

Poza nasze przewidywania

Wywiad z Alva Noë

Anna Karczmarczyk, Piotr Momot, Przemysław Nowakowski, Witold Wachowski

przełożył: Piotr Momot

Jaki jest Pana ulubiony przedmiot kontemplacji: pomidor czy butelka? Oba pochodzą z Pańskich prac.

Cóż, wolę pomidor niż butelkę. Lubię go za to, że jest takim niedoskonałym, naturalnym przedmiotem. Opisać kształt pomidora to nie taka błaha sprawa. Pomidor pomidorowi nierówny, każdy jest inny. Myślę, że po raz pierwszy użyłem go jako ilustracji ze względu na rolę, jaką odegrał w historii filozofii analitycznej. Wielu autorów wybrało pomidor jako przykład – myślę między innymi o amerykańskim filozofie percepcji, Thompsonie Clarku, którego akurat możecie nie znać, ponieważ jest już raczej zapomnianą postacią. Wykładał na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, moim obecnym miejscu pracy. Nigdy go jednak nie spotkałem. Nadal żyje, ale nie pojawia się w kampusie. Swego czasu napisał artykuł, w którym pomidor odgrywał bardzo ważną rolę. Byli też oczywiście inni filozofowie, jak np. H. H. Price, A. J. Ayer, czy J. L. Austin; wybrałem więc pomidor, ponieważ posiada swego rodzaju kanoniczny status. Problem polega jednak na tym, że pomidor jest tu tylko obiektem kontemplacji, a przynajmniej ja używam go w taki właśnie sposób. A jeśli ktoś inspirował się fenomenologią, mógłby mieć wątpliwości, czy kontemplacja jest tym stanem, który powinien nas interesować, kiedy zajmujemy się świadomością percepcyjną.

Czy jest Pan fenomenologiem eksternalistą? Czy dostrzega Pan jakąś niespójność pomiędzy eksternalizmem a fenomenologią?

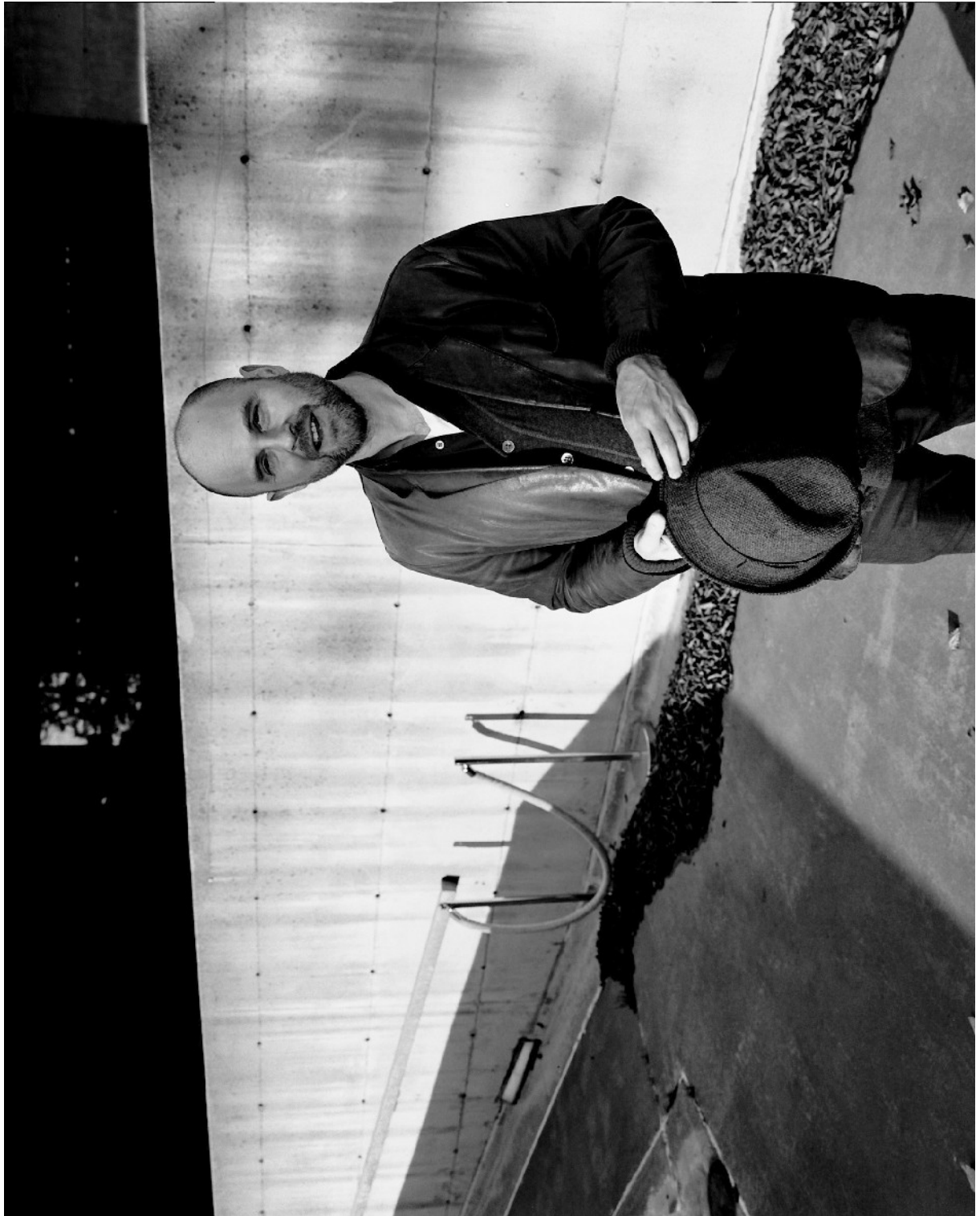
To świetne pytanie. Interesujące, że w biologii za oczywiste uznaje się, że sposób, w jaki dany organizm jest zbudowany, ma kluczowe znaczenie dla jego życia, że to,

