WYWADY UCIEKIŃSKIE

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

Jak wiele ciał można znaleźć w jednym umyśle… i inne historie.

Wywiad z Frederique de Vignemont[1]

Przemysław Nowakowski, Paweł Gładziejewski i Witold Wachowski

[1] Instytut Jean-Nicod (CNRS - EHESS - ENS), Paris, France *frederique.de.vignemont[]ens.fr*
Zrealizowano: lipiec 2012; opublikowano online 31 grudnia 2012.

KSIĄŻKA

Wiemy, że właśnie kończy Pani pracę nad monografią, rozpocznijmy więc może od pytania: dlaczego *Mind the Body*?

Podczas gdy coraz więcej osób – w ramach rozszerzającego się programu badawczego ucieleśnionego poznania – używa w każdy możliwy sposób pojęcia ucieleśnienia, samo ciało pozostaje przedmiotem rzadko badanym jawnie. Podejście ucieleśnione przyjmuje powrót umysłu do ciała. W tej książce moim głównym dążeniem jest powrót ciała do umysłu. Jej celem jest rozwinięcie naturalistycznego ujęcia cielesnej samoświadomości i znajdujących się u jej podstaw reprezentacji ciała. [Rozwinięcie], które łączy analizy filozoficzne z aktualnymi, eksperymentalnymi wynikami z neurokognitywistyki, neuropsychologii i psychiatrii.

Kontynuując temat nowej książki: centrum Pani zainteresowań to świadomość ciała (*body awareness*) oraz poznanie innych. Czy monografia przyniesie syntezę tych dwóch dziedzin (np. kontynuację wspólnej pracy z Alvinem Goldmanem)?

Większość tej książki poświęcona jest samoświadomości, a bardziej szczegółowo: poczuciu własności ciała (to znaczy świadomości ciała jako swojego własnego). By tego dokonać, muszę wyróżnić reprezentacje ciała, które są właściwe Ja [*self-specyfic*], aby umożliwiały ugruntowanie własności ciała. Jednak aktualne świadectwa z literatury dotyczącej mechanizmów lustrzanych, a także lustrzano-dotykowej synestezji wydają się wskazywać na to, że przynajmniej niektóre reprezentacje ciała są podzielane pomiędzy Ja i innych. Dlatego w 5 rozdziale *Mind the Body* analizuję, w jakim zakresie reprezentacje ciała mogą być podzielane, oraz implikacje tego podzielania dla teorii własności, której bronię.

Choć jak wspominaliśmy, Pani badania koncentrują się wokół dwóch zagadnień, to czy jednak jest coś jeszcze, jakiś dotąd nie podjęty temat, który Panią nurtuje i którym planuje się Pani zająć?

Jestem coraz bardziej zainteresowana szerokim zakresem wrażeń cielesnych wykraczających poza dotyk i propriocepcję, w szczególności – bólem i interocepcją. Wrażenia cielesne były w literaturze filozoficznej eksplorowane jako paradygmatyczne przykłady *qualiów*, a pomijano przy tym ich specyficzność. Nadal są rzadko, jeśli w ogóle, badane dla nich samych. Niewiele wiadomo na temat tego, jak te wrażenia pasują do architektury umysłu. Wszystkie cechuje odporność na analizowanie zarówno jako stanów percepcyjnych, jak i afektywnych. Różnorodność wrażeń cielesnych jest tak duża, że wydają się tworzyć „kategorialnego mieszańca”. Co powoduje, że taką rozmaitość doświadczeń kwalifikujemy jako wrażenia cielesne? Co mają wspólnego? Czy można przedstawić jednolite ujęcie wrażeń cielesnych pomimo ich odmienności? Chciałabym w przyszłości popracować nad tymi pytaniami, kiedy książka będzie już gotowa.

CIAŁO

Ciało, a właściwie świadomość ciała i cielesna samowiedza często pojawiają się u Pani w duchu prac Evansa; równie często pojawiają się też odwołania do Fregego. Skąd zainteresowanie tymi autorami? Zostając przy tym drugim: czy sądzi Pani, że kategorie obecne w badaniach Fregego mogą być owocnie stosowane do badań nad poczuciem własności czy reprezentacjami ciała?

Można powiedzieć, że filozoficznie wychowywałam się razem z Evansem. Instytut Jeana-Nicoda, gdzie robiłam doktorat, znajduje się pod silnym wpływem tradycji fregowskiej i Evansa. Byłam zaskoczona, kiedy pierwszy raz odwiedziłam inny wydział filozofii w Stanach, że Evans nie był tam kluczowym odniesieniem. Jest wiele aspektów teorii Evansa, które doceniam. Na przykład jego artykuł o problemie Molyneux'a jest najlepszym, jaki czytałam na ten temat. Innym przykładem jest to jak traktuje on pojęcie odporności na błędną identyfikację. To on jako pierwszy docenił istotność sposobów zdobywania informacji o sobie, a w szczególności zmysły cielesne.

