WYWADY UCIEKIŃSKIE

AVANT, Vol. III, No. 2/2012
ISSN: 2082-6710 avant.edu.pl/en

Tworzenie sensu z Ezequielem Di Paolo[1,2*] i Hanne De Jaegher[2]

Wywiad

Paweł Gładziejewski, Przemysław Nowakowski i Witold Wachowski

[1] Wydział Logiki i Filozofii Nauki, Ikerbasque – Basque Science Foundation, San Sebastian, Hiszpania
[2] Wydział Logiki i Filozofii Nauki, University of the Basque Country (UPV/EHU), San Sebastian, Hiszpania;
Centrum Komputacyjnej Neuronauki i Robotyki, University of Sussex, Brighton, UK
[*] Autor korespondujący *ezequiel.dipaolo[]gmail.com*

Zrealizowano: październik 2012; opublikowano online: 31 grudnia 2012.

przełożył: Jacek Klimbej
przejrzała i poprawiła: Monika Włudzik i Przemysław Nowakowski

Pytanie mocno filozoficzne: czy społeczeństwo to Waszym zdaniem wyższa, doskonalej zorganizowana „tkanka" życia niż pojedyncza istota ludzka?

Ezequiel: Czym właściwie jest *pojedyncza* istota ludzka? Czy koncepcja osoby z góry nie zakłada przynależności do społecznej „tkanki"? Żyjąc we współczesnym świecie łudzimy się, że ludzie są zamkniętymi całościami, wyspami, które budują mosty najwyżej dla garstki osób – rodziny, przyjaciół, kolegów – zapominając, że schematy naszego myślenia, sposób w jaki chodzimy, oddychamy, nasza fizjologia, motywy naszego postępowania, nasza mowa i gesty zostały splecione z dostępnych nici naszego socjokulturowego osadzenia [zanurzenia]. Zrozumienie tej masowej iluzji ma dziś poważne konsekwencje. Skupiając się w neuronaukach, psychologii, psychiatrii i filozofii umysłu jedynie na pojedynczym podmiocie działania, nie tylko pomijamy ważny poziom refleksji, ale także powstrzymujemy się od zadawania właściwych pytań o to, co po pierwsze czyni podmiot działający i poznający jednostką, jeśli pominiemy jego socjokulturowe osadzenie [zanurzenia], rozumiane jako źródło aktywnego, systematycznego [systemowego] kształtowania umysłu. Nie będziemy również w stanie zrozumieć wartości wspólnotowych, solidarności, zaufania, budowania sieci kontaktów i nie uda nam się poświęcić swojej życiowej pracy dla czegoś większego od jednostkowych jaźni. Te wartości nie są odległymi ideałami dostępnymi jedynie dla bezinteresownych bohaterów literackich; stanowią sedno procesów, które czynią istoty ludzkie tym, czym są; sięgają aż do naszych wspólnych korzeni. W pewnym momencie z różnych powodów zostaliśmy wyćwiczeni w zapominaniu wspólnych korzeni, aby lepiej pasować do modelu samolubnej wolności pozbawionej zobowiązań wobec innych, co przejawia się

głównie w apatycznym zachowaniu konsumenta doskonałego, który chce od społeczeństwa jedynie dóbr, do których pożądania jest namawiany.

Jako badacze jesteśmy często tak kształceni, aby ignorować szerszy kontekst. Kulturowa izolacja opiera się na wzmacnianiu oddzielenia kluczowych elementów pojęciowych oraz tłumieniu rozwoju sposobów myślenia, których tak bardzo potrzebujemy (np. socjologowie postrzegają neuronaukowców jako naiwnych redukcjonistów, zaś nauronaukowcy twierdzą, że nauki o społeczeństwie to empirycznie pusty bełkot).

Czasami ontologiczna implikacja (nasze umysły są w swej istocie społecznie ukierunkowane) nie jest kwestionowana, a obieranie nastawienia indywidualistycznego tłumaczone jest jako uzasadniona metodologia: „Musimy gdzieś zacząć nasze dociekania i wybieramy jednostkę jako obiekt badań dopóki nie wyczerpiemy tej możliwości, po czym w przyszłości zajmiemy się badaniami nad bardziej złożonym wymiarem wiążącym się z społeczną interakcją, oraz innymi procesami socjo-kulturowymi”. Nasze praca nad artykułami „Participatory Sense-Making” oraz „Interactive Brain Hypothesis” pokazuje, że takie podejście jest metodologiczną pomyłką. W ten sposób możemy uzyskać łatwe do rozwiązania problemy, które przed ponownym rozpatrzeniem zostały umieszczone w odpowiednim dla nich kontekście społecznym. Tym samym nieistotne kwestie są niepotrzebnie rozważane (np. „Jak mogę jednocześnie myśleć o dwóch potencjalnie kolidujących ze sobą reprezentacjach – moich i twoich poglądów?”). Trwanie przy metodologicznym indywidualizmie prowadzi do „epicyklicznego” teoretyzowania, porzucenia brzytwy Ockhama i naukowego zdrowego rozsądku. Jak pokazujemy w naszej pracy, dynamikę interakcji społecznych wykazać mogą znacznie prostsze i bezpośrednie wyjaśnienia pewnych socjo-kognitywnych działań, jeśli pożegnamy się z archaiczną ideą, że wszystko, co dzieje się w moim kognitywnym świeci zawsze musi mieć początek w mojej głowie.