jak dostosowuje się do niszy ekologicznej, jest nie mniej ważne dla spełniania i zaspokajania funkcji biologicznych. Nie ma takiego biologa, który by powiedział: „właściwie wszystko, co ma znaczenie dla życia, mieści się *wewnątrz* organizmu”, albo: „właściwie wszystko, co ma znaczenie dla życia, mieści się *na zewnątrz* organizmu”. Uważam, że powinniśmy myśleć o ludzkim doświadczeniu, wykorzystując jako model samo życie jako takie. Jeśli tak zrobimy, stosowanie kategorii internalizmu/eksternalizmu przestanie wydawać się nam takie istotne. Jest to tak naprawdę relikwiny naszej filozoficznej tradycji, którym nie musimy się już więcej przejmować. Gdybym był inżynierem, szalonym naukowcem, doktorem Frankensteinem usiłującym stworzyć jakąś formę życia – myślę, że początkowo faktycznie rozsądnie byłoby pomyśleć o samym byciu, który zamierzałbym wykreować. Bardzo szybko musiałbym jednak zacząć planować również środowisko, w którym przyszłoby żyć mojej kreaturze. Frankenstein musiałby zatem stworzyć nie tylko sztuczne życie, ale i sztuczny świat.

Jeszcze jedna uwaga w odpowiedzi na Wasze pytanie: ostatnio pracuję między innymi nad koncepcją, zgodnie z którą doświadczenie jest czymś, co odgrywamy (*enact*), wykonujemy, czymś co osiągamy, co realizujemy. To, jak należy uprawiać fenomenologię, pozostawało zawsze dyskusyjne. Radzono sobie z tym na wiele różnych sposobów. Jean-Paul Sartre uważał, że kiedy patrzę na siebie, kiedy zastanawiam się nad sobą mającym doświadczenie, zmieniam to doświadczenie. Rozważmy przykład czytania. Kiedy czytam i jestem tym pochłonięty, nie mogę zwrócić uwagi na to, co robię. Jestem przecież zaabsorbowany treścią tego, co czytam. Na tej samej zasadzie, jeśli skieruję swoją uwagę na to, co robię, na samą czynność czytania, przerywam tym samym czytanie. Sartre był pod wrażeniem faktu, że świadomość czytania redukuje się do nicości, kiedy jesteśmy zaangażowani w czynność czytania. w jaki zatem sposób mogę przeprowadzać refleksję nad swoim własnym doświadczeniem, skoro robiąc to, niszczę je? Pytając inaczej: jak w ogóle możliwa jest fenomenologia?

Rozpatrzmy kolejną linię argumentacji, sceptyczną wobec możliwości zbadania doświadczenia. G. E. Moore, H. P. Grice i inni zauważyli, że doświadczenie jest w pewnym sensie transparentne: kiedy myślę o tym, co widzę, w efekcie z konieczności myślę o tym, co widzę, nie zaś o moim doświadczeniu widzenia tego. Doświadczenie wydaje się więc być przezroczyste i niedostępne bezpośredniej obserwacji.

Mamy jeszcze oczywiście introspekcję. Czym jest introspekcja? Jak działa? Kto wie! Jak obowiązuje tu kryteria poprawności i powodzenia? To jest właśnie problem: nie ma żadnych. Wydaje się, że introspekcja nie dostarcza intersubiektywnie użytecznych informacji na temat treści doświadczenia. Ta myśl doprowadziła w USA



do powstania behawioryzmu.

Z tego punktu widzenia projekt fenomenologii – systematycznego badania doświadczenia – może wydawać się niemożliwością. Chciałbym zatem zaproponować nową drogę. Moim zdaniem doświadczenie jest czymś, co robimy. Próbuję więc zasugerować taki sposób myślenia o doświadczeniu, który byłby odporny na obawy Sartre'a, wątpliwości Moore'a dotyczące transparentności czy podobne zastrzeżenia, które mamy odnośnie natury introspekcji. Opis doświadczenia to nie opis czegoś, co dzieje się wewnątrz nas, w naszej sferze prywatnej. To opis tego, co robimy! A w tym, co robimy, jak się zachowujemy, nie ma niczego niewyraźnego, magicznego czy ukrytego.

W rzeczy samej: dysponujemy już czymś w rodzaju kultywowanej praktyki analizy i opisu tego, co robimy. Mówię o estetyce. Kiedy odwiedzam teatr i śledzę przedstawienie, oglądam coś, co ma początek, środek i koniec, i w tym czasie rzeczywistym muszę nadać sens temu, co widzę. Estetyczne wyzwanie w trakcie przeżywania przedstawienia jest dobrym modelem tego, co powinniśmy zrobić, jeśli chcemy zrozumieć nasze własne doświadczenie.

Czy jestem zatem fenomenologiem eksternalistą? Tak, stwierdzenie takie jest w pewnym sensie prawdziwe, ponieważ nie zgadzam się z internalistami: ludźmi przekonanymi, że potrafią przedstawić indywidualistyczne, internalistyczne wyjaśnienie ludzkiego życia; czerpię ponadto garściami ze spostrzeżeń tradycji fenomenologicznej, a także wierzę w doświadczenie. Z drugiej strony, po oczyszczeniu – moim i wspólnym – kultury filozoficznej z założeń internalizmu, wolałbym właściwie nie mówić, że jestem eksternalistą.

W jaki sposób rozwinęły się Pana poglądy od napisania wspólnie z Kevinem O'Reganem artykułu *Sensomotoryczne ujęcie widzenia i świadomości wzrokowej*¹ do Pańskiej książki *Out of our Heads*²? Czy dokonał Pan jakichś znaczących poprawek, uzupełnień lub zwrotów?