We wspomnianych wyżej badaniach pojawiają się odniesienia do propozycji Gibsona. Co sądzi Pani o jego koncepcji ręki jaki subiektywnego przedmiotu?

Gibson jest oczywiście bardzo ważny, kiedy ktoś chce pracować nad takimi tematami jak Ja, działanie i ciało. Jednak wolę unikać takich sloganów jak “subiektywny przedmiot”, ponieważ można w nim upchnąć w wszystko i zarazem nic. Jestem przekonana, że ręka ma specjalny status w porównaniu z innymi częściami ciała: zazwyczaj widzimy własne ręce, wykonujemy nimi większość naszych działań, a ich wrażliwość dotykowa jest bardzo wysoka. Są więc szczególnie interesujące. Jednak problematyczne jest to, że większość eksperymentów dotyczących świadomości ciała bada jedynie

reprezentacje ręki, a nie jest oczywiste, że możemy zawsze uogólniać wyniki [badań] dotyczących ręki na inne części ciała, nie mówiąc już o całym ciele.

W swoich pracach stara się Pani zachować i bronić podziału na schemat i obraz ciała – choć formułując bardziej funkcjonalną (niż np. Gallagher) ich definicję. Czy tylko względy ekonomiczne stoją za odrzuceniem przez Panią trójpodziału (czyli razem ze strukturalną reprezentacją ciała) w kontekście reprezentacji ciała? Z innej strony: może planuje Pani (lub pracuje nad) kontynuację badań z pracy „The weight of representing the body", które były pewną alternatywą dla obecnych w literaturze podziałów?

Im więcej pracuję nad pojęciami schematu i obrazu ciała, tym mniejszą mam chęć trzymać się tej terminologii. Jest za dużo pomieszania, a za mało dowodów wokół tej dystynkcji. Jednak nie sądzę, aby trójpodział wystarczył do ujęcia złożoności tej dziedziny. Aktualnie dokonuję dwóch ortogonalnych dystynkcji na – jak je nazywam – „zimne" i „gorące" oraz długo- i krótkoterminowe reprezentacje ciała. Druga dystynkcja jest dość standardowa i pochodzi od O'Shaughnessy'ego. Do pierwszej reprezentacji dystynkcji wykorzystuję koncepcję reprezentacji pushmipulliu Ruth Millikan. Zimne reprezentacje ciała są czysto deskryptywne. Reprezentują one różne typy cielesnych własności – takich, jakie mogą być doświadczane w świadomości cielesnej. Gorące reprezentacje ciała są zarówno deskryptywne, jak i dyrektywne. Posiadają one dwa kierunki dopasowania: od świata do umysłu i od umysłu do świata. Reprezentują one cielesne afordancje dla działania. Teraz ktoś może zapytać, jak wiele zimnych i gorących reprezentacji ciała istnieje, ale sądzę, że ujęcie bayesowskie powoduje, że pytanie to jest pozbawione znaczenia.

Czasami w Pani pracach pojawia się idea *body space*; może to pojęcie byłoby bardziej satysfakcjonujące niż wcześniejsze dystynkcje. Szczególnie pamiętając o tym, jak ważną rolę odgrywała przestrzeń na przykład w filozofii Kanta (oczywiście przy zachowaniu świadomości różnic).

Rozpoczynając od intuicji, że ciało, w którym odczuwam wrażenia cielesne, jest ciałem, którego doświadczam jako mojego, analizuję w tej książce, jak umysł tworzy reprezentacje cielesnej przestrzeni: teoria ucieleśnienia wymaga teorii przestrzennych askrypcji doświadczeń cielesnych. Jednak przestrzenne askrypcje doświadczeń cielesnych przedstawiają zagadkowe własności, które wydają się nie pasować do tego, co wiemy o przestrzenności. To prowadzi do kwestionowania opinii, że same cielesne wrażenia są wewnętrznie przestrzenne, jak to było sugerowane przez teorię lokalnych znaków w XIX wieku. Jeśli to prawda, wówczas można oczekiwać doświadczania „unoszących się" doświadczeń i exosomestezji, to znaczy wrażeń doświadczanych poza odczuwanymi granicami własnego ciała. Ale czegoś takiego nie ma (bardziej szczegółowe informacje znajdziemy w tekście „The mark of touch", napisanym wspólnie z Olivierem Massinem jako rozdział *Oxford Handbook of philosophy of perception*. Krytykuję również sensomotoryczne ujęcie doświadczeń cielesnych, pokazując dylemat,

