

ARKADIUSZ GUT
PRZEMYSŁAW GUT

INNE UMYSŁY*

W *De Trinitate* św. Augustyn pisał:

Nigdy oczyma naszymi nie oglądamy duszy i tylko na podstawie podobieństwa z wielu znanymi nam rzeczami wytworzyliśmy sobie o niej pojęcie rodzajowe i gatunkowe, a bardziej jeszcze – jak rzekłem na tej podstawie, że sami posiadamy duszę [...] To prawda, że kiedy porusza się żyjące ciało, wówczas nie otwiera się dla naszych oczu żadna inna droga, pozwalająca nam dostrzec duszę, rzeczywistość niewidzialną dla wzroku. Postrzegamy jednak, że w tej masie ciała tkwi coś, co jest również i w nas i co podobnie porusza nasze ciało: to jest życie i dusza. Nie jest to jakby wyłącznie właściwość roztropności i rozumu ludzkiego. [...] Zatem duszę innego człowieka rozpoznajemy na podstawie znajomości własnej duszy i na tej podstawie wierzymy w jej istnienie, choć jej nie znamy¹.

Niezależnie od możliwych niuansów interpretacyjnych, na które pozwalają teksty klasyków, można bez wątpienia stwierdzić, że Augustyn, na długo przed J.S. Millem, ukazał trudności, przed jakimi stajemy, rozpoznając filozoficzny problem dotyczący istnienia innych osób i poznania cudzych stanów mentalnych. Jednym z intrygujących momentów w przywołanej wypowiedzi jest ten, w którym czytamy, że wierzymy w istnienie duszy (umysłu) innego człowieka, choć nie możemy powiedzieć, że ową duszę (umysł) znamy. Augustyn zdaje sobie

Dr hab. ARKADIUSZ GUT, prof. KUL – Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: kupisa@kul.lublin.pl

Dr hab. PRZEMYSŁAW GUT – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: dedo@kul.lublin.pl

* Tekst finansowany w ramach grantu badawczego Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego o numerze 1497/B/H03/2009/37.

¹ Augustyn, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 273-274

sprawę, że w rzeczy samej nasze głębokie przeświadczenie o istnieniu innych umysłów nie posiada często odpowiedniego ugruntowania poznawczego. W tejsze sugestii zawarta jest myśl wyrażająca epistemologiczną asymetrię między rodzajem wiedzy na temat własnych i cudzych stanów mentalnych, z jednoczesnym podkreśleniem problemu konceptualnego związanego z rozszerzeniem pojęcia umysłu poza swój osobisty przypadek.

Moglibyśmy powiedzieć, że w epistemologicznej warstwie Augustyn wyraża myśl, którą precyzyjnie po wiekach ujmuje Ingarden, kreśląc, przed jaką asymetrią w punkcie wyjścia stajemy w poznaniu innych umysłów. Zaznacza on, że sens wspomnianej asymetrii ująć można tak, że w przypadku innych ludzi

spostzegamy jedynie ich ciała i to jedynie w tych ich własnościach, dla których percepcji mamy osobny narząd zmysłowy. To zaś, co stanowi właściwości lub czynności psychiczne drugiego człowieka, to jest dla naszego doświadczenia niedostępne, tego możemy się tylko jakoś pośrednio domyślać czy wnioskować o tym z innych faktów, dostępnych naszemu doświadczeniu, ale nigdy wprost spozstrzeżyć².

W epistemologicznej zatem warstwie – ujmując rzecz bardziej ogólnie – rysuje się mniej więcej następujący obraz, wedle którego wiedza o cudzej psychice jest szczególną wiedzą, na pierwszy rzut oka pozbawioną własnego odrębnego doświadczenia, a formowaną – jak się to często ujmuje – za pomocą wnioskowania na podstawie doświadczeń odmiennego rodzaju. Tym samym najczęściej podkreśla się, że wiedza o cudzej psychice generuje problem, który jest problemem uzasadnienia przekonań dotyczących innych osób w kategoriach przekonań innych rodzajów, z których pierwszy dotyczy naszych przeżyć, a drugi percepcji zachowania innych osób, co w rzeczy samej oddaje klasyczne ujęcie poznania cudzych stanów mentalnych przez analogię.

Tak sformułowaną trudność obiegowo ujmuje się jako wieloaspektową asymetrię, na którą składa się to, że (a) nasze własne stany mentalne są nam dane bezpośrednio, cudze zaś stany mentalne pośrednio; że (b) zachodzą odmienne warunki identyfikowania stanów mentalnych przypisywanych sobie i innym, raz w oparciu o to, co jest nam dane w doświadczeniu wewnętrznym, a w przypadku innych podmiotów – w oparciu o to, co dane jest w doświadczeniu zewnętrznym zmysłowym; że (c) pojawiają się dwa odmienne sposoby uzasadnienia bycia w określonym stanie psychicznym, związane z odmiennymi wskaźnikami i kryteriami – raz z przeżywaniem czegoś, a drugi raz z obserwacją zachowań; oraz że

² R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1970, s. 410.

(d) występują dwa sposoby statusu modalnego, w jaki dane są nam stany mentalne, najczęściej nasze własne stany mentalne dane są nam w modalnym statusie pewności, ujęciom zaś stanów mentalnych innych osób towarzyszy spora niepewność³.

Wracając do Augustyna, okazuje się, że mimo wyraźnego odnotowania epistemologicznej asymetrii i konceptualnego prymatu pojęcia własnego przypadku, padają w *De Trinitate* sugestie, że mamy coś takiego jak zdolność, która umożliwia nam postrzeganie, „że w tej masie ciała [drugiej osoby – A.G.] tkwi coś, co jest również i w nas i co podobnie porusza nasze ciało: a to jest życie i dusza”⁴. Mało tego – w odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie: „skąd wiemy, co to jest «sprawiedliwy», jeśli sami nie jesteśmy sprawiedliwi?” – wskazuje wyraźnie, że wyjście wyłącznie z własnego przypadku bez posiadania w głowie uprzednio ogólnego poznania (pojęcia) „sprawiedliwości” prowadzi nas w ślepią uliczkę. Czytamy bowiem:

nikt bowiem nie chce być tym, czego nie miłuje. Ale żeby stać się sprawiedliwym, nie będąc nim jeszcze, trzeba tego chcieć. A żeby chcieć być sprawiedliwym, trzeba miłować sprawiedliwego. Otóż nie może kochać sprawiedliwego ten, kto nie wie, co to jest. A więc wie, co to jest sprawiedliwy, nawet ten, kto nim jeszcze nie jest⁵.

W dalszej części wyводу jedna z możliwości, którą Augustyn bierze pod uwagę, zastanawiając się „skąd zatem wie?”, brzmi: „może w ruchach ciała okazują się pewne znaki, po których się poznaje, że ten albo inny człowiek jest sprawiedliwy”⁶. Upraszczając nieco sprawę, można zatem powiedzieć, że mimo epistemologicznej asymetrii i konceptualnego prymatu pojęcia własnego przypadku Augustyn sugeruje, że zaszczepione jest w nas przekonanie istnienia obok nas innych ludzi wyposażonych w umysły tak, jak zaszczepione jest w nas pojęcie „sprawiedliwego”, choć sami sprawiedliwi nie jesteśmy.

W tym miejscu, w nawiązaniu do Augustyna, przywołać można podobny w swym brzmieniu fragment z *Medytacji drugiej* Kartezjusza:

³ Por. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, s. 407-427; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 319-394; M. Wallis, *Wyraz i życie psychiczne*, [w:] tenże, *Przeżycie i wartość*, Kraków 1969, s. 106-171; A. Avramides, *Other Minds*, London 2001; A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.

⁴ Augustyn, *De Trinitate*, VIII, VI, 9, s. 274.

⁵ Tamże, s. 274

⁶ Tamże, s. 275

Lecz oto spostrzegam przez okno ludzi przechodzących ulicą. O nich też tak samo, jak o wosku zwykle mówię, że ich widzę. Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat, pod którymi mogłyby ukrywać się automaty, lecz sądzę, że to są ludzie⁷.

Wypowiedziany na koniec sąd: „że to są ludzie” – w domyśle: a nie automaty (zwierzęta w formułach Kartezjusza) – podobnie jak przeświadczenie Augustyna o istnieniu innych umysłów, przekracza logicznie możliwości, jakie daje argument z analogii. Augustyn i Kartezjusz, podobnie jak niektórzy współcześni filozofowie o niezmiernie różnej proweniencji (Scheler, Ingarden, Merleau-Ponty, Strawson, Davidson), zdawali sobie sprawę, że argument z analogii nie doprowadza do posiadania wiedzy o istnieniu innych umysłów poza własnym. Start z naszego własnego przypadku raczej zamyka niż otwiera możliwości uzasadnienia istnienia innych osób. W dyskusji filozoficznej, szczególnie w gronie szeroko pojętej tradycji fenomenologicznej, wskazano na szereg błędów, którymi obarczona jest teoria wnioskowania przez analogię⁸.