W czasie powstawania *Sensomotorycznego ujęcia*... nie zgadzaliśmy się z O'Reganem w wielu kwestiach. Nie wiem tylko, na ile było to już wtedy dla nas jasne. Mieliśmy ważną pracę do wykonania, staraliśmy się więc ignorować pewne różnice zdań, które jednak widoczne są w tekście. Na ogół po napisaniu czegoś angażuję się od razu w kolejne przedsięwzięcia. Również do tego artykułu nie wracałem po publikacji; po prostu przystąpiłem do następnego zadania. Mogę na pewno powiedzieć, że jednym z punktów zapalnych powodujących napięcia między nami była

¹ O'Regan, J. K., Noë, A. 2001. a sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24: 939-1031. Wydanie polskie: 2008. Sensomotoryczne ujęcie widzenia i świadomości wzrokowej: 138-236. Red. Klawiter, A. *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*. T. 1. *Emocje, percepcja, świadomość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

² Noë, A. 2010. *Out of our heads*. Nowy Jork: Hill and Wang.

myśl, że doświadczenie może być iluzoryczne. Myślę, że Kevinowi zawsze podobała się idea, że skoro nie ma reprezentacji mentalnych, skoro w naszych głowach nie tworzymy modelu całego świata ze wszystkimi jego szczegółami naraz, skoro świat jest tam w pewnym sensie *potencjalnie*, dzięki rzeczom, które potrafimy robić, ruchom, które potrafimy wykonać oraz posiadanej sensomotorycznej biegłości, to w jakimś sensie nasze wzrokowe doświadczenie jest iluzją. Powiedział to w swoim wspaniałym artykule z 1992 roku, traktującym o świecie jako pamięci zewnętrznej. Chciał to wyrazić również w pierwszych projektach naszej wspólnej pracy. Dla mnie jednak *Grundgedanke* (myślą przewodnią – przyp. tłum.) jest to, że doświadczenie *nie* jest iluzoryczne. We wspólnym artykule zastanawialiśmy się nie nad tym, czy jest iluzoryczne, a nad tym, w jaki sposób powinniśmy je rozumieć. W moich obecnych projektach zajmuję się obecnością. We wszystkich pracach, które napisałem od *Action in Perception*³, kładę nacisk na pojęcie obecności, obecność to... obecność *jest* dostępnością, *jest* opartym na umiejętnościach dostępem. To, co faktycznie jest iluzją, to przekonanie, że istnieją inne rodzaje obecności, polegające na posiadaniu w głowie przepięknie odwzorowanego świata. Jak na ironię, kiedy w dziale komentarzy czasopisma *Behavioral and Brain Sciences* miała miejsce dyskusja między nami a Danielem Dennettem⁴, Dennett odnosił się dokładnie do tego zagadnienia i obstawał przy twierdzeniu, jakoby ślepotą na zmiany pokazywała, że świadomość wzrokowa jest wielką iluzją; natomiast my (a właściwie ja sam) dowodziliśmy, że tak nie jest. Myślę, że ten spór trwa nadal między mną i Kevinem.

Zająłem się potem redagowaniem specjalnego numeru *The Journal of Consciousness Studies* zatytułowanego *Is the visual world a grand illusion?*⁵, poświęconego pytaniu, czy typowej fenomenologii można zarzucić posiadanie błędnej koncepcji samej siebie. Dennett mówi: jeśli chodzi o doświadczenie, wszystko jest sprawą teoretycznych założeń. Zwykli ludzie posiadają teoretyczne wyobrażenie, że na przykład widzenie ma charakter obrazowy. Zatem kiedy pouczamy ich, że tak nie jest, pokazujemy im, że mylili się bardzo co do charakteru swojego własnego doświadczenia. Moim zdaniem – pisałem o tym również z Evanem Thompsonem – to, co przypisujemy niczego niepodejrzewającym zwykłym ludziom, jest w dużej mierze błędne.

Kolejne potencjalne różnice pomiędzy mną i O'Reganem dotyczą zagadnienia eksternalizmu. Muszę być tutaj jednak bardzo ostrożny, ponieważ to tylko moja interpretacja, nie pamiętam już konkretnych rozmów. Myślę, że do przekonania, że nasze możliwe doświadczenie nie jest iluzoryczne, nawet jeśli funkcjonuje w taki sposób, jak przedstawiają to stanowiska enaktywistyczne i sensomotoryczne, skłoniła mnie między innymi myśl, że w całej tej opowieści bardzo istotną rolę odgrywa świat. To nie tylko stosowanie mojej sensomotorycznej wiedzy, to również fakt, że mam możliwość tę wiedzę zastosować. Działam, a świat odpowiada mi działaniem. w ten spo-

³ Noë, A. 2005. *Action in perception*. Cambridge: The MIT Press.

⁴ Dennett, D. C. 2001. Surprise, surprise. *Behavioral and Brain Sciences*, 24: 982.

⁵ Noë, A. 2002. Red. *Is the visual world a grand illusion?* Thorverton: Imprint Academic.

sób jestem zaangażowany w dynamiczną wymianę czy transakcję ze światem. Bardzo trudnym zadaniem jest uczynienie tego stanowiska przekonywującym, co można zresztą uznać za brzemień eksternalizmu. Mimo to, jest to właśnie jedna z tych koncepcji, którymi interesowałem się już w *Sensomotorycznym ujęciu widzenia...*, która pochłaniała mnie przez cały czas, zwłaszcza od publikacji *Action in Perception*, i na której koncentruję się w dużej mierze w swojej nowej książce *Varieties of Presence*⁶.