przed jakim ono stoi. Jak argumentuję w moim artykule „Mosquito…”, jeśli podejście enaktywne ujmowane jest w terminach przestrzennej wiedzy *jak* (jak sięgnąć i ruszać częścią ciała, która jest dotykana), to jest fałszywe, ponieważ przestrzenna wiedza *jak* jest odróżnialna od doświadczeń cielesnych. Jeśli podejście enaktywistyczne nie jest ujmowane w terminach przestrzennej wiedzy *jak*, to niejasne jest, jakiego rodzaju sensomotoryczne oczekiwania mogą dostarczyć treść przestrzenną– wszelkiego rodzaju – doświadczeniom dotykowym, włączając w to chwilowy pasywny dotyk. To, czego ja bronię, nazywam teorią mapy ciała (O'Shaughnessy 1980). W moim ujęciu informacja somatosensoryczna nie wystarcza do ujęcia przestrzennej treści cielesnych doświadczeń. Musi być ona ustrukturyzowana przez coś, co nazywam mapą ciała, to znaczy reprezentację przestrzennej konfiguracji ciała. Ponadto argumentuję za tym, że mapa ciała jest multimodalna, że jest dynamiczna, i że może być czysto deskryptywna, a także zarówno deskryptywna, jak i dyrektywna.

zdjęcie pochodzi z archiwum F. de Vignemont

Niewiele uwagi poświęca Pani idei przedrefleksyjności świadomości ciała. Pytając w duchu jednej z prac Adriana Alsmitha: czy sądzi Pani, że istnieje coś takiego jak świadomość przedrefleksyjna? Czy jest czymś więcej niż świadomością marginalną (odwołując się już do Pani pracy)?

Myślę, że to może być bardziej kwestia terminologiczna niż prawdziwy spór. Pojęcie świadomości przedrefleksyjnej pochodzi z tradycji fenomenologicznej. Jednak nie jest dla mnie jasne, co rzeczywiście znaczy „przedrefleksyjne”, i dlatego unikam go. Czy jest to jedynie kwestia uwagi lub introspekcji? Ale wtedy zgodzę się z tym, że nie

zwracamy uwagi na większość naszych cielesnych doświadczeń. Czy też jest to kwestia konceptualizacji? Ale tu się zgodzę, że doświadczenia cielesne mają treść niepojęciową. Czy też to coś jeszcze innego, ale w takim razie co?

Kończąc temat ciała: z badań nad iluzją gumowej reki wydaje się wyłaniać dość przewrotny obraz naszego ucieleśnienia, wydaje się bowiem, że to właśnie wzrok gra kluczową rolę w naszym poczuciu bycia cielesnymi, szczególnie w kontekście opublikowanych niedawno wyników badań wykazujących brak RHI u niewidomych? Co Pani o tym sądzi?

Byłam naprawdę bardzo szczęśliwa, kiedy dowiedziałem się o tych ostatnich badaniach Ehrssona z niewidomymi. Nieczęsto jest tak, że dane eksperymentalne potwierdzają twoje teorie... Jestem silnie przekonana, że wzrok odgrywa istotną rolę w cielesnej świadomości. Jest to powszechnie akceptowane w kontekście działania, więc czemu nie dla również w kontekście ciała? Zbyt długo filozofowie akcentowali wagę propriocepcji. Jednak aktualna literatura dotycząca interakcji wielozmysłowych pokazuje, że doświadczenia cielesne nie są oparte wyłącznie na informacji somatosensorycznej. Są one raczej multimodalne, nawet konstytutywnie, jak tego bronię w artykule, który aktualnie wysłałam do recenzji. Argumentuję, że niewidomi doświadczają swoich ciał inaczej niż ludzie widzący, jak to doskonale zilustrowały wyżej wspomniane badania. Nie widzę powodu, z którego rodzi to trudności dla problemu własności. Faktycznie w rozdziale zbiorowego tomu o odporności na błędną identyfikację pod redakcją Recanti'ego i Prossnera argumentuję, że wzrok może być podstawą dla sądów cielesnych, które są w niektórych okolicznościach odporne na [*ten*] błąd, a nawet jeśli nie są, to nie multimodalność jest przeszkodą dla ich odporności.

Czy mogłaby Pani skomentować poniższą opinię?

> ***Niedawno w czasopiśmie Trends in Cognitive Sciences de Vignemont opublikowała wspólnie z Alvinem Goldmanem artykuł na temat ucieleśnionych ujęć poznania społecznego. To, co nazwali ucieleśnieniem, obejmuje wszystko inne, tylko nie ucieleśnienie. (...) Postawione przez nich pytanie sprowadza się zatem do tego: w jaki sposób – z pominięciem mózgu i danego otoczenia (łącznie ze środowiskiem społecznym) – ciało niezdolne do postrzegania zachowania cielesnego innych odkrywa ich stany mentalne? Odpowiedź, której udzielili – i którą uznali za najlepszą (lub „najbardziej obiecującą") propozycję dla podejścia ucieleśnionego – brzmi paradoksalnie: poznanie społeczne zależy od obecnych w mózgu reprezentacji ciał. Paradoksalnie, ponieważ uznali odwoływanie się do mózgu za wykluczone w prawdziwie ucieleśnionym podejściu. W rezultacie: tym, co uznali za najlepszą propozycję dla podejścia ucieleśnionego, jest podejście, które wyklucza wszelki udział ciała. Oczywiście, jeżeli uważamy to za podejście ucieleśnione, to mamy problem*** **[Gallagher 2011].**