Przekonanie Kartezjusza, podobnie jak przeświadczenie Augustyna o istnieniu innych umysłów, które ustawiamy w kontrze do argumentu z analogii, traktujemy jako punkt zaczepienia do omówienia zintegrowanej propozycji dotyczącej poznania cudzych stanów mentalnych, w ramach której wychodzi się od przekonania, że świadomość siebie buduje się w ramach świadomości jednego pośród innych lub – ujmując to bardziej technicznie – że atrybucja sobie samemu stanów mentalnych jest zintegrowana logicznie i rozwojowo z atrybucją stanów mentalnych innym podmiotom. Następnie stwierdzamy, że udział w komunikacji, tj. uczestnictwo w interpretacji mowy, na którą zaraz po narodzinach ukierunkowana jest nasza uwaga i która rozwija się samorzutnie, traktuje się jako kluczowy wskaźnik budujący nasze przekonanie o istnieniu innych umysłów.

Zamierzamy zatem rozważyć taką propozycję, która rozwijana jest w kontrze wobec tych teorii, której modelowym przykładem jest teoria poznania przez analogie, „cementująca” wspomnianą asymetrię epistemologiczną oraz konceptualny prymat pierwszej osoby. W ramach propozycji, którą zamierzamy przedstawić, nie rozwija się jednakże argumentacji, którą spotkamy w pismach Schelera, Merleau-Ponty’ego, Ingardena czy Wallisa, a której sens polega na redefinicji poznania bezpośredniego, wprowadzenia poznania przez „wyraz” czy na

⁷ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i dopowiedziami autora*, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, Warszawa 1958, t. I, s. 40.

⁸ Por. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, s. 407-427; Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 319-394; A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, [w:] tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin, 1999, s.140-143; S. Judycycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 247-273.

rozwinięciu idei spostrzeżenia wewnętrznego Drugiego w połączeniu z takimi doświadczeniami, jak współprzeżywanie (*Miterleben*) i odczuwanie (*Nachfühlen*). Idea pierwotności atrybucji stanów mentalnych innym wobec atrybucji sobie samemu nie ma także tego filozoficznego ładunku i głębi systemowej, co przeświadczenie o pierwotności innych osób (Drugich), co z kolei zawarte jest w filozoficznych systemach Bubera czy Levinasa. Jednocześnie propozycja, którą podajemy pod rozwagę, dystansuje się od jakkolwiek pojętej formy behawioryzmu, która za cenę minimalizacji asymetrii epistemologicznej redukuje doświadczenie stanów mentalnych do doświadczenia zachowań własnych oraz innych podmiotów (tak jak ma to miejsce w podejściu Wittgensteina).

Widząc już co nieco, w jakim kierunku zierzamy, wobec jakiego rozwiązania dystansujemy się całkowicie oraz jakie wątki i tradycje filozoficzne pozostawiamy na uboczu, możemy powiedzieć kilka zdań, dlaczego ową propozycję, którą zamierzamy przedstawić, określamy jako zintegrowaną. Mówiąc o zintegrowanej propozycji mamy na uwadze dwie rzeczy. Zamierzamy spiąć w jedną całość różne wątki i tradycje filozoficzne, przemieszczając się historycznie od Augustyna, Kartezjusza do Strawsona czy Davidsona. Następnie, zamierzamy połączyć dyskurs filozoficzny z ustaleniami poczynionymi w psychologii rozwojowej. Ostatni wątek połączenia badań empirycznych z filozoficznymi, szczególnie tych z psychologii rozwojowej, ma potrójne źródło. Po pierwsze, w wielu pracach krytykujących z różnych punktów widzenia teorię poznania przez analogię często pojawia się odwołanie do dzieci. Niejednokrotnie przywołuje się argument, że znajomość cudzej psychiki występuje u dzieci na długo przed tym, aby przypisać im jawne rozumowanie przez analogię⁹. Mało tego, podkreśla się nierzadko, że to właśnie w dyskursie na temat poznania cudzych stanów mentalnych odcięcie od badań empirycznych, szczególnie w psychologii rozwojowej, zamyka drogę do uświadomienia sobie wielu istotnych kwestii (począwszy np. od występujących u dzieci od samego początku specyficznego odnośnienia się do dźwięków mowy w stosunku do innych brzmień i hałasów itd., zdolności do wychwywania intencji, braku wyraźnego podziału na *ego* i *alter ego*, czy specyficznych reakcji na twarze ludzkie w stosunku do innych obiektów w otoczeniu)¹⁰. Po drugie, trzeba podkreślić, że dość często w budowaniu alter-

⁹ Por. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 358-359, M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001; Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s. 141; Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, s. 45-50.

¹⁰ Takie argumenty padają w pracach: M. Schelera (*Istota i formy sympatii*, s. 24-25), M. Wallisa (*Wyraz i życie psychiczne*, s. 125-129), S. Judyckiego, referującego rozwiązanie Husserla (*Intersubiektywność i czas*, s. 249) i A. Węgrzeckiego, referującego podejście Stein i Schelera (*O poznawaniu drugiego człowieka*).

natywnego podejścia wobec teorii poznania przez analogię wykorzystuje się odwołanie do badań nad dziećmi lub zdroworozsądkowe intuicje idące w tym kierunku. Najczęściej podkreśla się, że „przez udział w dyskursie, przez zwracanie się innych do niego i naukę zwracania się do innych dziecko przechodzi ze świadomości do samoświadomości”¹¹ lub że „znajomość cudzej psychiki występuje u dzieci już na wczesnym etapie”¹², lub że dziecko od samego początku reaguje odmiennie na różne jednostki wyrazowe w twarzy, które są związane z odmiennymi stanami psychicznymi¹³. Po trzecie, to w badaniach psychologicznych zaczęto sobie wyraźnie uświadamiać, że uzyskiwane wyniki z badań empirycznych dotyczące zdolności dzieci w atrybucji sobie i innym stanów mentalnych wpisują się w ramy prowadzonych rozważań filozoficznych (znamienna w tym kontekście jest praca A. Gopnik *Philosophical Baby. What Children's Minds Tell Us About Truth, Love, and the Meaning of Life*¹⁴). Dodatkowo, pisząc tekst okolicznościowy, szukaliśmy takiej formuły i takiego tematu, aby zadośćuczynić wizji filozoficznej arcybiskupa J. Życińskiego, której przewodnim motywem było poszukiwanie wspólnej płaszczyzny między filozofią a badaniami empirycznymi.

Plan tekstu przedstawia się zatem następująco: najpierw przedstawimy zarys teorii, przechodząc od ogólnych uwag, poprzez nakreślenie bardziej systematycznie współcześnie rozwijanej propozycji, by na koniec wyliczyć kilka kluczowych założeń. Następnie, w nawiązaniu powyższego punktu, zaprezentowane zostaną pewne badania empiryczne. Po przedstawieniu kilku ogólnych wniosków powrócimy do rozważań filozoficznych oraz historycznych.

1.

Ogólny obraz punktu wyjścia rozwiązania, któremu chcemy się bliżej przyjrzeć, wychodzi od spostrzeżenia dość oczywistego, a mianowicie, że notorycznie przypisujemy stany mentalne nie tylko sobie, ale nade wszystko innym podmiotom. Kiedy ktoś podejmuje pewne działanie, najczęściej sięgamy do wyjaśnień, w których kluczową rolę odgrywa atrybucja „przekonania”, „uczucia”, „emocji” lub „intencji” i „zamiaru”. Ten sposób tłumaczenia ludzkiej aktywności nie

¹¹ A. B a i e r, *Kartezjańskie osoby*, tł. M. Szuster, [w:] J. G ó r n i c k a - K a l i n o w s k a (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001, s. 58.

¹² S t ę p i e ń, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, s.141.

¹³ S c h e l e r, *Istota i i formy sympatii*, s. 24-25.

¹⁴ New York 2009.

pojawia się w dorosłym życiu, w wyniku opanowania lub wyuczenia się skryptów kulturowo-społecznych, lecz jest czymś, co pojawia się niezmiernie wcześnie w aspekcie rozwojowym i poniekąd samorzutnie bez wcześniejszego treningu lub przyuczania¹⁵.

