

## Hume – cyber-Hume – Hume enaktywny

*Wywiad z Tomem Froese*

---

Karolina Karmaza, Przemysław Nowakowski, Witold Wachowski

przekład: Piotr Momot

**Zanim doszło do wywiadu z Avaniem, napisał Pan: „wykonałem ostatnio na gruncie kognitywistyki sporo pracy, która otwarcie łączy fenomenologię z teoriami dynamicznymi i w pewnym sensie może być uznana za kontynuację Hume’owskiego projektu stworzenia fundamentalnej nauki o naturze ludzkiej”. Czy zgodziłby się Pan z tezą, że jednym z warunków nieuprzedzonego podejścia do tradycyjnej filozofii jest... entuzjazm?**

Myślę, że pielęgnacja świadomości naszej przeszłości jest zasadniczym aspektem kreowania naszej przyszłości – odnosi się to szczególnie do przypadku kształtowania przyszłości nauk o umyśle. Mając to na uwadze nie powinniśmy zapominać, że sam Hume był również entuzjastycznym erudytą i znanym historykiem. Nie uważam jednak, żeby to właśnie entuzjazm przyczyniał się do powstawania “nieuprzedzonego podejścia” jako takiego – nie zapominajmy o krytycznej lekcji postmodernizmu. Z pewnością jest też prawdą, że wielcy filozofowie ubiegłych stuleci żywili nieco odmienne uprzedzenia od tych, które mamy obecnie, dlatego też czytanie ich prac daje nam szansę na przewartościowanie naszych własnych stanowisk i spojrzenie na nie z nieco świeższego punktu widzenia. W wielu przypadkach odkryjemy zapewne, że tradycyjna perspektywa nadal w sposób niejawnie determinuje pewne aspekty współczesnego dyskursu, mimo że jej rola została mniej lub bardziej przysłonięta przez kolejne historyczne osądy.

Powracanie do tych oryginalnych źródeł i ujawnianie ich nieprzemijającego znaczenia to ważne zadanie współczesnej filozofii. Może nam uświadomić, że fundamentalne problemy, z którymi próbujemy sobie dziś poradzić – czy to przy pomocy eksperymentów naukowych, filozoficznych analiz, czy też fenomenologicznej refleksji – nie

są całkowicie niezależne od podłoża historycznego. Wprost przeciwnie: zyskały swoje znaczenie i status problemów dzięki kontekstowi rozumienia i praktyki, w którym były zakorzenione. Nie powinniśmy więc przystępować do ich rozwiązywania, zanim nie ustalimy przesłanek, które zdefiniowały je jako takie.

By to zilustrować, rozważmy typową odpowiedź komputacjonistów na moją krytykę tradycyjnej sztucznej inteligencji (zob. Froese i Ziemke 2009). Nie zgadzają się oni z moją krytyczną analizą, ponieważ – przykładowo – głośny problem „ugruntowywania się znaczenia symboli” może być, jak twierdzą, obecnie rozwiązany. Ich odpowiedź świadczy jednakże o braku zrozumienia głębszego przesłania mojego artykułu: sugeruję w nim, że cała rama teoretyczna, na gruncie której problem ten został pierwotnie sformułowany i być może rozwiązany – mianowicie reprezentacjonalistyczna koncepcja umysłu – jest po prostu nieodpowiednia i błędna. Innymi słowy, tego typu paradygmatyczne problemy nie zostają rozwiązane w trakcie zmiany paradygmatu, ponieważ przestają być w ogóle



problemami. Oczywiście taka głęboka zmiana w myśleniu i praktyce, zawsze pociągająca za sobą niełatwy, ale i kuszący zwrot w kierunku niezbadanych terytoriów, nie może zostać osiągnięta bez sporego udziału indywidualnego entuzjazmu.