Wracając do ontologicznych aspektów waszego pytania, rzeczywiście jest coś nierozwikłanego w relatywnym zakresie autonomii indywidualnego umysłu, socjokulturowych procesach oraz sprzecznościach między nimi. Uważamy, że żaden z wymienionych zakresów badawczych nie może zostać całkowicie zredukowany do innego. Twierdzimy jednak również, że ten fakt nie implikuje ich pełnej niezależności, jak to w pragmatyczny sposób pokazaliśmy, lecz ich złożoną relację wzajemnego przenikania się. Czego możemy się dzięki temu dowiedzieć o naturze pojęć takich jak m. in. indywidualność, interakcja, społeczeństwo, normatywność? Przynajmniej tego, że mamy do czynienia ze zjawiskiem dopuszczającym rozmaite formy badań, z których żadne nie stanowi samowystarczalnego wyjaśnienia. Ci, którzy naprawdę chcą zrozumieć te zjawiska muszą przywyknąć do myślenia za pomocą narzędzi wypracowanych przez więcej niż jedną dyscyplinę, we współdziałaniu z innymi. Nie ma innego wyjścia.

Hanne: Zgadzam się. Myślę też, że zarówno społeczeństwo, jak i istoty ludzkie (oraz inne zwierzęta lub istoty żyjące) są zorganizowane na odpowiednim dla siebie i swojego otoczenia poziomie. Rozwój organizacji społeczeństw i istot żywych jest nierozerwalny.

W poznaniu społecznym pojawia się często dylemat, co było pierwsze: jednostka czy grupa. Jakie są wasze poglądy na tę kwestię?

H: Myślę, że pytanie o to, co pojawiło się pierwsze, jest mylące. Zwykliśmy myśleć o rzeczach w sposób linearny, jednak wydaje się, że bardziej interesujące, choć trudniejsze, jest myślenie o nich w sposób alinearny. Pojęcie jednostki nie ma sensu bez pojęcia grupy i vice versa. Dlaczego pytanie o to, co pojawiło się pierwsze jest tak intrygujące (czy faktycznie takie jest?)? Czego oczekujemy od odpowiedzi na to pytanie? Bardziej interesowałyby mnie powiązania między jednostką a grupą i nie chodzi mi tylko o pozytywne, lecz również negatywne powiązania, konflikty. Jeśli myśli się o tych sprawach w sposób linearny, ciężko jest dostrzec dynamikę, która przyczynia się do wzrostu, rozwoju i zmiany.

E: To jest odwieczny dylemat. Również uważam, że zagadnienie to nie powinno być ujmowane w kategoriach tego, co pojawiło się pierwsze, ale tego, co stanowi właściwy poziom analizy przy określonych przypuszczeniach i konkretnym problemie (próby odpowiedzi na takie pytania w absolutnie ogólny sposób stwarzają mnóstwo problemów, lecz w każdym poszczególnym przypadku zwykle występują jasne wskaźniki tego, co liczy się jako ważne i nie powinno być odrzucane). Nawet tak sformułowane pytanie jest paradoksalne, gdyż wiemy, że społeczeństwo, tj. grupa, jest złożonym układem i materialnym śladem aktywności jednostek, podczas gdy indywidualna autonomia człowieka jest rezultatem społecznego procesu walki o wzajemne rozpoznanie. Gdzie zatem należy zacząć? To pytanie stanowi problem jedynie dla dziewiętnastowiecznego modelu rozumowania naukowego, który próbuje tłumaczyć wszystko linearnie, stosując jeden klucz. Zgadzam się w tym kwestii z Hanne. Nie-linearne, dynamiczne idee są wyłącznymi nośnikami jakiegokolwiek prawdziwego postępu w naukach o umyśle, które niestety wciąż są zdominowane przez myślenie linearne. Z tej

perspektywy naprzemienne epistemologiczne przełączenia między częściami a całością są postrzegane jako cecha charakterystyczna enaktywistycznego myślenia. Można to zaobserwować na przykładzie życia, w naszych próbach zrozumienia dialektyki między genetycznymi sieciami regulującymi a dynamiką komórek, między pojedynczymi komórkami a substancją międzykomórkową, między pojedynczymi neuronami a ich zsynchronizowanymi zespołami, między systemem nerwowym a połączeniami sensomotorycznymi, między poszczególnymi afektami, działaniami, spostrzeżeniami a intencjami i interakcjami społecznymi. Powtarza się ten sam schemat. Zachęca się nas do łączenia dwóch pozornie sprzecznych punktów widzenia do wspólnego dialogu, który nigdy nie sprowadza się tylko do tego, co było pierwsze, co czego jest przyczyną. Chcemy zrozumieć zróżnicowane relacje wzajemnego ograniczania się i względnej niezależności dziedzin, które badamy. To mamy na myśli mówiąc, że enaktywizm charakteryzuje *paralaktyczna epistemologia*, nieustannie zmieniamy nasz punkt widzenia i zyskujemy wiedzę poprzez ruch. Jest to jednak po prostu kolejny sposób, aby powiedzieć, że enaktywizm jest z natury dialektyczny.

Z jakimi problemami w zrozumieniu społecznego enaktywizmu spotykacie się?

Oboje: Zorientowaliśmy się, że ta koncepcja została odebrana entuzjastycznie. Oczywiście nie oznacza to, że inni chętnie zgadzają się z poglądami enaktywizmu na temat społecznego rozumienia. Podejście enaktywistyczne pozwala na podjęcie dyskusji z bardziej tradycyjnymi poglądami na temat nierozwiązanych kwestii i nowych wyzwań. Czasami jednak problemy powstają także w wyniku nieporozumień. Koncepcje enaktywistyczne opierają się na specyficznym technicznym słownictwie (autonomia, tworzenie sensu i tak dalej) i na pierwszy rzut oka łatwo je pomylić z ich odpowiednikami o szerszym znaczeniu stosowanymi w filozofii i naukach kognitywnych lub w języku potocznym. Znaczenie terminów może być początkowo źródłem nieporozumień, które można rozwiązać na drodze dialogu. Jesteśmy zwolennikami poglądów, które znacznie różnią się od podejścia reprezentacjonistycznego (teoria umysłu, teoria symulacji itd.), czasem nasz punkt widzenia jest postrzegany jako bardziej radykalny niż zamierzaliśmy (na przykład gdy jesteśmy nazywani „interakcjonistami”). Prowadzi to do nieporozumień, takich jak to, że nie bierzemy poważnie indywidualnych, lub sub-personalnych poziomów, które wpływają na społeczne rozumienie, albo że zajmujemy się jedynie podstawowymi formami interaktywnych zjawisk, takich jak synchronizacja ciała, a nie tak zwanym wyższym poziomem społecznego rozumienia (jak myślenie o przyczynach czyichś działań). Tak nie jest.