Kolejną rzeczą, na którą trzeba zwrócić uwagę, jest fakt, że atrybucja stanu mentalnego, na przykład zdenerwowania lub złości, odbywa się niejako w uogólniony sposób. Podkreśla się, że atrybucja stanów mentalnych już około czwartego roku życia przyjmuje formę *theory-like*, by w dorosłym życiu wyrażać się w formule tzw. pospolitych teorii umysłu. Przykładowo, kiedy widzimy kogoś w samochodzie przed KUL-em jeżdżącego tu i tam, próbującego zmieścić swój pojazd w luki między innymi samochodami, dostrzegamy jego/jej gestykulacje rękoma, domniemywamy wypowiedane słowa z ruchów ust, to w naszej głowie pojawia się ogólne przekonanie, mniej więcej takiego rodzaju: „każdy, kto jeżdżąc całą godzinę wokół KUL-u, nie mógłby znaleźć miejsca parkingowego, byłby zdenerwowany i poczułby złość”. Następnie, zauważmy, że nawet gdy będzie to dotyczyło nas samych i gdy siedząca obok osoba powie do nas: „Dlaczego tak się denerwujesz?”, odpowiemy: „No wiesz, każdy, kto jeżdżąc całą godzinę wokół KUL-u, nie mógłby znaleźć miejsca parkingowego, poczułby złość”. Dalej, zauważmy więc, że w przypisywaniu stanów mentalnych innym podmiotom, podobnie jak sobie samemu, podejmujemy próbę takiego wytłumaczenia, dzięki któremu, jak sądzimy, w najlepszy sposób nadamy sens temu, co robimy, czujemy, myślimy itd. Tak zwana treść usensawniająca zawiera cały zespół pojęć mentalnych, odwołań do tego, co jest niejako wewnątrz głów. Szczególny wymiar tejże aktywności ujawnia się w interpretacji mowy. Poszukiwanie, mówiąc potocznie, „ukrytego sensu”, a mniej potocznie – odróżnianie znaczenia językowego od sensu mówcy, ironii, sarkazmu, nieszczerości, metafory itd. jest czymś, co kieruje naszą uwagę na to, co ktoś ma na myśli, z jakim przekonaniem zwraca się do nas, jaka jest jego intencja. Dostrzeganie różnicy między tym, co ktoś mówi, a co myśli, jednocześnie wskazuje, że w interpretacji mowy interesują nas stany mentalne innych podmiotów¹⁶.

¹⁵ Por. P. Mitchell, *Acquiring a conception of mind: A review of psychological research and theory*, Hove 1996; M. Taylor, *Rozwój poznania społecznego z perspektywy teorii umysłu*, [w:] B. Bokus, G. Shugar (red.) *Psychologia języka dziecka*, Gdańsk 2007, s. 268-308; J. Perner, *Understanding the representational mind*, Cambridge 1991; H.M. Wellman, *The Child's theory of mind*, Cambridge 1990; I. Apperly, *Mindreaders. The Cognitive basis of Theory of Mind*, Psychology Press, 2011.

¹⁶ Por. A. Gut, *Kognitywne podstawy komunikacji*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 3 (75), s. 331-337.

Reasumując, atrybucje stanów mentalnych, niezależnie czy pierwszoosobowe czy trzecioosobowe, są zatem czymś z natury obecnym w naszym życiu, są czymś, co towarzyszy obserwacji działań ludzkich, pojawiającym się samorzutnie w formule uogólnionych heurystyk. Istnienie przekonań na temat stanów mentalnych, szerzej: umysłu, do czego odwołujemy się w nadawaniu sensu działaniom ludzkim, wydaje się więc dobrze ugruntowanym i naturalnym posunięciem.

1.1.

Jedna ze współcześnie rozwijanych teorii głosi, że procesy metakognitywne, tak kluczowe dla procesów samoświadomych (w ramach których realizuje się odniesienie do siebie, wiedza na temat własnych stanów mentalnych i własnego „ja”), wyłaniają się i wykształcają w silnym związku z procesem atrybucji stanów mentalnych innym podmiotom¹⁷. Wedle tego poglądu samoświadomość, udostępnianie się samemu sobie, czyli szeroko pojęta wiedza pierwszoosobowa (czyli zdolność do atrybucji pierwszoosobowych) zależy od całego zespołu kognitywnych mechanizmów, które odgrywają kluczową rolę w atrybucji reprezentacji mentalnych innym podmiotom¹⁸. W tym względzie rozwój procesów metapoznawczych centralnych dla atrybucji pierwszoosobowych wiąże się silnie z rozwojem procesu tworzenia zdolności do czytania stanów mentalnych innych osób.

Najczęściej proces kognitywny, umożliwiający czytanie innych umysłów, opisuje się jako zdolność wymagająca dysponowanie przez podmiot taką grupą pojęć, które tworzą coś w rodzaju teorii, które najczęściej określa się mianem naiwnych czy też potocznych teorii umysłu. W szerszej perspektywie cały proces nakierowany na odczytywanie własnych stanów mentalnych (czasem nazywany także procesem tworzenia metareprezentacji) sprzęga lub ujmuje się w ramy rozwoju zdolności *mindreadingu*. W efekcie proces konstytuowania się zdolności pierwszoosobowych do odczytywania własnych stanów mentalnych jest istotnie zapośredniczony w wiedzy trzecioosobowej, przez którą rozumie się naszą zdolność do atrybucji reprezentacji mentalnych innym podmiotom.

¹⁷ P. Carruthers, *How we know our own minds: The relationship between mindreading and metacognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 32 (2009), s. 1-62; A. Gopnik, *The illusion of first-person knowledge of intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 16 (1993), s. 1-14; A. Gopnik, A.N. Meltzoff, *Words, thoughts, and theories*, Cambridge 1996; D. Wegner, *The illusion of conscious will*, London 2002.

¹⁸ U. Frith, F. Happé, *Theory of mind and self-consciousness: What is it like to be autistic?* „Mind and Language” 14 (1999), s. 1-22; Gopnik, *The illusion of first-person knowledges*, s. 1-14; Perner, *Understanding the representational mind*.

Z tak sformułowaną hipotezą na temat relacji między atrybucjami trzecioosobowymi a pierwszoosobowymi łączy się specyficznie rozumianą hipotezę na temat istotnego zaangażowania języka w rozwój zdolności do operowania całą gamą pojęć mentalnych, które w żargonie psychologicznym – jak wspomnieliśmy – określa się naiwną teorią umysłu. Głosi ona, że psychologiczna zdolność atrybucji innym podmiotom stanów mentalnych uzależniona jest od rozwinięcia pewnych zdolności językowych i komunikacyjnych. Istotne wsparcie językowe w szerokim tego słowa znaczeniu obejmuje trzy sprawy. Pierwsza z nich związana jest z twierdzeniem, że w atrybucjach stanów mentalnych treści przypisywane są ucieleśnione w języku. Następnie podkreśla się, że sama obecność języka, tj. że inni mówią, działa jako rodzaj wskaźnika do zastosowania wyjaśniania (heurystyki), która zwiera w sobie odwołanie do stanów mentalnych (myśli czy pragnień). W dalszej kolejności zwraca się uwagę, że podjęcie procesu komunikacji językowej tworzy sytuację, która pozwala odkrywać, artykułować oraz robić użytek z odróżnienia wyglądu od obiektu, skrzyżowania perspektyw poznawczych czy kierunku dopasowania się umysłu i świata.

1.2.

Opisując szerzej takie ustawienie sprawy:

A. Podkreśla się, że zdolność atrybucji stanów mentalnych innym podmiotom traktowana jest jako kanoniczna i podstawowa zdolność dla dynamiki myślenia drugiego rzędu, której przedmiotem są wszelkiego rodzaju reprezentacje mentalne w postaci „myśli”, „pragnień” czy „planów”.

B. Dalej zwraca się uwagę w perspektywie ontogenetycznej, że rozwój zdolności myślenia drugiego rzędu, na które składają się: zdolność do skoncentrowania uwagi na stanach mentalnych, dostrzeżenie zawartej w nich perspektywy widzenia czegoś wykształca się przede wszystkim w aktach odnoszenia, identyfikowania oraz atrybucji stanów mentalnych innym podmiotów. Tym samym przyjmuje się, że wiedza, która umożliwia nam dostrzeganie różnicy między umysłem a światem, a także dostrzeganie, że stany mentalne mają w sobie moc kierowania naszym działaniem, zasadzona jest na praktyce atrybucji stanów mentalnych.

C. Kluczową sprawą wedle tej propozycji jest twierdzenie, które mówi, że aby być istotą ujmującą własne profile kognitywne (w postaci „myśli”, „przekonań”, „pragnień”), trzeba być istotą przypisującą takie profile kognitywne innym podmiotom.