W komentarzu do *Sensomotorycznego ujęcia widzenia...* Andy Clark⁷ rzucił nam wyzwanie, wysuwając przykład robota grającego w ping-ponga. Zapytał: gdyby taki robot posiadał sensomotoryczną wiedzę, czy faktycznie uważalibyśmy, że posiada również świadomość? Odpowiedzieliśmy: zdecydowanie tak! Jeśli tylko dasz robotowi sensomotoryczną wiedzę, przyznamy, że posiada świadomość. Odwoływaliśmy się do powszechnego wtedy przekonania (myślę, że również obecnie podzielanego przez wielu badaczy), że wiemy, jak stworzyć dobry naturalistyczny opis poznania – możemy przecież dać dobre wyjaśnienie funkcjonalistyczne. Zagadką stanowiła dla nas świadomość. To właśnie ona zdawała się przelatywać przez sieć funkcjonalnych relacji. Problem dotyczył więc świadomości, a nie poznania. Uważaliśmy z Kevinem, że jeżeli możemy uznać sensomotoryczną wiedzę za pewną, to możemy stworzyć na tej bazie opis świadomości. Chcieliśmy to zrobić w naszym artykule.

Wydaje mi się, że nie zgadzam się z Kevinem w kwestii, czy taki funkcjonalistyczny opis poznania jest możliwy i czy faktycznie jest łatwiejszy do przeprowadzenia niż opis naszych stanów doświadczeniowych. Zdecydowanie w to wątpię. Uważam, że katagoryczne rozróżnienie między problemami świadomości i problemami intencjonalności jest błędne. Nie pojmujemy też ludzkich myśli czy rozumowania! Są tak samo tajemnicze jak świadomość. Myślę więc, że nie powinniśmy do tego stopnia polegać na koncepcji wiedzy sensomotorycznej – sądzę, że jej moc redukcyjna jest ograniczona.

W *Action in Perception* i w *Out of our heads* sugeruję potrzebę zrozumienia tego, że problemy umysłu i problemy życia są tym samym (po raz pierwszy koncepcję tę przedstawił Francisco Varela, a rozwinął później Evan Thompson). Możemy wyjaśnić świadomość przy pomocy kategorii wiedzy sensomotorycznej, ale nie opiszemy wiedzy sensomotorycznej, jeśli nie uznamy już świadomości – przynajmniej do pewnego stopnia – za pewną. Musimy więc szukać dalej, a dziedziną, w której powinniśmy to robić, jest biologia. Wierzę, że jeśli zastanowimy się nad jakąś żywą istotą, to – korzystając ze sposobu zaproponowanego przeze mnie i Kevina – będziemy mogli świetnie wyjaśnić, dlaczego niektóre z jej procesów są wzrokowe, a inne dotykowe. Ale jeśli mielibyśmy to samo zrobić z robotem – poniesiemy porażkę.

⁶ Noë, A. 2011 (wkrótce). *Varieties of presence*. Cambridge: Harvard University Press.

⁷ Clark, A., Toribio, J. 2001. Sensorimotor Chauvinism? *Behavioral And Brain Sciences*, 24: 979-980.

W artykule *Are There Neural Correlates of Consciousness*⁸ napisał Pan z Evanem Thompsonem: „Morał jest taki, że neuronauka, daleka od uwolnienia się od filozofii, potrzebuje teraz jej pomocy bardziej niż kiedykolwiek”. Czy rzeczywiście tak jest? Czy Pańskim zdaniem filozofia i nauka potrzebują wyłącznie współpracy, czy może również czasem owocnych sporów?

Cóż, to co powiedzieliśmy z Evanem, przedstawiam ponownie w *Out of our heads*: naukowcy – badając percepcję, świadomość, pamięć itp. – uznają wiele rzeczy za oczywiste. Jeśli mają zająć się tymi zjawiskami w sposób produktywny, powinni zwracać większą uwagę na to, co przyjmują jako pewne. Potrzebują zatem pomocy filozofów. Niezwykle ważna jest dla mnie myśl, że problemy filozoficzne nie są prywatną własnością filozofów. Napisałem o tym w *Action in Perception* i pamiętam, że zdenerwowało to bardzo niektórych moich nauczycieli. Problemy filozoficzne powstają bardzo często w różnych obszarach, pojawiają się wszędzie: w sztuce, polityce, fizyce, ekonomii i biologii, a także oczywiście w psychologii, psychiatrii czy neuronauce. Większość naukowców jest obecnie tego świadoma. Doceniają oni fakt, że mogą wzbogacić swoją własną wiedzę poprzez rozpoznawanie wartości filozofii dla tego, czym się sami zajmują, możliwości, jakie się z tym wiążą. Moje własne doświadczenie potwierdziło to w dużym stopniu. Okazało się, że najbardziej otwarci na pomysły, które rozwinąłem z Kevinem i Evanem, w *Action in Perception* czy później z Susan Hurley, są czynni naukowcy. Uwielbiają je. Są podekscytowani możliwościami, jakie otwierają przed nimi pytania filozoficzne.

Myślę więc, że jest miejsce na współpracę – to oczywiście działa w obie strony. Nie byłbym w stanie napisać z Susan Hurley artykułów o synestezji i plastyczności neuronalnej – nie potrafilibyśmy nawet ich sformułować w ten sposób – gdybyśmy nie zagłębili się w nauce. Te teksty wyrosły z nauki.

To była pierwsza część mojej odpowiedzi. Rozważmy teraz Wasz punkt widzenia: czy istnieje jakaś filozoficzna misja, filozoficzne wezwanie, wykraczające poza pracę z naukami przyrodniczymi? Sądzę, że tak. Nie uważam, żeby zajęcie filozofów miało polegać wyłącznie na krytykowaniu nauki; myślę, że filozofia posiada radykalnie inne zadanie do wykonania niż nauki przyrodnicze. W pisanej właśnie przeze mnie książce rozwijam między innymi myśl, że misja filozofii jest podobna do misji sztuki. Sama filozofia jest właściwie praktyką estetyczną, a sztuka – praktyką filozoficzną; tzn. może, a nawet powinno tak być, i to w obu przypadkach. Sztuka i filozofia pozwalają nam osiągnąć pewien rodzaj – to może być niewłaściwe słowo, ale użyję go tutaj – *zrozumienia*. Zrozumienia tego, gdzie jesteśmy w relacji do naszego życia, naszych sposobów myślenia, wiedzy czy percepcji. To jest właśnie unikalną rolą zarówno filozofii, jak i sztuki. Doceniam więc ukryte w Waszym pytaniu

⁸ Noë, A., Thompson, E. 2004. Are there neural correlates of consciousness. *Journal of Consciousness studies*, 11(1): 3-28.

przypomnienie, że nie zawsze należy oczekiwać zgodnej współpracy od filozofii i nauk przyrodniczych.