Większość dowodów za tak zwanym ucieleśnionym podejściem do poznania społecznego pochodzi z odkrycia systemów lustrzanych, a nikt nie może zaprzeczyć, że systemy te znajdują się w mózgu. Zatem można by powiedzieć, że Gallese i wszyscy inni mylą się, kiedy uwagę sięgają po te wyniki, broniąc ujęcia ucieleśnionego. Poza tym można próbować określić właściwości tej specyficznej aktywności mózgu w porównaniu z innymi procesami mózgowymi. To właśnie zaproponowaliśmy razem z Alvinem, proponując pojęcie cielesnego kodu czy też formatu. Interesujące, że Gallese i Sinigaglia przejęli to pojęcie w ich własnym artykule z TICS. Można w takim razie powiedzieć, że wcale nie bronią ucieleśnionego podejścia do poznania społecznego. Ale jeśli nie oni, to kto?

INNE UMYSŁY

Drugim – istotnym – tematem w Pani pracach są inne umysły. Choć nie precyzuje Pani specjalnie tego w taki sposób: jeżeli można uznać Pani prace za koncepcję ucieleśnionego poznania, to czy stanowiłoby ono ucieleśnione poznanie innych umysłów?

Jestem zainteresowana ucieleśnionym poznaniem, ale nie nazwałabym siebie teoretykiem ucieleśnienia. Przykładowo: moje ujęcie empatii nie jest prawdziwie ucieleśnione. Z Tanią Singer i z Pierrem Jacobem podkreślamy istotność oceny poznawczej, co pokazało wieloczynnikowe modulowanie aktywnością sieci bólu; niektóre z nich są wysokopoziomowe. Ponadto istnieją rozmaite pytania dotyczące poznania społecznego, które mnie interesują, a które wykraczają poza odkrycie neuronów lustrzanych. Na przykład napisałam niedawno artykuł z Hugo Mercierem o egocentrycznych i altercentrycznych odchyleniach i ich konsekwencji dla ujęcia symulacyjnego. Aktualne dowody od Kovacs i Samson wskazują, że możemy być pod wpływem naszych przekonań o tym, o czym przekonani są inni, chociaż jest to bezcelowe czy nawet szkodliwe. Ponieważ odchylenie egocentryczne jest traktowane jako dowód wspierający ujęcie symulacyjne – analizujemy, czy odchylenie altercentryczne jest kontrargumentem przeciwko ujęciu symulacyjnemu.

Z drugiej strony wielokrotnie wskazuje się na społeczną naturę samych reprezentacji ciała (tradycja sięgająca co najmniej do prac Marcela Maussa). Czy uważa Pani, że da się wyjaśnić wiedzę o własnym ciele bez odwoływania się do czynników społecznych?

Czy Robinson Crusoe mógł się poruszać? Oczywiście tak. By to robić, potrzebował wiedzy o własnym ciele. Ktoś może powiedzieć, że spędził on całe swoje dzieciństwo otoczony ludźmi. Może więc inni ludzie byliby ważni dla nabywania reprezentacji ciała. Jednak – ponownie – kiedy spojrzymy na zwierzęta, które nie są społeczne, to nie będzie zbyt kontrowersyjnym twierdzenie, że mają one rodzaj reprezentacji własnego ciała, którego używają do działania. Społeczne czynniki mogą wpływać na wiedzę o ciele, jednak nie sądzę, że konstytuują jej konieczny warunek. Bardziej interesujące

jest to, czy inni są konieczni dla poczucia własności. Innymi słowy: jeśli nie jesteś świadomy tego, że są inne ciała, to czy będziesz odczuwał swoje ciało jako własne?

Choć do koncepcji enaktywistycznych jeszcze wrócimy – to jakie jest Pani zdanie o enaktywistycznych, bezpośrednich koncepcjach poznania innych umysłów?

Jeśli macie na myśli teorię bezpośredniej percepcji, której broni Zahavi, to mam kłopoty ze zrozumieniem jej zarówno z pojęciowych, jak i empirycznych powodów przesłanek. Wydaje się czasami, że popada on w behawioryzm, tak jakby stany mentalne opierały się wyłącznie na obserwowalnych zachowaniach społecznych, które mogą być postrzegane. Trudno to również połączyć z dowodami modulacji w empatii, która pokazuje, że nie ma tam nic bezpośredniego. A jeśli przez bezpośrednie, określają oni wyłącznie brak świadomego wnioskowania, to trudno zauważyć, czym ich poglądy różnią się od innych teorii. Rzecznicy teorii teorii i teorii symulacji nigdy nie zakładali, że procesy czytania umysłów są świadome.