D. Przypisywanie takich stanów umysłu, jak: „przekonania”, „pragnienia”, „emocje”, „przecucia”, „marzenia”, „nadzieje” i „obawy”, traktowane jest jako świadectwo dysponowania tzw. pospolitą czy też naiwną teorią umysłu. W pierwotnym sensie posiadanie naiwnej teorii umysłu polega na zdolności przypisywania innym istotom działania celowego, emocji, umiejętności odczytywania intencji czy nawet chcenia¹⁹. W bardziej specyficznym sensie chodzi tutaj o zdolność posiadania przedstawięcia mentalnego ujmującego inne przedstawięcie mentalne za swój przedmiot oraz zdolność widzenia związku między przypisywanymi stanami mentalnymi a podejmowanymi przez podmiot działaniami²⁰.

E. W badaniach psychologicznych przyjęto, że o przypisaniu prototypowych stanów mentalnych innemu podmiotowi, za które uważa się najczęściej „przekonania”, mówimy wtedy, gdy przypisujący przypisuje komuś taki stan mentalny (taką reprezentację), który nie odzwierciedla wprost jego własnego poglądu na świat. Dostrzeżenie odmiennej – moglibyśmy powiedzieć unikalnej – perspektywy innego podmiotu w stosunku do świata jest testem sprawdzającym naszą zdolność do atrybucji stanu mentalnego innym podmiotom, czyli reprezentowania reprezentacji mentalnych. Testami, które mają sprawdzać takie zdolności, są testy fałszywego przekonania oraz testy intensjonalne.

2.

W tym kontekście przywołamy dwa generalne sprawdziany empiryczne. Jeden z nich nawiązuje do badań za pomocą testów fałszywego przekonania, drugi za pomocą testów intensjonalnych. Każdy z tych tzw. sprawdzianów rozwojowych jest do pewnego stopnia naturalną sytuacją, z którą w dorosłym życiu spotykamy się na co dzień.

2.1.

Zaczynając od testu fałszywego przekonania, można powiedzieć, że rozwiązujemy go wielokrotnie w naszym codziennym życiu, oceniając, że ktoś działa na

¹⁹ Perner, *Understanding the representational mind*; P. Bloom, *How Children Learn the Meaning of Words*, Cambridge 2000.

²⁰ B.F. Malle, *The relation between language and theory of mind in development and evolution*, [w:] T. Givón, B.F. Malle (red.), *The evolution of language out of pre-language*, Amsterdam: 2002, s. 265-284.

podstawie fałszywego przekonania; np. będzie poszukiwał przełożonej pod jego nieobecność książki w innym miejscu niż ona znajduje się obecnie lub ze zdziwieniem otworzy pudełko ptasiego mleczka, w którym „podstępni” obserwatorzy umieścili kredki. Najważniejsze jest to, że ktoś, kto wie, gdzie znajduje się obecnie książka oraz co zostało włożone w pudełko, w którym zwykle znajdują się czekoladki, musi przypisać osobie obserwowanej odmienne przekonanie, niż sam ma, a jednocześnie uznać, że ktoś, kto kieruje się fałszywym przekonaniem, uważa je za prawdziwe. Podkreśla się, że istnieje cała grupa warunków kognitywnych, które umożliwiają zaliczenie zadania²¹.

W kontekście testów fałszywego przekonania, co interesuje nas szczególnie, udało się ustalić zachodzenie systematycznej korelacji między wykonywaniem zadań dotyczących innych umysłów a tych, które dotyczą ich samych. Chodziło o sytuacje atrybucji sobie samemu dwóch odmiennych przekonań przed i po uzyskaniu wiedzy, co znajduje się np. w pudełku ptasiego mleczka. Tacy badacze jak Gopnik i Meltzoff podkreślają, że „występuje bardzo duże podobieństwo między tym, w jaki sposób dzieci rozumieją własne stany mentalne, a tym, w jaki rozumieją one stany mentalne innych”. Wedle nich, na podstawie przeprowadzonych licznych badań rozwojowych, wyłania się obraz, który jednoznacznie wskazuje, że

kiedy dzieci mogą zrelacjonować i zrozumieć psychiczne stany innych osób w przypadkach udawania, percepcji i wyobraźni, relacjonują, że one same miały te stany psychiczne. Kiedy nie mogą one zrelacjonować i zrozumieć psychicznych stanów innych osób, w przypadku fałszywych przekonań i źródła, nie relacjonują one, że same posiadały te stany²².

2.2.

Innym testem sprawdzającym jest test intencjonalny. Z naszego doświadczenia bardzo dobrze wiemy, że reprezentacje mentalne, szczególnie tego typu jak „myśli” i „przekonania”, odznaczają się czymś, co filozofowie nazywają profilem aspektywnym, a co w codziennym życiu określa się mianem „perspektywy” lub po prostu „punktem widzenia”. Innymi słowy, sięgając do klasyków, w tym temacie można powiedzieć, że w każdej reprezentacji mentalnej, co należy do jej istoty, zapisany jest szczególny sposób dania jakiegoś przedmiotu oraz jednocześnie, że tych sposobów dania może być praktycznie nieskończenie wiele.

²¹ M. Białecką-Pikul, *Co dzieci wiedzą o umyśle i myśleniu?*, Kraków 2002; A. Gut, *Samoświadomość, dialog, mowa wewnętrzna oraz inne umysły*, [w:] P. Oleś, M. Puchalska-Wasył (red.), *Ja- dialogowe*, Warszawa 2011, s. 325-360.

²² A. Gopnik, A.N. Meltzoff, *Words, Thoughts, and Theories*, London 1996, s. 179-180.

Innymi słowy, podkreśla się, że stany mentalne odznaczają się nieprzezroczystością. Znamienny jest tutaj przykład Edypa. Wiemy, że jego tragedia związana jest z tym, że o osobie, którą poślubił, myślał jak o „Jokaście, swojej żonie” czy „królowej Teb” i ten zbiór reprezentacji wyznaczał profil myślenia o poślubionej przez niego kobiecie. Co ważne, nie było w nim reprezentacji, która zawierałaby jakkolwiek rozumiane pojęcie „matki”. Ten i inne przykłady pouczają nas, że możemy rozmawiać z Clarkiem Kentem, nie wiedząc, że rozmawiamy z Supermenem, choć Clark Kent i Supermen jest jedną i tą samą osobą²³.

Od kilkunastu lat podejmuje się próbę przełożenia – mówiąc umownie – problemu Edypa w taki sposób, aby można było określić poziom oraz czas nabycia wiedzy, że reprezentacje mentalne (szczególnie „przekonania”) odznaczają się profilem aspektywnym, czyli cechuje je tzw. nieprzezroczystość. W tym kontekście najpierw w obecności osoby trzeciej opowiada się dziecku o pewnej osobie, np. o policjancie przeprowadzającym dziewczynkę na drugą stronę ulicy, a następnie pod nieobecność osoby trzeciej, jak zwykle jest to we wszelkich tego typu testach, ujawnia się badanemu dziecku w formie sekretu, że tenże policjant jest jednocześnie tatą przeprowadzanej dziewczynki, i następnie zadaje pytania wersji trzecioosobowej: „czy osoba, która wyszła (oczywiście przed ujawnieniem dalszych informacji na temat policjanta), myśli (lub wie), że dziewczynkę na drugą stronę ulicy przeprowadził tata?” oraz pytania pierwszoosobowe: „czy ty, zanim ci ujawniłem sekret, myślałeś (wiedziałeś), że dziewczynkę na drugą stronę ulicy przeprowadził tata?”.

Wyniki empiryczne pokazują wyraźnie, że poziom błędnych atrybucji w stosunku do samego siebie, czyli tzw. atrybucji pierwszoosobowych, przewyższa czasem znacznie poziom błędnych atrybucji w odniesieniu do osób trzecich, czyli atrybucji trzecioosobowych. W sytuacji zatem, w której trzeba operować bardziej rozbudowanym pojęciem reprezentacji mentalnej, z czym mamy do czynienia w teście intensjonalnym w odróżnieniu od testu fałszywego przekonania, dostrzegamy wyraźny kierunek nabywania odpowiedniej wiedzy na temat kluczowych cech wyróżniających reprezentacje mentalne.

2.3.