**W swoim artykule poświęconym Hume’owi pokazuje Pan potencjał Humowskiej „nauki o naturze ludzkiej”, która może zostać opracowana na nowo w kategoriach współczesnej kognitywistyki. Jakie znaczenie ma Humowska filozofia umysłu dla Pana własnych dociekań filozoficznych?**

Humowska filozofia umysłu stanowi bardzo bogate źródło inspiracji. Jeden z pierwszych najważniejszych momentów mojego filozoficznego przebudzenia przeżyłem podczas kontemplacji głębin Schopenhauerowskiej metafizyki, która oczywiście była w znacznym stopniu zainspirowana Hume’em. I to właśnie dzięki empirystycznej i fenomenologicznej filozofii Hume’a zacząłem w trakcie moich studiów doktoranckich systematycznie badać i pojmować konstelację współczesnej filozofii. Gdy przygotowując się do tego wywiadu przeczytałem ponownie poświęconą Hume’owi znakomitą książkę Gillesa Deleuze’a (1953), po raz kolejny zdałem sobie sprawę z tego, jak wiele możemy się ciągle nauczyć z tej filozofii i jak dalece była ona radykalna. Pozwolę sobie podkreślić tu dwa przykłady (patrz też: Froese 2009), które mogą mieć ogromne konsekwencje w kognitywistyce, a także poza nią.

Jedną z najważniejszych lekcji, jaką możemy wyciągnąć z lektury Hume'a, motywującą zarazem całą jego teorię umysłu, jest świadomość, że biorąc pod uwagę tylko to, co logicznie wynika z samego racjonalizmu, nie jesteśmy w stanie wyjaśnić ludzkiego działania. Hume dokonał przenikliwego spostrzeżenia, że sam rozum może jedynie dostarczać nam informacji, nie może zaś zdecydować, w jaki sposób zareagujemy na nie w rzeczywistości. Wybór jednego sposobu postępowania kosztem innego nie jest kwestią logiki, a wartości i w związku z tym etyki:

Gdzie uczucie nie jest oparte na fałszywych założeniach, ani też nie do-  
biera środków, niewystarczających do celu, tam rozum nie może go ani  
usprawiedliwić, ani potępić. Nie jest sprzeczne z rozumem przekładać  
zniszczenie całego świata nad zadrapanie mojego palca. (Hume 2005: II,  
III, III, 6)

Bardziej wyrafinowaną wersję tej krytyki rozumu możemy odnaleźć w Derridiańskiej dekonstrukcji decyzji. Derrida dowodzi, że wynik decyzji nie może zostać racjonalnie określony w sposób aprioryczny, ponieważ w takim razie nie mielibyśmy do czynienia z wyborem, a przypisywanie odpowiedzialności za niego nie miałoby sensu. Współczesna kognitywistyka próbowała uniknąć zmierzenia się z prześladowającymi etyków do dziś konsekwencjami Humowskiej przepaści między faktem a wartością (a także między rozumem a działaniem). Dokonała tego zamieniając wartości w fakty, a rozum w mechanizm. Jest to oczywiście istota komputacjonistycznej teorii umysłu. Mimo to Hume znów triumfuje: te same fundamentalne kwestie wypłynęły wraz z porażką tradycyjnej sztucznej inteligencji w jej próbach zaprojektowania robota zdolnego do przeprowadzenia efektywnego działania (głośny "problem ram odniesienia").

Odsyła nas to do drugiej kwestii, którą chciałbym tu podkreślić, a mianowicie do tego, czego możemy nauczyć się ze sposobu, w jaki Hume usiłuje poradzić sobie z omówionym w poprzednim akapicie problemem. Próbuje on wypracować nowe fundamenty dla filozofii, nauki i praktycznego życia, wytyczając pośrednią drogę pomiędzy dwoma stabilnymi, ale niedoskonałymi atraktorami: redukcjonistycznym materializmem i transcendentnym idealizmem. Zgadzam się z Deleuze'em, że powinniśmy wyrazić uznanie dla Humowskiej filozofii umysłu za naszkicowanie podstaw teorii pokazującej, w jaki sposób jaźń i podmiotowość konstytuują się w tym, co jawi się umysłowi – gdzie to, co się jawi, jest w istocie tożsame z samym umysłem. Jest to naprawdę radykalna propozycja. I chociaż pewien zwrot w tym kierunku zauważyć można, jak już wspomniałem, na gruncie enaktywistycznego stanowiska w kognitywistyce (na przykład w postaci rosnącego uznania dla fundamentalnego znaczenia fenomenologii przeżywanego ciała), są to jak na razie tylko niepewne początki. Jestem przekonany, tak jak prawdopodobnie przekonany byłby sam Hume, że enaktywistyczne podejście do znaturalizowanej fenomenologii będzie w końcu musiało zostać uzupełnione przez poważniejsze sfenomenologizowanie natury.