Kolejnym możliwym źródłem błędnej interpretacji jest to, że skupiamy się na szerszej koncepcji społecznego rozumienia, a nie na mentalnych zdarzeniach dotyczących innych ludzi. Zawieramy w naszej koncepcji zjawiska takie jak zaufanie, skoordynowane działanie, negocjacje, konflikt, związki, miłość, dominacja, wzajemne uznanie, role społeczne, normy społeczne i tak dalej. Nasze podejście jest bardziej ogólnie związane z *intersubiektywnością*, rozumianą jako znaczące relacje między podmiotami. Te trzy pojęcia: znaczenie, relacja i podmiot należy postrzegać raczej jako zakorzenione w teorii enaktywistycznej niż przyjęte jako założenia nieproblematyczne. Tym samym

rozumienie społeczne zawiera: społeczne działanie, umiejętne społeczne zaangażowanie, ćwiczenia interakcji – czasami – myślenie o intencjach innych.

Pogląd, że wyjaśnienie zjawiska tej skali jest w jakiś sposób zależne od wcześniejszego wyjaśnienia sposobu, w jaki dochodzimy do intencji innych jest szeroko pojętą intuicją. Poddajemy w wątpliwość tą intuicję.

„Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem" Vareli była swoistym manifestem rodzącej się neurofenomenologii. „A sensorimotor account of vision and visual consciousness" O'Regana i Noëgo – czymś podobnym dla koncepcji sensomotorycznej. Czy Wasza praca: „Participatory sense-making. An enactive approach to social cognition" może być traktowana analogicznie?

H: To bardzo trudne pytanie. Czas to pokaże, czyż nie? Ja przynajmniej uważam tę publikację za jedną z ważniejszych moich prac; myślę, że odnosi się do pewnych podstawowych zagadnień, które jednocześnie zdają się zawierać część tego, co już zostało powiedziane, i tego, co jeszcze przed nami. Wydaje się, że póki co nasza praca jest postrzegana jako interesująca i inspirująca, więc kto wie? Tak czy inaczej jestem ciekawa, co stanie się dalej z naszymi pomysłami.

E: To porównane jest dużym komplementem i oczywiście nie my powinniśmy odpowiadać na nie. Cieszymy się, że w naszym artykule zdołaliśmy opisać pewnie napięcia obecne w wielu dziedzinach. Dużo pomysłów i motywów zawartych w tym tekście pojawiło się wcześniej. Nowością jest połączenie pewnych elementów teorii enaktywistycznej (autonomia, tworzenie sensu) w celu szczegółowego wyjaśnienia intuicyjnych pojęć takich jak społeczna interakcja (ku naszemu zaskoczeniu przed powstaniem naszej pracy nie znaleźliśmy jasnej, precyzyjnej naukowej definicji tego pojęcia) lub

wzajemne współtworzenie sensu. Nasza praca wywołała oddźwięk w wielu dyscyplinach (psychiatria, psychopatologia, różne formy terapii ruchowej, analiza konwersacyjna, teoria dialogowego ja, badania nad intersubiektywnością u dzieci, muzykologia, etyka, badania nad interakcją, robotyka itp.) i jej tematyka odnosi się do ducha czasów, w których została napisana.

„Participatory sense-making…” to prawdopodobnie pierwsze ujęcie enaktywistyczne poznania społecznego. Czy jest to praca dostatecznie ugruntowana w badaniach?

Oboje: Nasza praca jest przede wszystkim pojęciowa, co wynika z deleuzejańskiego opisu pracy filozofa jako „wynalazcy” pojęć. Pojęcia są narzędziami. Narzędzie sprawdza się wtedy, gdy jest użyteczne. Tworzenie sensu we współuczestnictwie zostało już, jak powiedzieliśmy, uwzględnione jako pojęcie i zastosowane do formułowania enaktywistycznych hipotez w psychologii rozwojowej, neuronaukach, interakcjach człowiek-robot, etologii zwierząt, robotyce ewolucyjnej, etyce, psychiatrii, literaturoznawstwie i innych dziedzinach. Używa się go, aby omówić i upowszechnić ucieleśnione ujęcia jednostkowych, a także politycznych oddziaływań. Obecnie częściowo zajmujemy się badaniem relacji między jednostką a instytucjami społecznymi za pomocą tego pojęcia. Uważamy, że jest to dobry sprawdzian tego, czy pojęcie jest poparte badaniami: nie tylko trwałości jego korzeni, lecz także jego użyteczności.

Co do badań, na których opiera się to pojęcie, jest ich zbyt dużo by wymieniać wszystkie: enaktywistyczne pojęcia autonomii i tworzenia sensu, pojęcie dynamicznych systemów koordynacji, rozwojowe dowody różnych form współ-regulacji ruchu i afektu, fenomenologiczne zakorzenienie doświadczenia zaangażowania w interakcji, eksperymentalny i modelujący dowód jak np. podwójny ekran telewizyjny i badania nad krzyżowaniem się wrażeń zmysłowych, dowód z gestykulacji i analizy konwersacji oraz badania nad autyzmem. Nie wspominając o tradycji myśli nieindywidualistycznej opartej na dokonaniach Hegla, Dewey’a, Mead’a, Cooley’a, Vygotsky’ego, Eliasa, Goffmana, Gaussa, Merleau-Ponty’ego i Bordieu.

Czy zidentyfikowaliście takie problemy poznawcze, które nie znajdują wytłumaczenia poza koncepcją tworzenia sensu we współuczestnictwie [*participatory sense-making*, PSM]?