Zbierając w jedną całość uzyskiwane dane rozwojowe, traktuje się je jako potwierdzenie teoretycznej hipotezy, która mówi, że wszelkie procesy poznawcze

²³ Por. A. Gut, *O treści i nabywaniu pojęcia przekonania (Od testów fałszywego przekonania do testów na intensjonalność)*, [w:] J. Bremer, A. Chuderski (red.), *Pojęcia*, Kraków, 2012, s. 111-138.

dotyczące rozpoznawania stanów mentalnych – niezależnie, czy to cudzych, czy własnych – są zapośredniczone konceptualnie. Wspólną ideą jest uznanie w sensie rozwojowym, że zachodzi istotny paralelizm między czytaniem własnych i cudzych stanów mentalnych oraz że wiedza o własnych stanach mentalnych podobnie wykorzystuje te same zasoby konceptualne oraz opiera się na tych samych procesach inferencyjnych, co wiedza o cudzych stanach mentalnych. Co istotne, wówczas proces rozpoznawania stanów mentalnych traktuje się na wzór procesu rozumowania na temat stanów mentalnych w oparciu o posiadany zbiór informacji zgromadzonych w naszych (nazwijmy je) zasobach kognitywnych. Jest tu więc zawarta idea, że do zdobycia wiedzy o własnym umyśle potrzebujemy pojęć, które pierwotnie nabywamy i odnosimy do innych umysłów oraz że zdolności do metareprezentacji są powiązane z rozwojem zdolności do atrybucji stanów mentalnych innym podmiotom. W tym sensie wyprowadza się wniosek, że sposób nabywania przez dzieci zdolności atrybucji myśli, operowania kategoriami pojęć mentalnych, takich jak „myśli”, „przekonania” – szerzej – „umysłu” oraz „świadomości” podważa „doktrynę autorytetu pierwszej osoby”²⁴

W aspekcie, który nas interesuje, dostrzegamy, że lekcja, która wpływa z badań rozwojowych nad porównywaniem zdolności odczytywania i identyfikowania reprezentacji mentalnych pierwszoosobowych i trzecioosobowych, wskazuje, że proces atrybucji stanów mentalnych innym osobom jest procesem, który udostępnia nam logiczną przestrzeń do nabycia wymaganej wiedzy na temat reprezentacji mentalnych, czyli rozumienia własnego umysłu. Jest to proces (nazywany atrybucją stanów mentalnych innym podmiotom), w ramach którego zaczynamy sobie zdawać sprawę, że reprezentacje mentalne odznaczają się szeregiem specyficznych własności oraz że odpowiadają za podejmowane działania oraz są podstawą do odkrycia specyfiki języka, jakim w sposób naturalny posługują się istoty ludzkie. To wszystko sprawia, że świat wokół nas „wypełniony jest” istotami, jak mówił Augustyn, wyposażonymi w duszę i życie oraz że ja sam odkrywam i nadaję sens swoim przeżyciom i posiadanym stanom mentalnym.

3.

Spróbujmy teraz spojrzeć na zarysowaną wyżej propozycję, a szczególnie na przedstawione dane empiryczne w kontekście pewnej dyskusji filozoficznej,

²⁴ A. G o p n i k, A. N. M e l t z o f f, P. K. K u h l, *Naukowiec w kołysce*, tł. E. Haman, P. Jackowski, Poznań 2004, s. 61.

której autorami są Strawson i Davidson. Obydwaj autorzy, przedstawiając własne propozycje, sformułowali pod adresem wszelkich rozwiązań dotyczących poznawania cudzych stanów mentalnych swoiste wyzwania, które we współczesnym dyskursie filozoficznym zaczęto traktować jak warunki, od których spełnienia zależy powodzenie rozwiązania, zrywającego z ideą poznania cudzych stanów mentalnych przez analogię.

3.1.

Wyjdźmy od warunku Strawsona:

Idea przypisywania stanów świadomości sobie czy przypisywania ich w ogóle nie ma sensu, jeśli przypisujący nie wie uprzednio, jak przypisać innym przynajmniej niektóre stany świadomości²⁵.

Główna myśl zawarta w tej zasadzie koncentruje się wokół kilku splecionych ze sobą kwestii. Pierwsza sprawa dotyczy tego, że w atrybucjach stanów mentalnych podmiot nie może przechodzić „od przypadku siebie samego” i bynajmniej nie dlatego, że skończy się to projekcją lub „przekładaniem” własnych stanów mentalnych w głowy innych osób lub nadawaniem sensu tego, co myślą i czują inni na podstawie tego, co czuję i myślę ja sam. Myśl Strawsona wyraża raczej logiczną czy też konceptualną niemożliwość posiadania pojęć mentalnych bez uprzedniej wiedzy, jak to jest być podmiotem podpadającym pod dane pojęcie. To wiąże się z kolei z zasadą, że warunkiem posiadania jakiegoś pojęcia (w tym także pojęcia umysłu) jest zdolność użycia tego pojęcia do wielu przypadków. Chodzi tutaj o zasadę ogólności, która mówi, że posiadanie jakiegoś pojęcia „F” powiązane jest z możliwością, że „jakieś a jest F”, „jakieś b jest F” itd. oraz że samo „a” (będące jakimś przypadkiem) jest „F”, jak również podmiotem innych własności, np. „G” i „H”. Tym samym nikt nie może posiadać myśli „a jest F”, jeśli z jednej strony nie posiada myśli „b jest F” i „c jest F” oraz – z drugiej strony – że „a jest F” i „a jest G”²⁶. Dlatego też Strawson dodaje, że osoba przypisująca stan mentalny

nie może przechodzić w ogólności „od przypadku samego siebie” do wniosków, jak to robić, jeśli bowiem nie wie uprzednio, jak to robić, to nie ma żadnego pojęcia

²⁵ P. F. Strawson, *Osoby*, tł. B. Chwedeńczuk, [w:] Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, s. 13-40.

²⁶ G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford 1982

„przypadku samego siebie”, czy w ogóle „przypadku”, to znaczy w ogóle nie ma pojęcia podmiotu doświadczeń²⁷

Odwołując się do drugiej części zasady ogólności, Strawson zdaje sobie sprawę, co akurat w przypadku problemu atrybucji stanów mentalnych jest szczególnie ważne, że atrybucje jakiegomuś przypadkowi orzeczników mentalnych musi być połączone z możliwością atrybucji temu samemu przypadkowi orzeczników fizycznych. Innymi słowy, chce się tutaj powiedzieć, że nie można mieć myśli, że jakiś „a jest zdenerwowany”, bez zdolności, że tenże „a” może być podmiotem innych orzeczników oraz że inne przypadki poza „a” mogą być zdenerwowane.

Możemy powiedzieć, że w zaprezentowanej teorii, rozwijanej w oparciu o przedstawione badania empiryczne, próbuje się spełnić wyżej opisany wymóg. Podkreślaliśmy, że „przewodnim motywem” rozpatrywanej teorii jest myśl, że bycie interpretatorem samego siebie przy użyciu pojęć mentalnych wymaga bycia interpretatorem innych podmiotów. Idea interpretowania swoich działań w kategoriach mentalnych, poprzez przypisanie sobie jakiegoś przeżycia, nie miałyby sensu, gdybyśmy uprzednio nie przypisywali stanów mentalnych, czyli nie interpretowali w ten sposób działań innych podmiotów. Intencją rozpatrywanej teorii, co znajdowało swoje potwierdzenie w badaniach rozwojowych, była chęć pokazania, że nie przechodzimy od przypadku samego siebie do wniosków na temat innych. Raczej jest tak, że atrybucje pierwszoosobowe powiązane są konceptualnie i rozwojowo z atrybucjami trzecioosobowymi. Stąd w ramach tego rozwiązania realizuje się idea Strawsona, zgodnie z którą:

nie byłoby mowy o przypisywaniu czemuś własnych stanów świadomości czy doświadczeń, jeśli nie przypisywalibyśmy również lub nie byłibyśmy gotowi i zdolni do przypisywania stanów świadomości czy doświadczeń innym bytom indywidualnym, należącym do tego typu logicznego, co rzecz, której przypisujemy własne stany świadomości. Warunkiem uznania siebie za podmiot takich orzeczników jest uznawanie innych za podmioty takich orzeczników²⁸.

3.2.

Innym tropem, który można by tutaj przywołać, wskazując jednocześnie, że zaprezentowana teoria mieści się w ramach także innego współcześnie rozwijanego stanowiska, jest idea triangulacji Davidsona. W interesującej nas części swojej argumentacji Davidson dochodzi do wniosku, że odkrycie i zauważenie

²⁷ Strawson, *Osoby*, s. 13-40

²⁸ Tamże.

własnej perspektywy patrzenia na świat jest konsekwencją triangulacji domagającej się dwóch istot. Triangulacja wyznaczona jest formalnie przez dwa podmioty oraz obiekty lub zdarzenia, na które one wzajemnie reagują. Co ważniejsze, jest ona podstawowym kontekstem, w którym pojawia się możliwość bycia interpretatorem, bez czego z kolei nabycie całego szeregu pojęć – takich jak wspólny świat, myśli czy odróżnienie prawdy i fałszu, wyglądu i świata – nie byłoby możliwe. Kluczową sprawą jest to, że odniesienie się do kontekstu triangulacji jest ujmowane jako źródło dostrzeżenia błędu, pojawiającego się wskutek sytuacji, w której podmiot „a” zauważa, że podmiot „b” przestaje reagować na jakiś przedmiot w sposób poprzednio dla nich wspólny, czyli wtedy, kiedy załamuje się wspólna korelacja relacji na trzeci kąt trójkąta.