Dyskusja na temat mechanizmów stojących u podstaw czytania umysłu przez długi czas wyznaczana była przez rozróżnienie: teoria teorii – teoria symulacji. Obecnie niektórzy badacze uważają, że obie te teorie należy porzucić jako przestarzałe i poszukać zupełnie nowych koncepcji wyjaśniających zdolność do przypisywania innym stanów umysłowych. Czy uważa Pani, że teoria teorii lub teoria symulacji (bądź jakieś połączenie elementów ich obu) pozostaje dziś aktualnym i atrakcyjnym (nawet jeśli niekompletnym) wyjaśnieniem czytania umysłu? Jeśli tak, to która z tych teorii jest Pani bliższa? Jeśli nie, to jakie dalsze perspektywy teoretyczne widzi Pani odnośnie do wyjaśniania czytania umysłu?

To prawda, że zaproponowano kilka ujęć hybrydowych. Jak argumentował Goldman (2006), symulacja i teoretyzowanie nie muszą być w sporze. Raczej mogą współpracować (jeśli, przykładowo, teoria jest wykorzystywana do wyróżniania udawanych wejść). Ponadto pewne realizacje czytania umysłów mogą być wyłącznie rezultatem symulacji, natomiast inne – wyłącznie rezultatem teoretyzowania. Razem z nowymi ujęciami hybrydowymi wyłania się coś, co można nazwać hipotezą wielu dróg, [ponieważ] w tym ujęciu istnieje więcej niż jedna droga do czytania umysłu. Hipoteza wielu dróg może uwzględnienia ostatnich wyników zarówno neuronauk – np. odkrycia systemów lustrzanych – jak i psychologii rozwojowej – np. nowe wersje niejawnego czytania umysłów, na które test pomyślnie przechodzoą już trzynastomiesięczne niemowlęta. Hipotezę wielu dróg można odrzucić na różne sposoby, takie jak: niskopoziomowa i wysokopoziomowa symulacja (Goldman 2006), niejawne i jawne czytanie umysłów (Frith i Frith 2008), minimalne i pełne teorie umysłu (Apperly i Butterfill 2012), system 1 i system 2 (Evans 2008) i tak dalej. Lecz te dystynkcje dostarczają wielu pytań? W szczególności: jakie wymiary powinniśmy wydzielić w procesach czytania umysłu? Ich automatyzmu? Ich dostępności dla świadomości? Ich wydajności? Ich elastyczności? Aparatury pojęciowej, której wymagają? Czy typów stanów mentalnych, które są ich celem?

Pierre Jacob – filozof, z którym Pani współpracuje – przed paroma laty postawił hipotezę, że tak zwane systemy lustrzane czy też podzielane reprezentacje emocji i doznań somatosensorycznych stanowią *de facto* nośniki pojęciowych reprezentacji określonych stanów mentalnych (takich jak ból czy obrzydzenie). W takiej perspektywie reprezentacje (w tym reprezentacje ciała) stojące u podstaw doświadczenia określonych emocji służyłyby jednocześnie jako podstawa dla konceptualnego przetwarzania tych stanów. Propozycja ta wydaje się bliska neoempirystycznym podejściom do kwestii kodowania pojęć w mózgu. Co sądzi Pani o takim pomyśle? Czy widzi Pani dla niego jakieś empiryczne podstawy? Czy jest to Pani zdaniem potencjalnie owocny pomysł na to, jak „ucieleśnić" poznanie społeczne? Czy neoempirystyczne podejście do pojęć jako takich (niekoniecznie mentalnych) jest Pani w ogóle bliskie?