Oboje: To trochę dziwne pytanie. Nie usiłujemy wyjaśnić wszystkiego, tylko te rzeczy, które zawierają element społeczny, oraz takie, które najprawdopodobniej odnoszą do pewnych aspektów tworzenia sensu we współuczestnictwie, synchronicznie lub rozwojowo. Mówiąc to twierdzimy, że umysły ludzi, ich osobowość i autonomia są w dużej mierze społeczne, zatem PSM prawdopodobnie będzie mogło wyjaśnić wiele aspektów ludzkiego umysłu, nawet te, które nie wydają się społeczne, takie jak postrzeganie abstrakcyjnych kształtów.

Jakie nowe światło w badaniach nad autyzmem rzuca idea PSM?

H: Psychologiczne wyjaśnienia autyzmu, które obecnie dominują (w badaniach anglosaskich), są głównie kognitywistyczne. Zdaje się, że teoria teorii umysłu, teoria słabej centralnej koherencji i teoria funkcji wykonawczej całkiem dobrze podzieliły między siebie zagadnienia związane z tym problemem i każda z nich zajmuje się odrębnym aspektem zaburzenia: teoria umysłu zajmuje się problemami interakcji i komunikacji społecznej, teoria słabej centralnej koherencji skłonnością do fragmentaryczne przetwarzania u osób z autyzmem i ich trudnościami z dostrzeganiem kontekstu i istoty zdarzeń lub obiektów, teoria funkcji wykonawczej zachowaniami powtarzalnymi i silną potrzebą podobieństwa i struktury. Te podejścia zmagają się z wewnętrznymi problemami, jednym z nich jest postrzeganie poznania jako procesu przetwarzania informacji, a w konsekwencji autyzmu jako wadliwego przetwarzania informacji. Dlatego też bardzo trudno jest zintegrować afektywne aspekty autyzmu, takie jak uczucie niepokoju. Kolejnym problemem jest brak podstawowej metody, która mogłaby połączyć różne teorie. Zdaje się, że te teorie zajmują się aspektami autyzmu, które nie są wewnętrznie powiązane. Jakie połączenie mogłoby występować między problemami ze społecznym przetwarzaniem informacji, a na przykład potrzebą uporządkowanego dziennego harmonogramu? Uznani badacze autyzmu, tacy jak Uta Frith, są świadomi tego problemu, ale jeszcze nie zaproponowali odpowiedniego rozwiązania.

Myślę, że ustanawianie – tworzenie sensu we współuczestnictwie – ma coś do zaoferowania w tej kwestii. Uznałabym tworzenie sensu za podstawę integracyjnego wyjaśnienia autyzmu. Pierwszym i najważniejszym pytaniem byłoby: „co to lub tamto oznacza dla osoby z autyzmem?" Weźmy zachowania echolaliczne (automatyczne powtarzanie dźwięków lub słów, np. powtarzanie tego, co powiedziała inna osoba, często wielokrotnie), dlaczego dziecko cierpiące na autyzm to robi? W większości terapii behawioralnych, zachowania tego typu są uznawane za wynik nieprzystosowania i traktowane jak coś, czego należy się pozbyć, gdyż jest społecznie nietolerowanie. Są negatywnie postrzegane jako symptomy, a nie pozytywne składniki alternatywnych form tworzenia sensu. Jest to przykład rozumowania funkcjonalistycznego: zachowanie jednostki nie pasuje do ogólnej struktury – którą jest świat nie-autystyczny. Gdy jednak spojrzymy na te zachowania z punktu widzenia osób autystycznych, możemy zadać sobie pytanie dlaczego tak reagują. Badacze ustalili, że w kontekście interaktywnym, echolalia może być uzasadnionym sposobem wyrażania afektu w odpowiedzi na działania innych. Podobna sytuacja ma miejsce, gdy osoba z autyzmem przygląda się czemuś szybko poruszając palcami blisko oczu, taki zabieg może jej ułatwiać dostrzeżenie przedmiotu lub nawet patrzenie na niego. Na ten temat również przeprowadzono badania, ludzie z autyzmem zdają się mieć inne „ucieleśnienie", w inny sposób ruszają się i postrzegają. Na przykład, z trudnością dostrzegają szybkie ruchy. Teorie enaktywistyczne łączą ten fakt bezpośrednio z sposobami tworzenia sensu przez osoby z autyzmem i głoszą, że w świecie osób autystycznych, co innego jest istotne. Zatem to, co możemy nazwać „autystycznym ucieleśnieniem" i „autystycznym tworzeniem sensu" jest wewnętrznie splecione.

Wasza praca wpisuje w ogólniejszy nurt teoretyczny postulujący odejście od pasywno-kontemplacyjnego podejścia do poznania społecznego (skupionego na „wyższych” czynnościach poznawczych w rodzaju czytania umysłu) na rzecz podejścia partycypacyjno-interakcyjnego. Czy jednak Waszym zdaniem po prostu przypisujemy innym stany mentalne dużo rzadziej niż się dotychczas sądziło (np. nie tyle w realnych, codziennych interakcjach, ile raczej przy kontakcie z kulturowymi fikcjami narracyjnymi w jakimś sensie przypominającymi klasyczne testy fałszywych przekonań, jak chociażby oglądając film „The Departed” Martina Scorsese), czy też idea atrybucji stanów mentalnych innym podmiotom w ogóle nie opisuje wedle Was żadnego realnego – nawet jeśli rzadkiego – fenomenu? Jeśli poprawna jest ta pierwsza opcja, to jak sami wyjaśniacie zdolność do czytania umysłu? Czy jest to możliwe w ramach preferowanej przez Was, niereprezentacjonalistycznej, interakcjonistycznej ramy teoretycznej, bez konieczności badania wewnętrznych, poznawczych mechanizmów neuronalnych?