Obecny kontekst rozważań podpowiada, że za końcowy wniosek przeprowadzonej analizy trzeba uznać twierdzenie, że udana triangulacja, której konstytutywnym składnikiem jest werbalna komunikacja, ustala związek między przypisaniem myśli innym podmiotom a zdolnością do przypisania myśli sobie samemu. Na charakter i kierunek tego związku w istotnym sensie rzutują wyjaśnienia Davidsona z tekstu *The Emergence of Thought*, wieńczące rozważania na temat triangulacji. Okazuje się, że to właśnie triangulacja jest tym kontekstem, który pokazuje, że przypisanie sobie samemu myśli jest końcowym ogniwem procesu, którego początkiem jest komunikacyjna triangulacja, a etapami pośrednimi nabycie pojęcia obiektywnego świata, kontrastu między prawdą a fałszem, pojęcia myśli oraz możliwości bycia w błędzie. Bez tych zdolności, jak podkreśla Davidson, nikt nie może przeżyć zdziwienia, które wymaga zestawienia tego, o czym było się przekonany wcześniej, z przekonaniem, które nabyło się obecnie. Następnie triangulacja jest kontekstem, w którym uczymy się, że przekonania (jako prototypowe reprezentacje mentalne) odznaczają się nieprzezroczyścią semantyczną. A jak mówi Davidson, jeśli „używamy formuły ‘x jest przekonany, że p’, kwestionując przy tym nieprzezroczyść semantyczną, to *de facto* nie używamy tych słów i formuł w celu przypisania postaw przekonaniowych”.

Kluczową sprawą w omawianej teorii, uwzględniającej badania rozwojowe – jak pamiętamy – było podkreślenie, że zaliczenie testu fałszywego przekonania wymaga świadomości kontrastu między dwoma przekonaniem, tj. kontrastu między tym, o czym byłem przekonany, a przekonaniem, do którego doszedłem. Dziecko musi być w stanie powiedzieć, że: „Wcześniej byłem przekonany, że to był x, teraz zaś jestem przekonany, że to jest y”. Ten fenomen kontrastu, mającego pojawić się na etapie dysponowania pojęciem przekonania, łączy się zarówno w analizach filozoficznych, jak i psychologicznych z doznaniem czegoś w rodzaju fenomenu zdziwienia, że żywione przez drugą osobę przekonanie

okazuje się błędne. Zdziwienie wymaga świadomości kontrastu między dwoma przekonaniem. Taka świadomość jest przekonaniem dotyczącym przekonania – jest więc wyraźną świadomością drugiego rzędu²⁹. Jest to kwestia kluczowa, jeśli uświadomimy sobie, że pewne testy, mające za przedmiot przyczynowość intencjonalną (lub wprost przypisanie fałszywego przekonania), odwołują się do kategorii zdziwienia³⁰

Następnie to właśnie w modelu badań empirycznych, do których się odwołał, podkreśla się, że istotnym składnikiem rozwoju pojęciowego, który umożliwia zaliczenie testu intensjonalnego, jest to, że podmiot jest zdolny do zarejestrowania różnicy między treścią a postawą, oraz zdania sobie sprawy, że elementy treści przekonania są zrelatywizowane do perspektywy podmiotu. Ten rodzaj zdolności konceptualnej ujmowano jako zdolność zarejestrowania różnicy między „p” a konstrukcją, w której „p” pojawia się w zdaniu „x jest przekonany, że p”, oraz zdolność zrozumienia, że „p” w kontekście „x przekonany, że p”, cechuje nieprzezroczystość referencjalna. W tym kontekście to właśnie współczesne badania rozwojowe pokazały, że wspomniana zdolność rejestrowania różnicy między „p” a konstrukcją, w której „p” pojawia się w zdaniu „x jest przekonany, że p”, powiązana jest istotnie z rozwojem językowym, i to tym, którego warunkiem jest wejście w sytuację interpretowania mowy innych podmiotów. Z tego powodu w jednym z tekstów podsumowujących badania rozwojowe J. Astington pisała:

Rola dziecięcych zdolności językowych w rozwoju rozumienia fałszywych przekonań jest złożona, gdyż język kluczowy jest w dwóch wymiarach. Dostarcza on środków do przedstawienia fałszywego przekonania w opozycji do tego, co prezentuje świat oraz jest środkiem, dzięki któremu dzieci stają się świadome przekonań zarówno co do treści, jak i postawy (tj. co ktoś myśli i że myśli). Niektórzy badacze koncentrują się na reprezentacyjnym aspekcie, argumentując, że nabycie syntaktyki dopełnień zdaniowych jest tym, co dostarcza odpowiedniego formatu do zrozumienia fałszywych przekonań. Inni z kolei koncentrują się na komunikacyjnym aspekcie języka, argumentując, że konwersacja kieruje uwagę dzieci na odkrycie stanów mentalnych. Badacze mogą kierować swoją uwagę na jedną bądź drugą kwestię, kluczowe jest jednak

²⁹ D. Davidson, *Myśl i mowa*, tł. B. Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980, s. 340-362; tenże, *Zwierzęta racjonalne*, tł. C. Cieśliński, [w:] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa 1992, s. 234-250.

³⁰ J. de Villiers, P.A. de Villiers, *Linguistic determinism and the understanding of false beliefs*, [w:] P. Mitchell, K. Riggs (red.), *Children Reasoning and the mind*, Hove 2000, s. 191-228; M. Haman (1992), *Dziecięca teoria umysłu jako podstawa porozumiewania się*, [w:] B. Bokus, M. Haman (red.), *Z badań nad kompetencją komunikacyjną dzieci*, Warszawa, 1992, s. 229-251.

to, że obu podejść nie należy traktować jako stanowisk rywalizujących ze sobą, lecz jako uzupełniających się nawzajem³¹.

4.

Omawiając na każdym etapie prezentowane rozwiązanie, podkreślaliśmy kluczową rolę języka i tzw. sytuacji komunikacyjnej, którą ujmowaliśmy w kategorii warunku umożliwiającego nabycie określonych pojęć mentalnych. Wejście w sytuację komunikacyjną, szerzej: dialogową, ujawnienie zdolności językowych traktowane było jako argument za istnieniem stanów mentalnych. Często jest tak, co widać wyraźnie u Davidsona, że fakt posiadania zdolności językowych oraz istnienie opartej na języku komunikacji otwiera możliwość uniknięcia konieczności odwoływania się do argumentu z analogii. Spróbujmy rozwinąć ten wątek.

Tym razem jednak nie podążymy ani w kierunku badań psychologicznych, ani w kierunku rozważań w filozofii współczesnej. Rozwiniemy ten wątek, odwołując się do uwag Kartezjusza. Pokażemy, że to nie gdzie indziej, jak u autora *Rozprawy o metodzie*, znajdujemy zwartą argumentację za istnieniem innych umysłów, której zasadniczy wątek odwołuje się do zachowań językowych i w tym sensie zbieżny jest z duchem opisanej wyżej propozycji.

W przywołanym we wstępie niniejszego tekstu fragmencie z *Medytacji* Kartezjusz stwierdza, że kiedy widzi po drugiej strony ulicy osobnika, który przemierza drogę w płaszczu i kapeluszu, sądzi, że widzi człowieka. Ów sąd, który należy do mego umysłu – dodaje – i w którym wyraża się to, co się pojmuje, wychodzi poza zwykły opis tego, co rejestrują same zmysły. Sąd „są to ludzie” nie jest zapisem tego, co się widzi, co można sobie wyobrazić lub poczuć, lecz jest raczej wynikiem wglądu władzy, jaką jest umysł. Aby znaleźć racje, którymi kieruje się umysł, wydając ów sąd, musimy przywołać rozważania Kartezjusza na temat języka.

Wydźmy zatem od jego ogólnych uwag na temat mowy. Zauważmy, że choć Kartezjusz nie broni tezy, że myśl jest ucieleśniona w języku, to jednakże uznaje, że istoty myślące mówią. Operując szerokim rozumieniem myślenia, z jakim spotykamy się w jego pismach, ukazuje mowę jako jedyny wskaźnik całego zbioru życia psychicznego, który to zbiór Kartezjusz oddziela od funkcji życiowych³².