Pierre Jacob był promotorem mojej pracy magisterskiej i rozprawy doktorskiej, więc odbyliśmy wiele dyskusji dotyczących systemów lustrzanych. Sądzę, że wykonał wspaniałą robotę, zwracając się do neuronaukowców, by byli bardziej ostrożni w używaniu pojęcia odzwierciedlania [*mirroring*]. Zgodnie z Evansowską zasadą ogólności: opanowałam pojęcie „chwyta”, jeśli jestem zdolna użyć go do reprezentowania zarówno tego, że ja sama chwytam orzech / szklankę wody, jak i do tego, że że Jan chwyta orzech / szklankę wody (x chwyta y). Taka definicja pojęć spełnia wymagania systemów lustrzanych. I rzeczywiście, jak zostało powiedziane, systemy lustrzane kodują „słownik motoryczny” podzielany pomiędzy Ja i innymi (Rizzolatti i inni 1988). Jednak nie powinniśmy również pomijać specyfiki systemów lustrzanych, to znaczy faktu, że są one reprezentacjami pragmatycznymi, pożyczając to pojęcie od Jeanneroda. Reprezentują działanie z pierwszoosobowego punktu widzenia sprawcy w interakcji ze światem. Jest to dobrze zilustrowane przez badania Calvo-Merino i współpracowników (2006) nad tancerzami baletu: tancerze są wzrokowo zaznajomieni ze wszystkimi wzrokowo prezentowanymi ruchami, natomiast – jedynie z ruchami właściwymi dla własnej płci. Aktywność lustrzaną wykryto jedynie w tym drugim przypadku. Chciałabym również dodać, że razem z Pierrem Jacobem zgadzamy się co do tego, że zaliczanie podzielanej aktywności mózgu w dziedzinach emocji i wrażeń cielesnych do odzwierciedlania jest mylące. Przykładowo: we wspólnym artykule o empatii w przypadku bólu bronimy ujęcia, że podzielaną aktywność mózgu w sieciach bólu powinno siępojmować w terminach wzmocnionej wyobraźni.

INTERDYSCYPLINARNOŚĆ

Bardzo interesuje nas (głównie jako filozofów), jak udaje się Pani łączyć prace filozoficzne z czysto eksperymentalnymi? Czy jest to trudne, czy raczej naturalne zadanie? Jak widzi Pani rolę filozofa w pracach doświadczalnych?

Łączenie różnych podejść nigdy nie jest łatwe, a szczególnie trudno jest znaleźć odpowiednią równowagę pomiędzy dyskusjami teoretycznymi a wynikami eksperymentalnymi. W szczególności jednym z niebezpieczeństw jest wiara w to, że dane empi-

ryczne dostarczą odpowiedzi na wszystkie problemy filozoficzne. Dane empiryczne dostarczają jedynie częściowych czy też pośrednich odpowiedzi na pytania lepiej wyrażone w kontekście filozoficznym. Filozoficzne teorie i narzędzia pojęciowe są więc potrzebne do przejrzystych interpretacji i systematyzacji danych empirycznych. Innym niebezpieczeństwem jest wybiórcze wykorzystywanie świadectw empirycznych: kiedy dobieramy sobie te potwierdzające ujęcie, którego chcemy bronić, a pomijamy wyniki, które już tak dobrze nie pasują. Na przykład w ostatnich latach badania w naukach kognitywnych przyniosły szeroki wachlarz ekscytujących odkryć i prowokacyjnych hipotez dotyczących cielesnej świadomości. Jedynie wtedy, gdy ktoś poświęci czas na systematyczne studiowanie bardzo bogatej i złożonej, aktualnej, empirycznej literatury, to będzie w stanie zaoferować pełną, treściwą teorię cielesnej świadomości. Miałam szczęście, że zostałam przeszkolona zarówno w filozofii, jak i kognitywistyce. W szczególności wiele się nauczyłam w trakcie mojego „post-doca" u profesora Patricka Haggarda, kiedy to faktycznie projektowałam i prowadziłam eksperymenty. Od tego czasu byłam w stanie współpracować z kilkoma psychologami, a moja rola ograniczała się do projektowania eksperymentów i dyskutowania wyników. Myślę, że filozofowie mogą być przydatni na obu etapach. Sądzę, jednak, że nawet bez bezpośredniej współpracy z psychologami interakcja pomiędzy perspektywą eksperymentalną a filozoficzną jest istotna. Konfrontacja z empirycznymi odkryciami może rzucić nowe światło na dawne problemy pojęciowe, doskonalić nowe ramy pojęciowe i rozwiązać szereg nowych zagadek wskazanych przez kognitywistykę.

Współpracowała Pani z wieloma czołowymi badaczami, tak naukowcami (Marc Jeannerod, Uta Frith, Patrick Haggard, Tania Singer), jak i filozofami (Pierre Jacob, Alvin Goldman). Która współpraca zapadła Pani szczególnie w pamięć?

To zawiła kwestia. Miałam wiele szczęścia w mojej karierze badawczej, że mogłam spotkać wspaniałych ludzi zarówno na płaszczyźnie profesjonalnej, jak i osobistej. Obecnie również mam możliwość współpracować z ogromną przyjemnością z Alessandro Farnè, Marjolein Kammers, Adrianem Alsmithem, Olivierem Massinem i Hugo Mercierem. Wiele się nauczyłam od wszystkich, z którymi pracowałam. Ale bardziej niż współpracownikami są oni moimi przyjaciółmi, z którymi łączy mnie dużo więcej niż tylko artykuły.

Czy nie czuje się Pani, łącząc prace filozoficzne z eksperymentalnymi, że „mieszka na ziemi niczyjej"? Pomiędzy nauką a filozofią?