**Bardzo cenimy Pana sposób patrzenia na Hume'a, tzn. bez Kantowskich „okularów”, które tak często zakładają jego badacze. Czy czuł Pan kiedykolwiek sprzeciw wobec błędnej interpretacji myśli innych filozofów?**

Prawidłowa interpretacja dorobku wielkich filozofów zawsze będzie sprawą kontrowersyjną, jest też wysoce wątpliwe, na ile możemy faktycznie kiedykolwiek twierdzić, że znaleźliśmy ostateczną wykładnię. Dotyczy to w szczególności pism Hume'a, którego dzieło było interpretowane i wykorzystywane do obrony prawie każdego stanowiska we współczesnej filozofii. Sam poniekąd dopuściłem się podobnego „występuku”, ponieważ próbowałem zrozumieć Hume'a z przeróżnych punktów widzenia, łącznie z materialistycznym naturalizmem, radykalnym konstruktywizmem i fenomenologią transcendentálną. Zatrzymałem się w końcu na obecnej interpretacji, odnoszącej się do perspektywy Deleuze'a i enaktywistycznego stanowiska w kognitywistyce (które swoją drogą również łączy pewne podobieństwo; zob. Protevi 2010). Myślę, że interpretacja ta jest bardziej funkcjonalna od pozostałych, przede wszystkim dlatego, że jest zgodna z większą liczbą tekstów Hume'a. Szczególnie sprzeciwiałem się natomiast interpretacji zaproponowanej przez Jerry'ego Fodora (2003), który usiłował przytaczać mocne argumenty za komputacjonistyczną teorią umysłu, skupiając się na wąskim aspekcie Humowskiej filozofii, konkretnie na Teorii Idei. Oczywiście, co powinno jasno wynikać z mojej odpowiedzi na poprzednie pytanie, myślę że Fodor popełnia zasadniczy błąd.

**Co Pana zdaniem mógłby zrobić Hume, czego nie zrobiłby Husserl? Pytamy o granice analizy fenomenologicznej, którą zajmowali się obaj filozofowie.**

Żeby odpowiedzieć na to pytanie musimy zachować ostrożność i oddzielić różne fazy twórczości Husserla, które wydały na świat odmienne formy fenomenologii. Jeżeli rozważymy niektóre z badań Husserla ze środkowego okresu jego działalności, znajdziemy tam pochwałę Hume'a jako pierwszego filozofa, który odkrył fenomenologiczny problem konstytucji. Pojawia się tu też zarazem krytyka Szkota, za to, że nie rozwinął swojego odkrycia w kierunku transcendentálnym. Z kolei właśnie ten rys filozofii Hume'a sprawił, że w jego obronie przed klasyczną fenomenologią transcendentálną stanął Deleuze, chwalać zarazem Humowski opis podmiotowości i proces konstytucji, za pozostanie w dziedzinie tego, co się jawi. Myślę, że pod tym względem Hume byłby bardziej otwarty na wzajemnie wzbogacającą wymianę z enaktywistyczną kognitywistyką, niż mógłby być Husserl w tym konkretnym momencie swojej kariery. Nie powinniśmy jednak zapominać o późniejszym zwrocie Husserla w kierunku fenomenologii świata przeżywanego. Podmiot jest tu usytuowany wewnątrz tego, co się jawi. W większym już stopniu przypomina to projekt Hume'a. Dokładniejsza ocena podobieństw dzieła Hume'a z fenomenologią późnego Husserla byłaby niewątpliwie niezwykle interesującym przedmiotem badań.