E: To, co zwykle nazywamy czytaniem umysłu – pojmowanie cudzych stanów mentalnych poprzez wnioskowanie lub symulację – jest czymś, co w rzeczy samej robimy okazyjnie. Z naszej perspektywy te czynności nie stanowią podstawy poznania społecznego, co widocznie było dotychczas stanowiskiem dominującym (więcej informacji na ten temat można znaleźć w naszym artykule „Interactive Brain Hypothesis”). Jesteśmy również przekonani, że takie kognitywne czynności są raczej późnymi przekształceniami. Wymagają również bardziej podstawowych i bezpośrednich form ucieleśnionego rozumienia społecznego, aby wydarzyć się równocześnie i ewolucyjnie. Jak mówi Saun Gallagher, nawet dla dzieci niezdolnych do przejścia testu fałszywych przekonań interakcje z przeprowadzającym eksperyment i wykonywanie jego instrukcji nie stanowią problemu. Rozumienie społeczne jest zbiorem ucieleśnionych umiejętności, takich jak jazda na rowerze, w których nabywamy biegłość poprzez doświadczenie. W przypadku umiejętności rozumienia społecznego, tego rodzaju doświadczenia są przede wszystkim interakcyjne i współuczestniczące, a w mniejszym stopniu obserwacyjne. Ogólnie rzecz ujmując, przyznawanie pierwszeństwa poznawaniu stanów mentalnych innych osób jest niejako analogiczne do strategii stosowanej przez program General Problem Solver w sztucznej inteligencji w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku. Jest odwrócone. Takie założenie napotyka dokładnie te same problemy.

Jeśli rozważyć obraz, jaki proponujemy, pojawia się kilka powiązanych pytań. Na przykład w jakich sytuacjach czytanie umysłu staje się użyteczną strategią działania? Jeśli stwierdzimy, że ta zdolność leży u podstaw całego społecznego spostrzegania, błędnie rozumiemy zadane pytanie. Jak dokonujemy tego kognitywnego wyczynu? Jeśli założymy, że jednostkowa zdolność do czytania umysłu jest wspomagana przez subpersonalne „wnioskowania” lub „symulacje” – cokolwiek to znaczy – to uzyskane w ten sposób wyjaśnienie jest bardzo nieostre, tak jak w przypadku działania opium i jego usypiających właściwości. Z jakimi innymi formami społecznego spostrzegania mamy do czynienia, gdy nie używamy czytania umysłu? Jak odnoszą się one do czytania w myślach na poziomie wykonawczym i poziomie funkcjonowania czytania umy-

słu? Uważamy, że są to ważne i interesujące pytania, które zignorowalibyśmy w przypadku uznania czytania umysłu za priorytet.

Na czym polega według Was różnica pomiędzy specyficznie ludzkim poznaniem społecznym a poznaniem społecznym dostępnym innym przedstawicielom świata zwierzęcego (np. ptakom czy naczelnym)? Czy można w sposób kompletny ująć naturę tej różnicy za pomocą preferowanego przez Was interakcjo-centrycznego podejścia?

Oboje: Wolelibyśmy nie zaczynać od różnic, lecz najpierw zbadać punkty wspólne. Dysponując pewnym kontinuum percepcyjnym, możemy zacząć odnajdywać różnice zamiast je narzucać lub zakładać. Mogą one występować w gradiencie lub stanowić jakościowe skoki między różnymi społecznymi zdolnościami. Uważamy, że u ludzi występują elementy jakościowo różniące się od tych u innych zwierząt i musi to zostać wyjaśnione. Takie jak na przykład wyrafinowane zdolności refleksyjności i refleksji, wpływ socjo-kulturowej normatywności i instytucji społecznych oraz rozwój różnych poziomów ludzkiej tożsamości poprzez wspólne rozpoznanie.

Całkiem niedawno przedstawiliście hipotezę „interaktywnego mózgu," włączając się tym samym w dyskusję nad podstawową funkcją poznawczą układu nerwowego. Czy widzicie możliwe związki Waszych idei z takimi koncepcjami jak (1) *brain free-energy principle* prezentowanej m.in. przez Karla Fristona czy (2) *neural reuse* Michaela Andersona?

Oboje: Nie jest to niemożliwe. Zdaje się, że to, co czyni nasz projekt innym, to przede wszystkim zmiana w postrzeganiu mózgu. Nie jest to już siedziba umysłu, urządzenie sterujące ciałem, miejsce, w którym „wszystko się dzieje", lecz pośrednik, koordynator, odgrywający rolę nieróżniącą się (pojęciowo) od tej, którą odgrywają mięśnie w wymagającym umiejętności ruchu takim jak taniec. Mięśnie umożliwiają wykonywanie czynności i same są przez nie kształtowane. Uważamy, że mózg jest podatny na podobne wpływy i jest ogromna ilość dowodów na to, że tak właśnie jest. Różne teorie funkcji mózgu badały jak dotąd mózg „sam w sobie". Kształtująca rola zewnętrznego zaangażowania całości działającego podmiotu w świat i innych sprowadzana jest tylko do „kontekstu", np. jako coś, co najwyżej stymuluje aktywność mózgu, rozpoczyna ją i musi być przez niego całościowo „rozumiane" i przetworzone. Często bagatelizuje się też rolę, jaką odgrywa ciało w ograniczaniu i umożliwianiu poznania i afektu. To właśnie ciało jest swoistą matrycą, która sprawia, że nasza relacja ze światem ma znaczenie. Nasze żywe ciała powodują, że są jesteśmy istotami dociekliwymi, co jest głównym aspektem definicyjnym umysłu w enaktywizmie.