...lub, w co wierzę, na ziemi dla wszystkich, gdzie możemy się razem spotkać i dyskutować.

Domykając temat Pani zajmowania się interdyscyplinarnością w praktyce: czy ma Pani teoretyczną wizję tego, na czym polega owa interdyscyplinarność?

W każdej mojej pracy bronię naturalistycznego ujęcia umysłu. Z definicji wymaga to interdyscyplinarności. Nie wierzę, że można osiągnąć prawdziwe zrozumienie umysłu bez brania pod uwagę wyników dostarczanych przez kognitywistykę. Moja praca stanowi efekt zetknięcia się ujęcia oddolnego, opartego na analizie dowodów empirycznych, i odgórnego, opartego na analizach pojęciowych. Te dwa ujęcia są komplementarne i jednakowo konieczne.

ENAKTYWIZM

Wydaje się, że enaktywizm w toku swojego rozwoju różnicował się, a nie precyzował. Można go potraktować jako pewną ramę konceptualizowania czy też platformę badawczą, pozwalającą uzgadniać rozbieżne ujęcia. Jak odpowiedziałaby Pani na zarzut, że w skądinąd świetnym „A mosquito bite…” nieco Panispreparowała stanowisko enaktywizmu, z którym polemizuje? Zdaniem jednych: rozprawiła się Pani (lub rozprawia) z enaktywistycznym ujęciem doświadczeń cielesnych; zdaniem innych: pomaga je precyzować.

Może jest tak dlatego, że podzielam enaktywistyczną intuicję, że działanie musi grać jakąś rolę w samoświadomości, że czuję się tak sfrustrowana, kiedy nie mogę jasno wyartykułować tego, jaka jest ta rola. Bardzo trudno jest krytykować ujęcie enaktywistyczne, ponieważ jego zwolennicy zawsze mogą powiedzieć, że to nie jest dokładnie to, co mieli na myśli. Ale zaprezentowałam swój artykuł („Mosquito”) przed Alvą Noë i Kevinem O'Reganem, a oni poważnie potraktowali istotne obiekcje, które przedstawiłam. To początek. Ponadto niedawno razem z Adrianem Alsmithem opublikowaliśmy specjalny numer o ucieleśnionym poznaniu i reprezentacjach ciała w *Review of Philosophy and Psychology*. Naszym celem było rozjaśnienie tego pola i połączenie ludzi, którzy się nie zgadzali. Na przykład jest tam dyskusja pomiędzy Nedem Blockiem i Kevinem O'Reganem oraz pomiędzy Shaunem Gallagherem a Danielem Povinellim. Oni ostatecznie nie zgodzili się ze sobą, ale przynajmniej istota i zakres ich niezgody jest teraz jaśniejszy.

Jak zareaguje Pani na taką opinię: artykuł: „Habeas Corpus…” dostarcza m.in. przesłanek za enaktywnym ugruntowaniem poczucia siebie, swojego ciała, własności ciała w działaniu? Podobnie jak np. Dana Ballard, nawet nie zająknąwszy się na temat enaktywizmu czy ucieleśnienia w swoich badaniach opisywanych raczej komputacjonistycznie, dochodzi do konstatacji: „Widzisz to, czego potrzebujesz”, mimowolnie wspierając badawczo stanowiska enaktywistyczne.

Jestem świadoma tego pozornego paradoksu w mojej teorii. Od czasu artykułu „Habeas Corpus” w pewien sposób udoskonaliłam moje ujęcie. W szczególności jeśli ktoś chce przedstawić teorię własności ciała, to musi uwzględnić następującą łamigłówkę: dlaczego mamy poczucie własności gumowej ręki, choć działanie jest odporne na tę

iluzję [gumowej ręki]? A także dlaczego nie mamy poczucia własności narzędzi, choć doświadczamy w nich wrażeń? Nadal podtrzymuję perspektywę, której broniłam w „Habeas Corpus": mam poczucie własności wobec części ciała, która jest reprezentowana w specjalnym typie reprezentacji przestrzeni ciała dla działania. Należy jednak wykonać więcej pracy, by móc określić treść tych reprezentacji; potrzebujemy również bardziej drobnoziarnistej koncepcji schematu ciała.

Pisze Pani, że „działanie jest odporne na IGR", jednak Zopf ze współpracownikami pokazała, że działanie może być pod wpływem IGR. By może: (1) patrzyliśmy na złą „część" działania; (2) w pozostałych badaniach nad IGR i działaniem to ciało osoby poddawanej IGR jest celem działania, natomiast w w badaniu Zopf i innych mam do czynienia z celami niecielesnymi (tak jak w jednej z prac Kammers i innych, w której otrzymano wyniki podobne do wyników Zopf); może tym istotnym, niedocenianym ważnym elementem jest właśnie cel działania?