³¹ J.W. Astington, *The Future of Theory of Mind Research: Understanding Motivational States, the Role of Language, and Real-World Consequences*, „Child Development”, 72 (2001), s. 685-687.

³² Kartezjusz, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem, More'em*, tł. J. Kopania, Kęty 2005, s. 61; por. J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Warszawa 1996.

Mowa, co jest sprawą pierwszorzędą, rozumiana jest jako zdolność wyrażania myśli, jako zdolność wejścia w dyskurs z innymi. Kartezjusz, mówiąc o mowie i języku ludzkim w odróżnieniu od zdolności komunikacyjnych zwierząt i sygnałów przez nie wysyłanych, odwołuje się zawsze do funkcji tychże zdolności i do ich umiejscowienia w architekturze umysłu. W *Rozprawie o metodzie* oraz w *Liście do markiza de Newcastle*, wyraźnie pokazuje, że nie interesuje go argument z doskonałości strukturalnej mowy ludzkiej lub argument oparty na niedoskonałości aparatu głosowego zwierząt. Brak języka i mowy u zwierząt, o czym mówi, nie jest spowodowany brakiem narządów mowy lub niemożliwością złożenia jakiejś grupy znaków w całość. Chodzi tutaj raczej o niemożliwość użycia znaku jako wskaźnika intencji myśli czy uczucia. W tym sensie Kartezjusz chce powiedzieć, że język jest wynalazkiem istoty myślącej, która z swej istoty dąży do nawiązania kontaktu z innymi. Stąd też w *Rozprawie* i *Liście do markiza de Newcastle* wskazuje, że ludzie nawet od urodzenia głusi lub upośledzeni wynajdują sposób (język), aby zasygnalizować myśl. Wymowny w tym kontekście jest jednakże fragment z listu do More:

A jednak ze wszystkich argumentów przemawiających za tym, że zwierzęta pozbawione są myślenia, najważniejszy jest, jak sądzę, następujący. W ramach tego samego gatunku jedne [zwierzęta] są bardziej sprawne od innych, nie inaczej jak to jest wśród ludzi, co możemy zaobserwować u koni czy psów, z których jedne o wiele łatwiej niż inne przyswajają sobie to, czego ich uczymy. Ale choć wszystkie one z łatwością przekazują nam głosem lub ruchami ciała swoje naturalne popędy, takie jak gniew, strach, głód i podobne, to jednak nigdy dotąd nie zaobserwowano, aby jakieś zwierzę osiągnęło taką doskonałość, iżby posługiwało się rzeczywistą mową (*vera loquela*), to jest wskazywało słowem lub znakiem na coś, co może odnosić do samego myślenia, nie zaś do naturalnego popędu³³

To, co mówi Kartezjusz, można umiejscowić w kontekście wypowiedzi Chomsky'ego:

jeżeli poprzez eksperyment przekonamy się, że inny organizm daje dowody na normalne, kreatywne użycie języka, musimy założyć, że tak jak my ma on umysł i to, co robi, nie da się wyjaśnić poprzez mechanikę i wykracza poza ramy ówczesnej psychologii opartej na zasadzie bodziec – reakcja [...]³⁴,

z tym tylko zastrzeżeniem, że kreatywność językową, o której mówi Chomsky, Kartezjusz pojmuje bardziej jako kreatywne wykorzystanie narzędzia językowego

³³ Tamże, s. 61

³⁴ N. C h o m s k y, *Language and Mind*, New York 1972, s. 11.

w celu uczynienia z niego sygnału komunikacyjnego. Wydaje się więc, że kluczowe dla rozstrzygnięcia kwestii, czy zwierzęta dysponują językiem takim jak ludzie, jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy zwierzęta, podobnie jak ludzie, używają własnego języka z chęcią przekazania komunikatu do odbiorcy lub wzbudzenia w nim pewnej myśli (przekonania). Ciężar dyskusji przeniesiony zostaje z rozważań nad strukturą samego narzędzia (języka), czy aparatu mowy, na obszar rozważań dotyczących sposobu wykorzystania danego narzędzia, czyli w obszar umysłu.

Nie dzieje się to na skutek braków w ich [zwierząt – A.G.] organach, widzimy bowiem, że sroki i papugi mogą wymawiać wyrazy tak, jak my, niemniej jednak nie mogą tak jak my mówić, to znaczy dając świadectwo temu, że myślą to, co mówią; – gdy natomiast ludzie głuchoniemi od urodzenia, pozbawieni w tym samym lub w większym stopniu, co zwierzęta, narządów służących do mówienia, zazwyczaj wynajdują sami jakieś znaki, za których pomocą porozumiewają się [...]»³⁵.

W takiej sytuacji argumentacja na temat zdolności językowych zwierząt – ujmując rzecz bardziej systematycznie – zyskuje podwójny wymiar. Z jednej strony pokazuje się, że nie ma podstaw, aby uznać, że zwierzęta dysponują zdolnościami myślenia³⁶. Jeśli nie potrafią przekuć sygnałów i dźwięków w formę zrozumiałego komunikatu dla nas, to nie ze względu na brak organów cielesnych odpowiadających naszym, tych mają – mówi Kartezjusz – wiele, lecz ze względu na brak umysłu (rozumu). Z drugiej strony pokazuje się, że w świecie zwierząt nie spotyka się komunikacji opartej na chęci wpłynięcia na czyjś przekonania ani sytuacji, w której komunikacja między zwierzętami wykracza poza to, co jest zakodowane na sztywno w nawyku, w prostych asocjacjach. Kluczowe zatem jest podkreślenie, że narzędzia komunikacyjne u zwierząt są związane z innymi niż u ludzi mechanizmami. Stąd dla Kartezjusza mowa jest:

jedyną pewną oznaką myśli ukrytej w ciele, posługują się nią wszyscy ludzie, także najbardziej głupi i szaleni, nawet pozbawieni języka i [pozostałych] organów mowy, lecz żadne zwierzę; można więc uznać, że stanowi ona o prawdziwej różnicy między ludźmi a zwierzętami.³⁷

³⁵ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, tł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.

³⁶ J.C. Góméz, *Some thoughts about the evolution of LADS, with special reference to TOM and SAM*, [w:] P. Carruthers, J. Boucher (eds.), *Language and thought*, Cambridge 1998, s. 76-93; D.R. Griffin, *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tł. M. Ślosarska, A. Tabaczyńska, Gdańsk 2004.

³⁷ Kartezjusz, *Zarzuty i odpowiedzi późniejsze*, s. 61.

Argumentacja Kartezjusza odwołująca się do generalnego stwierdzenia, że osoby ludzkie mówią, oraz wykorzystanie dla tego argumentu odniesienia do zwierząt jest podporządkowana pokazaniu, że nasz sąd wieńczący widzenie istot podobnych do nas, kończący się stwierdzeniem „są to ludzie” (inne osoby), a nie automaty ubrane w czapki i odzienie, nie jest argumentem z analogii i prostym przeniesieniem pojęć mentalnych odnoszonych do własnego przypadku na inne okazy. Wiedząc, że osoby ludzkie mówią, i mając w umyśle argument, że warunkiem istnienia mowy jest myślenie, Kartezjusz może wydać sąd, że pod kapełuszami nie ukrywają się automaty (zwierzęta). Aby wesprzeć ten wątek, Kartezjusz podkreśla, że nie można aktywności językowej brać za „ruchy naturalne”, czyli odruchy lub zachowania pojawiające się w oparciu o mechanizmy biologiczne. Mowa jest aktywnością innej kategorii, której nie da się ująć jako reakcji lub odruchu na bodźce. Nie można nauczyć się jej przez naśladowanie, wtedy stałaby się ona zwykłym automatyzmem, powtarzaniem tych samych sekwencji, czymś na sztywno zaprogramowanym. Mowa, co podkreśla Kartezjusz, nie pojawia się w wyniku tresury i tym samym nie jest zasługą organów zewnętrznych. Jest ona funkcją rozumu, a nie ciała. Choć zatem na pewnym etapie wokalizacja małpy czy papugi może dorównywać wokalizacji dziecka, to funkcje oraz warunki tychże aktywności w tych dwóch przypadkach są radykalnie odmienne.