Nasza hipoteza interaktywnego mózgu po prostu znajduje zastosowanie dla tych spostrzeżeń teorii enaktywistycznej w szczególnym kontekście społecznych neuronauk. Zatem pytanie brzmi, jak powinniśmy wyobrazić sobie na nowo mózg, gdy zaakceptujemy, że społeczne zaangażowania często umożliwiają i konstytuują, wraz z innymi czynnikami socjo-kognitywne działania. Możliwe, że pewne idee w innych teoriach

funkcji mózgu są użyteczne przy odpowiadaniu na tego rodzaju pytania. Lecz jako teorii funkcji mózgu nie można uważać ich za enaktywistyczne, dopóki nie nastąpi zmiana w sposobie pojmowania mózgu, który Thomas Fuchs nazwał „organem pośredniczącym”.

Czasami odwołujecie się do podziału na procesy osobowe i sub-osobowe, czy jednak podział ten nie jest kłopotliwy dla enaktywizmu? Czy nie jest tak, że enaktywizm jest koncepcją obejmującą głównie poziom personalny?

E: Ani trochę. Jako sposób myślenia o poznaniu, enaktywizm nie porzucił celów nauk kognitywnych, to znaczy wyjaśniania, czym jest umysł i jak funkcjonuje. Należy zatem utrzymać płynny dialog pomiędzy subpersonalnymi, personalnymi i interpersonalnymi poziomami analizy. Enaktywizm traktuje znaczenie słowa *subpersonalny* bardzo poważnie, a enaktywistyczni badacze są bardzo ostrożni w tym, by nie przemycać do procesów subpersonalnych pojęć z poziomu personalnego (w przeciwieństwie do innych, którzy mówią o reprezentacjach, symulacjach, przewidywaniach, wnioskowaniu, itp., kiedy mówią o mózgu, lub o neuronach). Bardzo poważnie traktujemy to rozróżnienie. Stanowiło ono problem dla głównego nurtu nauk kognitywnych, ale nie dla enaktywizmu. Pytanie jak różne poziomy współdziałają w praktyce łączy się z naszym poprzednim komentarzem na temat zmian wymuszonych przez myślenie nie-linearne. Enaktywizm bada wzajemne ograniczanie się i relatywną autonomię różnych „poziomów” zainteresowania, które były zostały uznane za wpływające na dane zjawisko. W przypadku poznania, emocji, działania itp. z zasady obejmują one fizjologiczne, nerwowe, środowiskowe, personalne i interpersonalne aspekty tych procesów.

Czy pojęcie „interakcji społecznych” nie jest pojęciem zbyt ogólnym? Wydaje się, że pojęcie interakcji dotyczy rozmaitości wątków i aspektów życia społecznego. Od wspominanego mijania się korytarzu, po intymne relacje pomiędzy osobami reprezentującymi inne kultury, warstwy społeczne, religie, różne ścieżki rozwoju i doświadczeń. Czy odwołanie się do interakcji społecznych pozwala lepiej wyjaśnić wiele własności społecznych, jak np. reputacja?

H: Rozumiem, co masz na myśli, jednak uważam taką krytykę za mało zasadną. Pojęciem interakcji społecznej można obejmować różne zjawiska, ale w naszym podejściu jest to dokładnie określone i w przeciwieństwie do tradycyjnych ujęć tego problemu ma charakter operacyjny. Dzięki temu może nam ono powiedzieć coś na temat tego, co jest wspólne dla wymienionych zjawisk. Jedną z funkcji definicji jest posługiwanie się nim jako narzędziem służącym do zogniskowania danego problemu, co umożliwia przyglądanie się dziedzinom społecznym. Posługujemy się ideą interakcji społecznej w celu zbadania sfery społecznej w określony sposób, z pewnego punktu widzenia. Procesy interakcji społecznych odgrywają zasadniczą rolę i wpływają na to jak rozumiemy się nawzajem, jak myślimy, w co wierzymy i jak się rozwijamy. Nieodłącznym elementem naszej pracy, choć nie mówi się o tym często, jest szczególne podejście do

jednostek. Tworzenie sensu we współuczestnictwie jest całym zbiorem teorii, to nie tylko badanie interakcji. Stwierdzenia enaktywistyczne dotyczą interakcji, ale też jednostek i ich autonomii oraz kontekstu ich działań, również społecznego, kulturowego, historycznego i biologicznego, doświadczeń jednostek i ich fenomenologii.

Nie sądzicie, że enaktywizm wymaga większego sprecyzowania oraz oddzielenia od nurtów i stanowisk jedynie się z nim zazębiających? Publikowane są antologie, ale nie opublikowano do tej pory (chyba że o czymś nie wiemy?) porządnego książkowego przeglądu enaktywizmu.

E: Być może tak. Enaktywizm, rozumiany jako ciągłość życia i umysłu, w stylu Vareli, staje się solidną strukturą teoretyczną. Wiele jest jeszcze do zrobienia, lecz obecnie inni osoby zajmują się rozbudową tej struktury. Brak jednego zrozumiałego i całościowego przedstawienia tej struktury teoretycznej odzwierciedla nieustanną pracę osób zaangażowanych w badania enaktywistyczne. Pojęcia takie jak hipoteza interaktywnego mózgu lub *gotowość-do-współdziałania,* a nawet inne idee takie jak enaktywistyczne podejście do mowy ciała, ludzkiej jaźni i zespołu zamknięcia, są cały czas rozwijane (część tych zagadnień jest rozwijana przez badaczy Marie-Curie Initial Training Network *TENIS: Towards an Embodied Science of Subjectivity*. Istnieją jednak bardzo dobre prace poświęcone głównym ideom enaktywizmu, takie jak książka Evana Thompsona *Mind in Life* oraz niezwykle motywujące i inspirujące studium tematu autorstwa Vareli, Thompsona i Rosch z 1991 roku pt. *The Embodied Mind.* Kolekcja *Enaction* wydana przez MIT Press w roku 2012 pokazuje, co wnoszą do myśli enaktywistycznej jej zastosowania w różnych dyscyplinach. Dopiero stosunkowo niedawno stało się jasne (przynajmniej dla nas), że enaktywizm jest podejściem niefunkcjonalistycznym do umysłu. Same pytania, na które chcemy odpowiedzieć – co czyni nas podmiotami działania? dlaczego obchodzą nas rzeczy i ludzie? czym jest autonomia? – są pytaniami, na które funkcjonalizm nie zdołał znaleźć odpowiedzi. Aby funkcjonalizm (łącznie z jego nowszymi wersjami takimi jak rozszerzony umysł) mógł się sprawdzić, należy założyć, że te pytania nie wymagają dalszego wyjaśnienia: te problemy albo są dane i aksjomatyczne, albo też nigdy nie są odpowiednio wyjaśniane i używa się ich jak pustego czeku, o którego wartości nie stanowi fizyczna gotówka w banku, lecz nadzieja, że możesz go użyć ponownie bez zadawania pytań. W enaktywizmie chodzi o stawianie pytań. Te względnie niedawne wyjaśnienia na temat stanu badań są cały czas w toku i jest to jeden z powodów, dla którego nie ma wyczerpujących pojedynczych publikacji na temat *całego* enaktywizmu. Jest to w pewien sposób dobre. Książka mogłaby przyhamować ten proces. W każdym razie – spodziewajcie się czegoś na temat w niedalekiej przyszłości!