Robert D. Rupert w swojej ostatniej pracy: *Cognitive Systems and the Extended Mind*⁹ krytykuje podkreślanie roli środowiska i pozaneuronalnej sfery ciała w ludzkim myśleniu. Domaga się uznania klasycznego kognitywistycznego stanowiska. Jaka jest Pana opinia na ten temat?

Przeczytałem tę książkę, zanim jeszcze została opublikowana. Nie jestem świeżo po lekturze, proszę zatem mnie poprawić, jeżeli coś przeinaczę. Moja podstawowa obawa co do poglądów Ruperta dotyczy tego, że trzymają się one zbyt blisko pewnego rodzaju funkcjonalizmu, zgodnie z którym możemy abstrakcyjnie scharakteryzować system poznawczy jako na przykład system przetwarzający dane, a następnie – w zgodzie z tym abstrakcyjnym modelem – decydować, co jest mniej lub bardziej istotowe dla niego i jego funkcjonowania. Okazuje się, że system poznawczy rozumiany jako tkwiący w organizmie wykazuje pewną podstawowość i fundamentalność, jeśli porówna się go z systemem poznawczym rozumianym jako rozszerzony i rozciągający się na środowisko. Można następnie mówić o tym, w jaki sposób użycie narzędzi charakteryzuje się wolniejszym czasem przetwarzania niż zadania [wykonywane] przez wewnętrznie realizowane struktury poznawcze. Jednym z najciekawszych dla mnie przypadków – zaczynam o tym ostatnio pisać – jest kwestia języka. Powiedziałem już o tym co nieco w *Out of our heads*. Czym jest język? Czy jest czymś wewnętrznym? Czy może zewnętrznym? Czy jest warunkiem użycia moich umiejętności, czy też może jest konstytuowany przez te umiejętności? A może jest częścią mechanizmu poznawczego albo warunków środowiskowych, które umożliwiają mi poznanie? Nie wierzę, żebyśmy potrafili wytyczyć tu ostre granice, ani że – raz wymierzone – będą obowiązywać na zawsze. Ludzie rozwijają technologie, które nieustannie manipulują granicą pomiędzy tym, co jest środowiskiem, a tym, co jest jaźnią. To się dzieje nieustannie, zawsze to robiliśmy, jest to częścią naszej biologicznej konstytucji. Rozważmy przykład architektury. Można myśleć o budynku jako o graniczeniu możliwych ruchów. w tej stworzonej przestrzeni mogę poruszać się tylko w pewien określony sposób: jeśli chcę iść na górę, muszę wejść po schodach, a jeśli chcę wejść po schodach, to muszę użyć mojego ciała w konkretny sposób. w pewnym więc sensie budynek mnie kontroluje. Jeżeli nie byłoby żadnego budynku, nie byłoby schodów, a zatem nie mógłbym po nich wejść, ani nawet nie miałbym takiej potrzeby. Budynek coś mi umożliwia i zarazem coś uniemożliwia. Jeśli chcemy zrozumieć życie, jakie prowadzę w konkretnym budynku (mieszkam w nim, pracuję czy tylko udaję się do gabinetu lekarskiego), jeśli chcemy zrozumieć, co jestem w stanie zrobić, jakie są moje możliwości – czy faktycznie odpowiedź, która nie rozpoznawałaby konstytutywnej roli budynku, architektury, czy środowiska, byłaby prawidłowa? Co ciekawe, środowisko takie zostało stworzone przez człowieka. Wskazuje

⁹ Rupert, R. D. 2009. *Cognitive Systems and the Extended Mind*. Oxford University Press.

to na pewną ważną cechą wspólną całemu światu zwierzęcemu. Żyjąc, zwierzęta zmieniają swoje otoczenie. Robimy bałagan, jemy, wydalamy, zmieniamy świat, w którym żyjemy – by robić rzeczy, które robimy, musimy zmieniać otoczenie, od którego zależy. Gdzie zatem przebiega granica pomiędzy środowiskiem a systemem poznawczym? Nie potrafimy jej dokładnie wyznaczyć, co więcej: nie powinniśmy nawet tego chcieć. Myślę, że argumenty Ruperta są dobre, z tym że bardzo ostrożne, reakcyjne i konserwatywne. Rupert odpowiada Chalmersowi i Clarkowi¹⁰, którzy uznają funkcjonalizm za oczywisty, przynajmniej w odniesieniu do większości aspektów poznania. Ich artykuł jest wspaniały, wszystko zostało już tam powiedziane. Naprawdę podziwiam ten tekst. Chalmers i Clark odpowiadają Rupertowi: to, co sprawia, że coś jest pamięcią opartą na przekonaniach, to określony sposób nabywania tego; dla mnie zaś to pewnego rodzaju możliwość szybkiego i gotowego dostępu do tego czegoś, dostępu umożliwiającego temu czemuś integrację w strumieniu mojego życia. Rupert podkreśla, że w gruncie rzeczy sztuczne systemy rzadko są zintegrowane w ten sposób – jest to, jeśli wolicie, kwestia empiryczna, nie zaś conceptualna – i nie należy mieć wątpliwości co do tego, że nasz związek z notebookiem we własnej kieszeni, z iPodem czy też z laską do chodzenia różni się od naszego związku z własną stopą, nogami, ręką czy mózgiem. Pytanie brzmi: czy jest to istotne conceptualnie? Sądzę, że Rupert nie dostarcza nam powodów, by tak myśleć.

