dz. cyt., s. 21.

[54]Z. Chlewiński, *Umysł dynamiczna organizacja pojęć*, Warszawa: PWN 1999, s. 20.

[55]Por. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, dz. cyt., s. 123.

[56]Por. F. Calvo, *The Mind Body Problem and Popper Epistemology, w: G. Del Re, Brain Research and the Mind-Body Problem: Epistemological and Metaphysical Issues*, Cittŕ del Vaticano: Pontificia Academia Scientiarum 1992, ss. 153-173.

[57]A.G. Cairns-Smith, *Ewolucja umysłu. O naturze i pochodzeniu świadomości*, Warszawa: Amber 1998, s. 191.

[58]S. Judycki, *Czy filozofia transcendentalna jest filozofią umysłu*, w: Bronk (red.) *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, Lublin: TN KUL 1995, s. 231.