H: Myślę, że byłoby wspaniale, gdyby Ezequiel napisał wprowadzenie do teorii enaktywistycznych! W naszej pracy zawsze staramy się wyjaśnić i oddzielić teorie enaktywistyczne od luźno połączonych idei, które na pierwszy rzut oka mają ze sobą coś wspólnego, lecz osłabiłyby najsilniejsze idee enaktywistyczne, jeśli zostałyby do nich bezkrytycznie przyłączone. Myślę, że ten aspekt naszej pracy jest naprawdę bardzo ważny. W przeciwnym razie [czytelnicy] mogą uznać daną publikację za zbyt skrajną i

poczują się zmuszeni zaoponować. Takie podejście rzadko prowadzi do interesującej krytyki lub dyskusji, ponieważ reakcja dotyczy rzekomej radykalności i z tego powodu może być zachowawcza. Może również skłonić czytelników do rozmów między sobą, gdyż będą oni chcieli przekonać innych, że same podstawy opisywanego podejścia są złe, gdyż nie zdarza się często, że ludzie chętnie zmienią podstawy własnego myślenia. Naprawdę uważam, że byłoby wspaniale mieć coś w rodzaju obszernej książki o teoriach enaktywistycznych, która opisywałaby wszystkie aspekty tych teorii i ukazała ich korzenie – po to, byśmy mogli powołać się na nią w przypadku podobnych nieporozumień. Debaty dotyczące reprezentacjonistycznego i funkcjonalistycznego ujęcia nauk kognitywnych lub teorii enaktywistycznych są z pewnością ciekawe, ale to nie one interesują mnie najbardziej. Takie debaty odrywają badacza od wykonywania skomplikowanych zadań na własnym polu badawczym. Jeśli chodzi o książki, jest oczywiście kilka ważnych pozycji, jak wspomniał Ezequiel, *The Embodied Mind*, *Mind in* Evana Thompsona oraz *Enaction* wydana przez MIT są standardowymi pozycjami. Jednak przydałby się tekst opisujący obecny stan badań i dobrze objaśniający podstawy teorii enaktywistycznych.

Jak układa się Wam współpraca naukowa z tak doświadczonymi badaczami jak Shaun Gallagher oraz z młodszymi – jak np. Tom Froese?

H: Niesamowite jest, jak wiele możesz nauczyć się od innych ludzi. Styl [pracy, myślenia] oraz wiedza innych zawsze mnie zaskakują. Jedną z rzeczy, które obecnie bardzo mnie interesują, są metody pracy stosowane przez innych. Nie mam na myśli po prostu zdobywania nowej wiedzy na temat fenomenologii, neuronauki czy socjologii; chodzi mi o ich metody badania, czytania, pisania, przedstawiania. Myślę, że jest to coś, o czym prawie się nie mówi, a brakuje mi tego. Może czasem wydawać się, że samotnie próbujemy się zorientować jako powinno się wykonywać codzienną pracę. Jedynym sposobem na zmianę tej sytuacji jest bliska współpraca z drugą osobą, widywanie jej przy pracy na co dzień. Moim zdaniem to zdarza się za rzadko. Chociaż obecnie w San Sebastian i w sieci TESIS pracujemy w zżytej grupie naukowców, w której możemy rozmawiać o tych aspektach pracy.

Kolejną rzeczą, którą lubię we współpracy z wieloma różnymi ludźmi, jest to, że interakcje są zawsze bardzo zróżnicowane i wszystkie zawsze jakoś działają, trzeba jednak pracować w sposób zróżnicowany, zależnie od danego przypadku, aby wszystko poszło gładko. Lubię gdy współpraca nie odbywa się tylko poprzez e-mail, ale też w trakcie spotkań na żywo. Wtedy właśnie często można dostrzec jak działa tworzenie sensu we współuczestnictwie! Fascynuje mnie to. Pojęcie, które możesz zamienić w ideę, uznać je za swoje i tylko swoje jest bardzo ulotne. No i to jest w porządku, bo pojmowanie czegoś z kimś innym, w rozmowie, podczas wspólnej pracy, może umożliwić znacznie głębszy wgląd w istotę danego zagadnienia. Takie działanie jest lepsze z punktu widzenia rozwoju wiedzy i samego pojmowania ogólnie rzecz biorąc. Myślicie pewnie, że młodych i starszych badaczy różni to, że ci starsi są spokojniejsi o swoje CV i mogą bardziej skupić się na pomysłach. Podczas rozmów z paroma profesorami dowiedziałam się jednak, że oni cały czas walczą o swoją rozpoznawalność. Myślę, że to

wielka szkoda. Szczególnie młodzi ludzie muszą się skupić na własnej karierze, zaskakujące jednak jest uświadomienie sobie, że nawet wielcy profesorowie wciąż zdają się postępować w ten sposób... To daje nikłą nadzieję na spokojne rozważanie prawdziwych, ważnych zagadnień badawczych.