Jaki ma Pan stosunek do enaktywistycznych teorii poznania społecznego i statusu interakcji społecznych w wyjaśnianiu poznania? McGann i De Jaegher¹¹ proponują na przykład, by badać poznanie społeczne jako pewnego rodzaju biegle opanowanie umiejętności społecznych – analogicznie do senso-motorycznej teorii percepcji zaproponowanej przez Kevina O'Regana i Pana.

Nie mam na to dobrej odpowiedzi, ponieważ nie znam tych koncepcji. Nie czytałem McGanna i De Jaegher, ale mogę powiedzieć, że ogólnie popieram taką propozycję. Pytanie, które sobie zadają, brzmi: *w jaki sposób ukazuje nam się świat?* – i odpowiadam na nie: *dostęp* do świata osiągamy; świat jawi nam się jako osiągalny. To, jak rzeczy się ukazują, w jaki sposób są dostępne, zależy w różny sposób od tego, co robimy, i co możemy robić. Jeśli mam w kieszeni pieniądze, to jedzenie z karty dań jest dla mnie dostępne. Jeśli pieniędzy nie mam, to jedzenie jest dla mnie niedostępne. Jeśli umiem czytać, znaczenie tekstu jest dla mnie dostępne, jeśli nie umiem – nie jest. Czy kiedy spojrzę na Ciebie – zrozumieć, co robisz? Sięgasz po filiżankę, widzę, jak bierzesz łyk wody, albo: sięgasz po filiżankę – robisz dokładnie taki sam ruch, a ja widzę, że ją odstawiasz. Umyłeś ją, jest czysta i wraca do szafki. Mam wycucie różnych rodzajów działania, widzę różnicę pomiędzy wzięciem łyka

¹⁰ Clark, A., Chalmers, D. 1998. The Extended Mind. *Analysis*, 58(1): 7-19.

¹¹ McGann, M., De Jaegher, H. 2009. Self-Other Contingencies: Enacting Social Perception. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(4): 417-437.

i odstawieniem filiżanki. Wiedza społeczna jest przypadkiem takiej właśnie wiedzy percepcyjnej. Moja propozycja wygląda więc następująco: z zasady zarówno osiągalność znaczenia tekstu, tylnej strony pomidora, jak i znaczenia Twoich gestów mogą być pojmowane w kategoriach *obecności jako dostępu*. Przytaknę zatem każdemu, kto próbuje rozszerzyć tego typu pomysły na badania dotyczące poznania społecznego.

W *Action in Perception* pisze Pan o dwóch rodzajach działania. Jednym jest działanie cielesne, związane z zależnościami sensomotorycznymi, drugim – coś w rodzaju działań myślowych. Oba są kluczowe dla treści doświadczenia. Gdzie by zatem ulokował Pan swoje własne stanowisko w debacie pomiędzy konceptualistycznymi i niekonceptualistycznymi poglądami na zawartość świadomych doświadczeń, włączając w to rolę działania myśli?

Dziękuję za to pytanie. Kiedy pisałem *Action in Perception*, byłem zdeklarowanym konceptualistą. Wierzyłem, że trzeba mieć wiedzę pojęciową, żeby posiadać doświadczenie. W książce tej, przede wszystkim w rozdziale szóstym, rozwinąłem propozycję, zgodnie z którą same pojęcia są... albo powiem to w ten sposób: zdolności sensomotoryczne są same w sobie pewnego rodzaju prymitywnymi pojęciami. Próbowałem więc rozwinąć niezbyt intelektualistyczną, deflacyjną koncepcję pojęć. Był to zatem konceptualistyczny sposób myślenia o doświadczeniu, ale zarazem umieszczający je całkowicie w zasięgu życia zwierzęcego, nie tylko ludzkiego. W mojej nowszej pracy – *Varieties of Presence* – chcę powiedzieć, że problem obecności świata, czy to w doświadczeniu, czy w myśli, jest problemem naszego dostępu do niego. Zgodnie z tym, różnica pomiędzy dostępem wzrokowym, czuciowym czy słuchowym, jest taka, jak różnica pomiędzy dostępem percepcyjnym a dostępem myślowym. Oznacza to, że myśl różni się od percepcji tak, jak różnią się między sobą modalności dostępu. Jest to rozwinięcie koncepcji zawartej już w *Action in Perception*, choć nie została tam ona przedstawiona w takiej właśnie postaci. Pojęcie jest więc po prostu umiejętnością zdobycia dostępu (czyli tym samym, co zdolność sensomotoryczna). Pojęcie jest narzędziem, czy raczej techniką, służącą do osiągnięcia dostępu. Koncepcja ta jest ważna między innymi dlatego, że pozwala nam dostrzec, że nie każde użycie pojęcia ma miejsce w zdaniu (*judgement*). Możesz myśleć, że kiedy widzę filiżankę, dzieje się rzecz następująca: widzę coś i kategoryzuję to jako filiżankę. Zgodnie jednak z moją teorią, widzieć filiżankę to być zdolnym uzyskać do niej dostęp. a żeby być zdolnym uzyskać dostęp do filiżanki, trzeba posiadać konkretne umiejętności, między innymi wiedzieć, czym filiżanka jest lub wiedzieć, jak ją podnieść. Dlatego też porównuję tutaj pojęcie do narzędzia umożliwiającego podnoszenie czegoś, a nie do etykiety czy metki, którą przypinamy do danej rzeczy. Przyjmując ten punkt widzenia, możemy nadal poczynić rozróżnienie na percepcję i myśl. Nie jest ono jednak wyraźne, ani teoretycznie fundamentalne, ponieważ każde działanie

myśli jest swego rodzaju zdobyciem dostępu do świata, a zatem w pewnym sensie rozszerzoną percepcją, a każdy akt percepcji jest intencjonalnym (*thoughtful*) zmaganiem się ze światem.