**Odnosząc się do Humowskiego „interaktywnego” stylu pisania (często zwraca się do czytelnika, prosząc go o potwierdzenie prezentowanych twierdzeń drogą**

**odwołania się do własnego doświadczenia) – jakie umiejętności pomagające w lepszym zrozumieniu nas samych i świata, mogą zostać wyćwiczone, czy w ogóle nabyte, dzięki tej praktyce?**

To bardzo interesujące pytanie, które znowu trafnie podkreśla nieustające znaczenie Hume'a dla współczesnej filozofii nauki i umysłu. Wierzę, że rozwój enaktywistycznego stanowiska w kognitywistyce, czy – mówiąc ogólniej – w nauce o świadomości, skłoni nas w końcu do komunikowania się w sposób, który będzie dużo bardziej spokrewniony z interaktywnym stylem Hume'a. W chwili obecnej natomiast całe dziedziny kognitywistyki poświęcone są wyjaśnianiu rzekomych zjawisk, których istnienia nie potwierdzają staranne i systematyczne badania naszego własnego doświadczenia.

Rozpatrzmy jako przykład głośny problem innych umysłów, zgodnie z którym postrzegamy ludzi jako bezmyślne materialne obiekty, których status osoby poznajemy wyłącznie dzięki logicznemu wnioskowaniu. Ale – jak by powiedział Hume – czy możesz znaleźć potwierdzenie tego we własnym doświadczeniu? Wypróbuj to, proszę, na sobie, angażując się w kontakt z inną osobą i zyskując świadomość, w jaki sposób jej doświadczasz – nie tylko drogą abstrahowania, ale raczej poprzez pełniejsze wejście w sytuację. Powinieneś odkryć, że innej osoby doświadczasz jako osoby, zanim jeszcze skupisz się na pewnych jej wyodrębnionych własnościach fizycznych. Zauważmy też, że to doświadczalne potwierdzenie lub zaprzeczenie nie należy do dziedziny racjonalnych argumentów, ale jest kwestią praktycznego badania fenomenologicznego. Powiedzieliśmy już sobie, że sam rozum nie jest w stanie determinować naszych działań. Tu widzimy ponadto, że sam rozum nie jest też w stanie determinować naszych percepcji. Żadna ilość rozumowania nie dostarczy wiedzy o tym, jak to jest mieć danego rodzaju doświadczenie. Musimy stworzyć warunki pojawienia się doświadczenia, a potem je przeżyć.

Myślę, że to kolejny dobry przykład na to, jak stanowisko enaktywistyczne podąża śladami Hume'a, jednocześnie rozwijając jego spostrzeżenia. Interaktywny styl wypowiedzi możemy znaleźć np. w Varelowskiej adaptacji egzystencjalizmu Hansa Jonsasa, odwołującej się do naszego własnego niepokoju o teleologiczne podstawy biofenomenologii (np. Weber i Varela 2002). Efekty tego typu widoczne są również, gdy Varela zachęca do pragmatycznego zaangażowania się w dociekania fenomenologiczne (np. Depraz i in. 2003). W moich własnych badaniach rozwijam ten interaktywny styl w nowym kierunku, próbując zaprojektować przystępniejsze technologiczne interfejsy, które mogłyby wzbogacić debatę na temat fenomenologii aktywnej percepcji (zob. Froese i Spiers 2007). Taki rozwój wydarzeń pokazuje to, co przewidywał Hume: prawidłowa nauka o umyśle nie może zostać odseparowana od praktyki i doświadczenia.

**W swoim artykule broni Pan enaktywizmu przeciwko zarzutowi o idealizm (o który oskarżany był również sam Hume). W pracy Pascala i O'Regana (2008)**

**autopojetyczny enaktywizm Vareli określony został jednak jako właśnie idealistyczny. Jak się Pan może do tego odnieść?**

Nie zgadzam się z interpretacją Pascala i O'Regana, ich komentarz ma jednak przynajmniej tę zaletę, że w sposób otwarty wyraża nagminne niezrozumienie stanowiska enaktywistycznego, w szczególności neurofenomenologicznej metody Francisco Vareli – a zatem również fenomenologii w ogóle. Ocena tego nieporozumienia odsyła nas do naszej odpowiedzi na pierwsze pytanie, dotyczące problemów i kontekstu ich zasadności. Pomimo, że na pierwszy rzut oka Pascal i O'Regan wydają się bronić pewnego wariantu materialistycznego monizmu, ich błędna interpretacja (a także inne podobnego typu) wyraźnie pokazuje, jak głęboko dualistyczny pozostaje nadal współczesny naukowy kontekst rozumienia – mimo, że powszechnie deklaruje się coś zupełnie przeciwnego. Przyjrzyjmy się teraz temu, co upoważniło nas do wyciągnięcia takiego wniosku z owej dyskusji.