Lubię też zdobywać wiedzę na temat współpracy i kultury badawczej. Nauczyłam się ostatnio mnóstwo na ten temat od psycholożki Vasy Reddy Redy w trakcie moich wizyt na jej wydziale w Portsmouth. Otwartość tego miejsca jest niesamowita i bardzo inspirująca. Wszyscy chcą rozmawiać z nowymi osobami i chętnie zgadzają się na wspólne przedyskutowanie interesujących kwestii, a nawet nawiązanie współpracy. Myślę, że to kierunek, w którym powinniśmy podążać. To dobrze, że wielu młodych naukowców zaangażowanych w badania enaktywistyczne również myśli w ten sposób, *horyzontalnie*, i jest gotowych do współpracy i dzielenia się wiedzą.

Czy jesteście zadowoleni z młodych adeptów idei enaktywistycznej?

E: Tak, bardzo. To niezwykłe widzieć tyle energii i kreatywności. Wiele z tych prac pozostaje nadal w dużej mierze nieznana. Niektórzy z tych młodych badaczy wciąż przygotowują swoje prace, kończą swoje doktoraty, pracują nad pierwszymi publikacjami. (Wspominaliśmy już o działającej sieci TESIS). Spodziewajcie się wielu ciekawych niespodzianek w ciągu nadchodzących lat. Najbardziej cieszy mnie zdolność młodych badaczy do podjęcia badań interdyscyplinarnych i chęć poznania oraz uczenia się innych sposobów myślenia. Nie ma nawet jednego badacza, którego można by nazwać enaktywistycznym, gdyby nie łączył w swojej pracy osiągnięć co najmniej dwóch tradycyjnie niezależnych gałęzi wiedzy: filozofii i neuronauki, biologii i informatyki, psychologii i socjologii, psychopatologii i fenomenologii, systemów myślenia i teorii krytyczna itp.

H: Wydaje się, że słowo usatysfakcjonowany sugeruje, że już nie potrzeba nam nowych badaczy. A ja liczę na to, że pojawi się wielu innych! Uwielbiam osoby pełne zapału, przyjemnie zebrać się razem i wykonać prawdziwą, konstruktywną pracę. Pracę konstruktywną rozumiem jako pracę na podstawie podzielanych idei i wizji w celu opracowania pojęć, metod, eksperymentów w sposób krytyczny we ramach wspólnie wypracowanej wiedzy. Wielu ludzi, których znam, jest bardzo, bardzo zdolnych i pełnych entuzjazmu. Praca z nimi to przyjemność.

Jak spędzacie wolny czas? Czy jesteście tak towarzyscy jak Wasza koncepcja badawcza?

H: Haha, to zabawne pytanie. Podoba mi się. Nie jestem pewna, czy naszą koncepcję badawczą można określić jako towarzyską. Gdy kładziemy nacisk na rolę interakcji w intersubiektywności, to bardzo często ignorujemy kwestię *podmiotu*, jednostki, co jest również bardzo ważne w naszej pracy. Obie strony zagadnienia – interakcja i jednostka – są w naszym podejściu autonomiczne i w ramach wzajemnych relacji kształtują własną, autonomiczną organizację. Wolny czas na pewno lubię spędzać z ludźmi. Cho-

ciaż życie daleko od rodziny i przyjaciół może nieco utrudnić kontakt. Rzadko widuję się z najlepszymi przyjaciółmi. To może być trudne. Myślę, że moje dobre samopoczucie w dużej mierze opiera się na głębokiej więzi z innymi. Czasem też odczuwam potrzebę samotności. Myślę, że spędzam dużo czasu na rozmyślaniu. A może pytanie dotyczyło tego, co lubię robić w wolnym czasie? Uwielbiam wyjeżdżać na wieś, odkrywać ją na nowo. Ostatnio widziałam piękne szczyty i przełęcze górskie w Pirenejach niedaleko stąd. Najbardziej lubię podróżować z innymi. Kocham taniec, pływanie w morzu i jazdę na rowerze. Dają mi poczucie wolności. W moim odczuciu nie ma dużej różnicy między doświadczaniem życia i badaniem go. Lubię zbierać różne doświadczenia, a jedną z rzeczy, które mi to umożliwiają, jest sztuka.

E: Jestem praktycznie pustelnikiem, do tego trochę anty-społecznym! Raczej unikam pogawędek towarzyskich, ale bardzo cenię sobie bliskie więzi z innymi. Większość mojego czasu spędzam, czytając i usiłując zrozumieć życie. Mówi się, że czasami potrzebujemy odniesienia, aby naprawdę coś zrozumieć. Odnajduję własny punktu odniesienia w kontakcie z naturą, wzroku niektórych zwierząt i w sposobie, w jaki sztuka może czasem zmienić człowieka.

Bibliografia

De Jaegher, H., i Di Paolo, E. A. 2007. Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4): 485–507.

De Jaegher, H, Di Paolo, E. A. i Gallagher, S. 2010. Can social interaction constitute social cognition? *Trends in Cognitive Sciences*, 14(10): 441–447.

Di Paolo, E. A. i De Jaegher, H. 2012. The interactive brain hypothesis. *Frontiers in Human Neuroscience*. 6:163, doi: 10.3389/fnhum.2012.00163.

Stewart, J., Gapenne, O. i Di Paolo, E. A., red. 2010. *Enaction: Towards a New Paradigm for Cognitive Scienc*. Cambridge, MA: MIT Press.

Thompson, E. 2007. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Belknap Press.

Varela, F. J., Thompson, E. i Rosch, E. 1992. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.

Zdjęcia pochodzą z archiwów H. De Jaegher i E. Di Paolo.