Czasami, kiedy w rozmowie pojawia się temat enaktywizmu, bardziej tradycyjnie nastawieni myśliciele reagują, mówiąc na przykład: „To samo powiedział już Arystoteles” albo: „Nie widzę żadnej różnicy między enaktywizmem a behawioryzmem”. Co by Pan odpowiedział na takie stwierdzenia?

To bardzo interesujące; ta sama rzecz przytrafiła się zawsze Wittgensteinowi. Mówiono: „Twoje poglądy to tak naprawdę czysty pragmatyzm, albo pozytywizm logiczny”. Jest to jedna z reakcji, jaką ludzie przejawiają wobec nowych poglądów: próba odniesienia ich do tych, które już znają; najprawdopodobniej reakcja całkiem zdrowa. Myślę, że w tym przypadku łączenie z behawioryzmem jest uzasadnione. Ned Block,¹² komentując *Sensomotoryczne ujęcie widzenia...*, napisał, że to nowa wersja behawioryzmu. Podkreślał przy tym, że doświadczenie może się różnić, nawet jeśli treść sensomotoryczna pozostaje taka sama. Później wprawdzie zdał sobie sprawę z tego, że popełnił błąd, niemniej jednak taka była jego pierwsza reakcja na to, co przeczytał. Muszę przyznać, że w pewnym sensie nasza koncepcja faktycznie jest behawiorystyczna. Trzeba jednak przede wszystkim wyjaśnić, co rozumiemy tutaj przez behawioryzm. Czy mamy na myśli logiczny behawioryzm, czy może teorie Gilbert'a Ryle'a? Może Hempla? a może ten rodzaj koncepcji, które rozwijało Koło Wiedeńskie? Albo to, w co wierzyli amerykańscy psychologowie eksperymentalni? Kiedy zadamy sobie to pytanie, od razu stanie się jasne, że nasze stanowisko nie przypomina wymienionych (najbliższe pokrewieństwo łączyłoby nas ewentualnie z Rylem), ponieważ za pewne uznajemy pojęcia wiedzy, umiejętności czy rozumienia. Dla mnie samo zachowanie nie jest praktyczną kategorią. Podobnie sam ruch. Interesuje mnie znaczenie w dziedzinie ruchu i działania, w eksploracji, w badaniu. Kryje się za tym myśl, że kiedy widzę – badam świat, robię użytek ze zrozumienia, jakie posiadam odnośnie tego, jak moje interakcje ze światem zmieniają moją z nim relację. Dlatego też nie chcę redukować bogatego królestwa świadomości wyłącznie do zachowania. Pokazuję, że tradycyjnie błędnie oddzielano ruch i działanie od naszego tak zwanego „życia wewnętrznego”, i że granica między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, nie powinna nas już interesować. w *Out of our heads* mówię więc: świadomość nie jest czymś, co się nam przydarza – jest czymś, co robimy. Nie mówię, że jest logiczną konstrukcją zachowania. Chcę powiedzieć, że wykonujemy, odgrywamy naszą świadomość i czynimy to w środowisku, w kontekście, z historią, z płynącą z doświadczenia wiedzą (*background knowledge*). To nie świadomość *ex nihilo*, to wykonywanie pewnych czynności, praktyk. Jedną z różnic między moją koncepcją a behawioryzmem jest więc taka, że nie jestem przywiązany do redukcji do zachowania. Nie próbuję redukować naszego świadomego życia do pozbawionego znaczenia

¹² Block, N. 2001. *Behavioral And Brain Sciences*, 24: 977-978.

zachowania. Interesujące jest pytanie, na ile zaproponowana przeze mnie koncepcja percepcji opiera się na apriorycznych przemyśleniach, na ile zaś jest empiryczna. Lubię myśleć, że jest empirycznie wiarygodna – możecie zaprojektować eksperymenty, by ją przetestować. Chciałbym też powiedzieć, że jest fenomenologicznie adekwatna. To właśnie tu w moich pracach pojawia się analiza pojęciowa. Jestem przekonany, że – zgodnie z pewnymi interpretacjami tego terminu – elementy aprioryczne są obecne w koncepcji, że nasze doświadczenie jest czymś, co robimy. Świat jest dla Ciebie dostępny, jest tam, możesz odwrócić głowę i przesunąć swoje ciało, sięgnąć i w ten sposób uzyskać dostęp do tego, co tam się znajduje. Kiedy mówię, że doświadczam całego wzrokowego obrazu, oznacza to, że mam teraz do niego dostęp, dzięki mojej umiejętnej i ucieleśnionej obecności w nim. O ile więc moje teorie są aprioryczne, o tyle uprawnione jest porównywanie ich do logicznego behawioryzmu, do tego rodzaju koncepcji, które tak dobrze wyartykułował Ryle.