Stanowisko enaktywistyczne odrzuca standardowy materialistyczny pogląd, zgodnie z którym umysł jest *wyłącznie* aktywnością mózgu. Dowodzi w związku z tym, że powinniśmy przyjąć istnienie doświadczenia (i doświadczenie istnienia) jako coś, co powinno zostać samodzielnie wyjaśnione. Dla kogoś zamkniętego w dualistycznym schemacie rozumienia, odrzucenie materializmu może wiązać się jedynie z przyjęciem tego, co przeciwne, czyli idealizmu. W sytuacji takiej umyka nam jednak fakt, że stanowisko enaktywistyczne przeniosło cały system badań w zupełnie inną dziedzinę – naszego bezpośredniego i konkretnego przeżywanego doświadczenia. Innymi słowy, nie broni drugiej strony dualistycznego podziału na ciało i umysł, ale porzuca kontekst, w którym problem ciała-umysłu został pierwotnie postawiony. Zdarzenia mentalne i zdarzenia mózgowie nie są zatem postrzegane jako dwie niezależne substancje, ale raczej jako dwa aspekty, które mogą zostać rozróżnione i wyabstrahowane z bardziej ogólnej sytuacji bycia w świecie. To przeżywane bycie w świecie nie jest jakimś magicznym królestwem idealnych form mentalnych, ale sytuacją w którą jesteśmy już zaangażowani, zanim w ogóle zaangażujemy się w jakąkolwiek teoretyczną refleksję. W przypadku enaktywizmu możemy zatem mówić o pewnego rodzaju egzystencjalistycznej fenomenologii, nie jest to natomiast idealizm, jeżeli przez idealizm rozumiemy redukcję do transcendentalnego podmiotu.

**W Pana artykule można odnaleźć tylko krótką wzmiankę o rozróżnieniu pomiędzy poziomem personalnym i subpersonalnym w Humowskiej filozofii umysłu. Czy nie uważa Pan, że rozróżnienie to jest zbyt słabo wyeksponowane w enaktywizmie?**

Rozróżnienie pomiędzy procesami personalnymi i subpersonalnymi jest zarazem bardzo ważne i bardzo trudne. Znaczenie owych terminów często pozostaje niejasne, co tylko powiększa zamieszanie. Jeżeli problem polega wyłącznie na różnicy między osobą rozumianą jako cały układ i osobą rozumianą w kategoriach układu elementów składowych, to myślę, że zarówno Hume jak i enaktywiści wyrazili to

względnie jasno. Zaproponowane przez Maturanę i Varełę pojęcie autopojezy stanowi funkcjonalną roboczą definicję systemowej całości.

Rozróżnienie na to, co personalne i to, co subpersonalne, stanie się jednak dużo bardziej skomplikowane, kiedy przeniesiemy je na grunt analiz fenomenologicznych. Nie sprawi nam problemu utożsamienie poziomu personalnego z poziomem psychologicznym. Co jednak zrobić z poziomem przedrefleksyjnym, przedstawionym np. w Husserlowskiej analizie wewnętrznej świadomości czasu? Czy powinniśmy uznać go za poziom subpersonalny, ponieważ poprzedza konstytucję ego? Czy też może termin 'subpersonalny' powinien być zarezerwowany wyłącznie dla rozróżnień czynionych w naukach przyrodniczych – w lokalnych ontologiach obiektów materialnych? Drugie wyjście jest zgodne z obecną praktyką używania tego pojęcia w kognitywistyce, gdzie jednakże rośnie zarazem zapotrzebowanie na lepsze rozpoznanie poziomu subpersonalnego w analizach przeżywanego doświadczenia. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją, w której fenomenologia poziomu przedrefleksyjnego, chociaż bezpośrednio nie dotyczy poznającego podmiotu, jest zbyt łatwo błędnie rozumiana jako swego rodzaju psychologizm czy idealizm. Istnieje ponadto kolejna ważna różnica: między nieświadomymi zdarzeniami doświadczeniowymi (które są nieświadome w tym sensie, że są doświadczeniami, nad którymi nie zostaje przeprowadzona refleksja) i nieświadomymi zdarzeniami materialnymi (które są nieświadome w tym sensie, że nie są w ogóle doświadczane).