Argument odwołujący się do dzieci i tzw. istot upośledzonych, który spotykamy u Kartezjusza, jest podporządkowany temu, aby pokazać, że zdolności językowe same w sobie nie angażują w „pełnym wymiarze” naszego rozumu. Kartezjusz – jak podkreślaliśmy – nie koncentruje się na zdolności składania wyrazów, na zdolności do przekształceń zależnych od struktury, ale na wykorzystaniu tejże zdolności w celu uczynienia z niej środka do komunikowania się. Mówiąc, że nawet szaleńcy mówią, chce powiedzieć, że fakt, iż zwierzęta nie mówią świadczy, że nie mają one wcale rozumu, a nie, że mają go mniej. Słusznie zauważa Cottingham, że argument językowy nie służy i nie jest argumentem za prywatnością myślenia, lecz służy zobiektywizowaniu dyskursu na temat myśli i osoby³⁸. Dzięki mowie wiemy, że istnieją inne umysły. Wejście z innymi w dyskurs językowy sprawia, że sami nadajemy własnym myślom szatę słowną. To obecność innych i atrybucja innym stanów mentalnych wyzwala we mnie potrzebę ujęcia moich własnych myśli. Czyniąc siebie zrozumiałym dla innych, przechodzi się z prostej świadomości siebie do świadomości siebie wśród innych. Z pewnością nie ma u Kartezjusza idei głoszącej, że dzięki innym odkrywam

³⁸ J. Cottingham, *Cartesian reflections*, Oxford 2008, s. 107-128.

własną świadomość, jest natomiast obecna myśl, że dzięki mowie moja własna świadomość uzyskuje wyjątkową formę autorefleksji w połączeniu z ujęciem swojego przypadku w kontekście wiedzy o istnieniu innych. W tym aspekcie argumentacja Kartezjusza zbieżna jest z proponowanym w artykule rozwiązaniem, w którym intencjonalny kontakt z innymi, szczególnie w sytuacji komunikacyjnej, otwiera przestrzeń do atrybucji stanów mentalnych innym podmiotom i w konsekwencji umożliwia pojawienie się w pełni świadomych (w sensie refleksyjnym) zwrotnych atrybucji pierwszoosobowych.

BIBLIOGRAFIA

- Apperly I.: *Mindreaders. The Cognitive basis of Theory of Mind*, Hove: Psychology Press 2011.
- Astington J.W.: *The Future of Theory of Mind Research: Understanding Motivational States, the Role of Language, and Real-World Consequences*, „Child Development” 72 (2001), s. 685-687.
- Augustyn: *De Trinitate*, tł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 273-274.
- Avramides A.: *Other Minds*, London 2001.
- Baier A.: *Kartezjańskie osoby*, tł. M. Szuster, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001.
- Białecką-Pikul M.: *Co dzieci wiedzą o umyśle i myśleniu?*, Kraków 2002.
- Bloom P.: *How Children Learn the Meaning of Words*, Cambridge 2000.
- Carruthers P.: *How we know our own minds: The relationship between mindreading and metacognition*, „Behavioral and Brain Sciences” 32 (2009), s. 1-62.
- Chomsky N.: *Language and Mind*, New York 1972.
- Cottingham J.: *Cartesian reflections*, Oxford 2008.
- Davidson D.: *Myśl i mowa*, tł. B. Stanosz, [w:] B. Stanosz (red.), *Język w świetle nauki*, Warszawa 1980, s. 340-362.
- *Zwierzęta racjonalne*, tł. C. Cieśliński, [w:] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Warszawa 1992, s. 234-250.
- Evans G.: *The Varieties of Reference*, Oxford 1982
- Frith U., Happe F.: *Theory of mind and self-consciousness: What is it like to be autistic?* „Mind and Language” 14 (1999), s. 1-22.
- Gopnik A., Meltzoff A.N.: *Words, thoughts, and theories*, Cambridge 1996.
- Gopnik A., Meltzoff A.N., Kuhl P.K.: *Naukowiec w kołysce*, tł. E. Haman, P. Jackowski, Poznań 2004.
- Gopnik A.: *The illusion of first-person knowledge of intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 16 (1993), s. 1-14.
- Gómez J. C.: *Some thoughts about the evolution of LADS, with special reference to TOM and SAM*, [w:] P. Carruthers, J. Boucher (red.), *Language and thought*, Cambridge 1998, s. 76-93.
- Giffin D.R.: *Umysły zwierząt. Czy zwierzęta mają świadomość?*, tł. M. Ślosarska, A. Tabaczyńska, Gdańsk 2004.
- Gut A.: *O treści i nabywaniu pojęcia przekonania (Od testów fałszywego przekonania do testów na intencjonalność)*, [w:] J. Bremer, A. Chuderski (red.), *Pojęcia*, Kraków 2012, s. 111-138.
- *Kognitywne podstawy komunikacji*, „Przegląd Filozoficzny” 2010, nr 3 (75), s. 331-337.

- Samoświadomość, dialog, mowa wewnętrzna oraz inne umysły, [w:] P. Oleś, M. Puchalska-Wasył (red.), *Ja-dialogowe*, Warszawa 2011, s. 325-360.
- Haman M.: Dziecięca teoria umysłu jako podstawa porozumiewania się, [w:] B. Bokus, M. Haman (red.), *Z badań nad kompetencją komunikacyjną dzieci*, Warszawa 1992, s. 229-251.
- Ingarden R.: O poznawaniu cudzych stanów psychicznych, [w:] *t e n ż e*, U podstaw teorii poznania, Warszawa 1970.
- Judyccki S.: Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla, Lublin 1990, s. 247-273.
- Karteziusz: Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i dopowiedziami autora, tł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, Warszawa 1958.
- Rozprawa o metodzie, tł. W. Wojciechowska, Warszawa 1981.
- Zarzuty i odpowiedzi późniejsze. Korespondencja z Hyperaspistesem, Arnauldem, More'em, tł. J. Kopania, Kęty 2005.
- Kopania J.: Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego, Warszawa 1996.
- Malle B.F.: The relation between language and theory of mind in development and evolution, [w:] T. Givon, B.F. Malle (red.), *The evolution of language out of pre-language*, Amsterdam 2002, s. 265-284.
- Merlau-Ponty M.: *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.
- Mitchell P.: *Acquiring a conception of mind: A review of psychological research and theory*, Hove 1996.
- Perner J.: *Understanding the representational mind*, Cambridge 1991.
- Scheler M.: *Istota i formy sympatii*, tł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- Stępień A.B.: Rodzaje bezpośredniego poznania, [w:] *t e n ż e*, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin 1999, s. 140-143.
- Strawson P.F.: *Osoby*, tł. B. Chwedeńczuk, [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001, s. 13-40.
- Taylor M.: *Rozwój poznania społecznego z perspektywy teorii umysłu*, [w:] B. Bokus, G. Shugar (red.) *Psychologia języka dziecka*, Gdańsk 2007, s. 268-308.
- Villiers J. de, Villiers P.A. de: Linguistic determinism and the understanding of false beliefs, [w:] P. Mitchell, K. Riggs (eds.), *Children Reasoning and the mind*, Hove 2000, s. 191-228.
- Wallis M.: *Wyraz i życie psychiczne*, [w:] *t e n ż e*, *Przeżycie i wartość*, Kraków, 1969, s. 106-171.
- Wegner D.: *The illusion of conscious will*, London 2002.
- Wellman H.M.: *The Child's theory of mind*, Cambridge 1990.
- Węgrzecki A.: *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.

OTHER MINDS

Summary

In presented paper we consider the problem of knowledge of other minds. We develop a systematic argument against this theory that has come to known as argument from analogy. We look to the philosophical and psychological ideas whose meaning boils down to the claim that meta-cognitive processes so critical for self-awareness, self-knowledge emerge and develop in a strong connection with the process of attribution of mental states to others. We spin in one position some philosophical traditions, dating historically from Augustine, Descartes to Strawson and Davidson. Then, we combine philosophical discourse with the findings provided in developmental psychology, which show that children's attributions of their own mental states emerge in a strong correlation with the attribution of mental states to others. Next, we combine those psychological findings with

philosophical discussion of the conceptual conditions for the attribution of mental states. At the same time, we show that a key issue in the design of an argument against the theory which recognizes the primacy of the first person or uses in some sense the argument from analogy in solving the problem of other minds, is to refer to cognitive conditions for the acquisition of language and its functioning which we find historically in Descartes' works and recently in works of cognitive psychologists.

Summarised by Authors

Słowa kluczowe: umysł, Alter-Ego problem, psychologia rozwojowa, Augustyn, Kartezjusz.

Key words: mind, problem of other minds, developmental psychology, Augustine, Descartes.

Information about Authors:

Prof. ARKADIUSZ GUT, Ph.D. — Department of Epistemology, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: kupisa@kul.lublin.pl

PRZEMYSŁAW GUT, Ph.D. — Department of History of the Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: dedo@kul.lublin.pl