Nie chcę tu przesadzić, ale uważam, że w behawioryzmie zawiera się sporo prawdy. Behawioryzm został zdezonizowany po poważnych atakach, przeprowadzonych zarówno na gruncie kognitywistyki, jak i poza nią, przy czym sposób, w jaki dokonano się to w tym pierwszym przypadku – przede wszystkim poprzez kognitywistyczną rewolucję, związaną między innymi z Naomem Chomskim – jest moim zdaniem równoznaczny z zastąpieniem jednej złej rzeczy inną złą rzeczą. Myślę, że dyskusje powinny trwać dalej. Pozwolę sobie powiedzieć to w ten sposób: odrzucam behawioryzm, odrzucam jego redukcjonizm. Uważam natomiast, że pewne zapomniane już intuicje niektórych myślicieli, takich jak np. Gilbert Ryle, powinny zostać przypomniane. w swojej pracy – u jej podłoża – pozostają zawsze w dialogicznej relacji z tą tradycją. Behawioryści nie zrozumieli, że nie można zredukować umysłu do zachowania. Nie da się też zredukować umysłu do mózgu. Umysł nie jest ani mózgiem, ani zachowaniem. w swoich książkach i artykułach próbowałem dać wyraz takiemu sposobowi myślenia, który oddaje sprawiedliwość faktowi, że pomimo, iż umysł nie jest zachowaniem, to jest z zachowaniem powiązany, i pomimo że nie jest mózgiem, to od mózgu zależy (podobnie zresztą jak i od reszty ciała i świata). O tym właśnie traktują moje prace.

Wracając do Arystotelesa... Wydaje mi się, że nie znam Arystotelesa na tyle, żeby ocenić, czy prawdą jest, że powiedział to wszystko przed nami, pomnę więc to pytanie. z pewnością nie czułbym się zawstydzony, gdyby ktoś powiedział mi, że tak w rzeczywistości było. Arystoteles jest bez wątpienia istotnym źródłem dla takich koncepcji jak moje. Był tym filozofem, który rozpoznał kategorię umiejętności, zdolności praktycznych – ten rodzaj inteligencji przedstawił w opisie biegłego opanowania *techné*, a także w pojęciu osiągania doskonałości w połączeniu z wiedzą praktyczną. To ważny punkt odniesienia w mojej pracy.

Realizujemy projekt popularyzacji nowej filozofii zakorzenionej w kontekście interdyscyplinarnym – głównie enaktywizmu, który jest nowym sposobem mówienia o problemach filozoficznych, jak i naukowych. Projekt nazywa się *Enaktywne Jam Session*, ponieważ chcemy przybliżyć nasze pomysły odwołując się do wszystkim dobrze znanych zjawisk, takich jak na przykład właśnie muzyka. Czy uważa Pan to za karkołomne przedsięwzięcie?

To bardzo sugestywny pomysł. Nie posiadam niestety odpowiedniej wiedzy na temat Waszego projektu, dlatego nie mogę skomentować tego szczegółowo. Przyznam się natomiast, że w ciągu ostatnich dwóch lat zacząłem bezpośrednio współpracować z artystami. Prawdę mówiąc, w zeszłym miesiącu – jestem pewien, że to Was zaszkodzi – zagrałem we Frankfurckim teatrze w przedstawieniu, którego byłem również współautorem. To był mój teatralny debiut, zdecydowałem się na niego w przekonaniu, że praca artysty jest pracą filozoficzną, i że z kolei moja praca posiada również – przynajmniej potencjalną – wartość artystyczną. Występowałem więc z tancerzem w przedstawieniu, które nazwaliśmy: *What we know the best*. Planuję rozwijać to przedsięwzięcie. Współpracuję też stale z niemieckim zespołem tanecznym. Gramy i próbujemy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób choreografia może być praktyką filozoficzną, jaki może mieć wkład w rozwój wiedzy naukowej, jak może wpływać na naukę, filozofię i kognitywistykę. Co ciekawe, zauważyłem, że temat ten spotyka się z gorącym zainteresowaniem, zarówno w świecie artystycznym, jak i w szerszych kręgach opinii publicznej. Ostatnio prowadziłem w Niemczech warsztaty z tancerką Nicole Pesl. Uczestnikami byli zarówno teoretycy, jak i artyści. We *Frankfurter Allgemeine Zeitung* opublikowano przychylny artykuł poświęcony temu wydarzeniu. Najbardziej intrygujący okazał się pomysł, że filozof może się nauczyć czegoś od tancerza, a tancerz od filozofa. Wspominaliście o muzyce improwizowanej. Muzyka jest dla mnie najcięższym, najtrudniejszym przypadkiem, ponieważ jej język – jeśli w ogóle można tu mówić o języku – jest tak bardzo abstrakcyjny. Jestem natomiast przekonany, że muzyka stwarza warunki do działania, i z tego względu mogłaby być również filozoficzną oprawą aktywności. Podsumowując: bardzo wspieram Wasz pomysł i chciałbym dowiedzieć się czegoś więcej o Waszym *jam session*.

Dziękujemy za rozmowę!

Bibliografia:

Block, N. 2001. *Behavioral And Brain Sciences*, 24: 977-978.

Clark, A., Chalmers, D. 1998. The Extended Mind. *Analysis*, 58(1): 7-19.

Clark, A., Toribio, J. 2001. Sensorimotor Chauvinism? *Behavioral And Brain Sciences*, 24: 979-980.

Dennett, D. C. 2001. Surprise, surprise. *Behavioral and Brain Sciences*, 24: 982.

- McGann, M., De Jaegher, H. 2009. Self-Other Contingencies: Enacting Social Perception. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(4): 417-437.
- Noë, A. 2005. *Action in perception*. Cambridge: The MIT Press.
- Noë, A., red. 2002. *Is the visual world a grand illusion?* Thorverton: Imprint Academic.
- Noë, A. 2010. *Out of our heads*. Nowy Jork: Hill and Wang.
- Noë, A. 2011 (wkrótce). *Varieties of presence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Noë, A., Thompson, E. 2004. Are there neural correlates of consciousness. *Journal of Consciousness studies*, 11(1): 3-28.
- O'Regan, J. K., Noë, A. 2001. a sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24: 939-1031. Wydanie polskie: 2008. Sensomotoryczne ujęcie widzenia i świadomości wzrokowej: 138-236. Red. Klawiter, A. *Formy aktywności umysłu: ujęcia kognitywistyczne*. T. 1. *Emocje, percepcja, świadomość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rupert, R. D. 2009. *Cognitive Systems and the Extended Mind*. Oxford University Press.