Nie powinniśmy też zapominać, że możemy ponadto wyróżnić poziom intersubiektywnie podzielanych procesów. W trakcie interakcji społecznych doświadczamy podzielanych sytuacji bycia z inną osobą, np. perspektywy drugoosobowej, a dynamika tych interakcji nakłada nowe warunki i ograniczenia na zachowanie jednostek. Ponieważ zjawiska te nie mogą zostać zredukowane do jednej wyizolowanej osoby, można uznać ten poziom za ponadpersonalny („suprapersonal”). Z drugiej strony jest również faktem, że w trakcie interakcji społecznej nasze ciała są fizycznie regulowane na poziomie, który możemy nazwać subpersonalnym, a dynamika tej regulacji wpływa oddolnie na wydarzenia z poziomu personalnego.

W kognitywistyce panuje obecnie wielkie zamieszanie terminologiczne, co nie dziwi, gdy weźmie się pod uwagę, jakim interdyscyplinarnym tygłem jest ta nauka. Hume miał pod tym względem o wiele łatwiej, ponieważ musiał być zgodny wyłącznie z samym sobą. Uważam, że trafną odpowiedź na tę skomplikowaną sytuację proponuje stanowisko enaktywistyczne – unika ono pochopnego narzucania sztywnych hierarchii na wyodrębniane zjawiska. Zamiast usiłować umieszczać je na oddzielnych skalach i poziomach, rozciągających się od powyżej-personalnego do poniżej-personalnego i od samoświadomego do nieświadomego, czy nie lepiej byłoby myśleć w kategoriach sieci rozmaitych zjawisk? I, jeśli się zastanowić, czy Hume nie powiedział już, że jaźń jest wiązką lub zbiorem percepcji?

## Gdyby miał Pan okazję zadać Hume'owi pytanie lub o czymś z nim podyskutować – co by to było?

Skorzystałbym z okazji, żeby podziękować mu za jego wybitny wkład w rozwój powszechnego zestawu filozoficznych narzędzi, których wszyscy możemy używać, by polepszyć sposób, w jaki myślimy i żyjemy. Byłbym oczywiście zaszczycony, gdybyśmy mogli również przedyskutować najważniejsze punkty enaktywistycznego stanowiska w kognitywistyce.

### Bibliografia:

- Deleuze, G. 1953. *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paryż: Presses Universitaires de France.
- Depraz, N., Varela, F. J. i Vermersch, P. 2003. *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Fodor, J. A. 2003. *Hume Variations*. Nowy York: Oxford University Press.
- Froese, T. 2009. Hume and the enactive approach to mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(1): 95-133.
- Froese, T. i Spiers, A. 2007. Toward a Phenomenological Pragmatics of Enactive Perception: 105-108 Red. *Enactive/07: Proceeding of the 4<sup>th</sup> International Conference on Enactive Interfaces*. Grenoble: Association ACROE.
- Froese, T. i Ziemke, T. 2009. Enactive Artificial Intelligence: Investigating the systemic organization of life and mind. *Journal of Artificial Intelligence*, 173(3-4): 466-500.
- Hume, D. 2005. *Traktat o naturze ludzkiej*. Przeł. C. Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Pascal, F. i O'Regan, J. K. 2008. Commentary on Mossio and Taraborelli: Is the enactive approach really sensorimotor? *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1341-1342.
- Protevi, J. 2010. Adding Deleuze to the mix. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(3): 417-436.
- Weber, A. i Varela, F. J. 2002. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 97-125.