Nie czytałam jeszcze tych nowych badań (ale są one na mojej liście lektur…). Można jednak odpowiedzieć w oparciu o inne badania – autorstwa Marjolein Kammers. Badania Kammers i jej współpracowników wykazały, że w pewnych warunkach działanie może być wrażliwe na IGR. W eksperymencie tym ręka uczestnika i ręka gumowa ukształtowane są tak, jakby były gotowe do chwycenia przedmiotu, w właściwą oraz niewłaściwą szerokością rozwarcia. Zarówno palec wskazujący, jak i kciuk prawdziwej oraz gumowej ręki były głaskane. Po fazie głaskania uczestnicy byli proszeni o to, by naśladować rozwarcie uchwytu ręką niestymulowaną, lub by chwycić obiekt ręką stymulowaną. Tym razem odkryto, że zarówno percepcyjne, jak i ruchowe odpowiedzi były wrażliwe na iluzję. Reprezentacja konfiguracji ręki nie wydawała się różna dla działania i dla percepcji. Można wskazać różnice pomiędzy tymi dwoma badaniami nad IGR. Przykładowo pierwsze odwołuje się do lokalnego stymulowania palca wskazującego, podczas gdy drugie odwołuje się do bardziej całościowego stymulowania zarówno palca wskazującego, jak i kciuka. Ponadto pierwsze badanie dotyczy wyłącznie ciała, podczas gdy drugie dotyczy relacji pomiędzy ciałem a przedmiotem zewnętrznym. Jednak wszystkie te możliwe wyjaśnienia pokazują jedynie to, że kiedy dochodzi do empirycznego wyróżnienia różnego typu reprezentacji ciała, występuje wiele czynników, które mogą ze sobą interferować. To jeden z wielu powodów, dlaczego – jak sądzę – powinniśmy przestać zliczać reprezentacje ciała.

Jaki ma Pani stosunek do takich koncepcji jak usytuowane i rozproszone poznanie, a tym samym – do pracy takich badaczy jak Edwin Hutchins czy Dawid Kirsh? Jednocześnie pytamy o Pani podejście do badania relacji między osobnikami a ich środowiskiem (również nieożywionym): czy w jakimś stopniu mogą mieć one znaczenie dla Pani perspektywy?

Prawdę mówiąc, nie pracowałam nad tym. W mojej koncepcji biorę pod uwagę środowisko jedynie z perspektywy przestrzeni okołoosobowej, która – jak sądzę – jest fascynująca. Jednak jest to dalekie od zagadnień podejmowanych przez usytuowane poznanie.

RÓŻNOŚCI

Czy zgodziłaby się Pani z J. Kevinem O'Reganem w kwestii pożytku z badań nad doświadczeniami estetycznymi dla wiedzy o poznaniu i świadomości? Badacz ten – jak to sam określił – wątpi, by badanie jednej tajemniczej rzeczy miało wydatnie pomóc w zrozumieniu innej tajemniczej rzeczy.

Zupełnie nie jestem ekspertem w tej dziedzinie. Zgadzam się z Kevinem, że jak na razie niewiele wiemy o doświadczeniu estetycznym. Ale to właśnie dlatego potrzebujemy zacząć je badać.

Bardzo często odnajdujemy u Pani cytaty z literatury pięknej, jak na przykład z *Nosa*– Gogola, czy też z książki Edmonda Abouta. Czy literatura poza filozofią jest Pani drugim żywiołem, a jeżeli nie, to co nim jest?

W rzeczy samej. Można nawet powiedzieć, że to jest moja pierwsza namiętność. Niektórzy są uzależnieni od tytoniu czy kawy. Moim nałogiem od najmłodszych lat zawsze była literatura. Powinniście mnie widzieć, kiedy nie mam żadnej powieści w domu: potrafię być w bardzo złym nastroju. A tak przy okazji, może macie jakieś sugestie, jakich polskich autorów powinnam przeczytać?...

Literatura

Alsmith, A.J.T. 2012. What reason could there be to believe in pre-reflective bodily self-consciousness?, in: F Paglieri ed., *Consciousness in interaction: The role of the natural and social environment in shaping consciousness*, John Benjamins Publishing: 3-17.

Calvo-Merino, B., Grèzes, J., Glaser, D. E., Passingham, R. E., Haggard, P. 2006. Seeing or doing? Influence of visual and motor familiarity in action observation, *Current Biology* 16(19): 1905-1910.

de Vignemont F., Mercier, H. forthcoming. Under influence: is altercentric bias compatible withSimulation theory? in: Kornblith H., McLaughlin, B. ed. *Alvin Goldman and his Critics*, Blackwell.

de Vignemont, F. 2010. Body schema and body image: pros and cons, *Neuropsychologia*, 48(3): 669-80.

de Vignemont, F. 2011. A mosquito bite against the enactive view to bodily experiences, *Journal of Philosophy* 4: 188-204.

de Vignemont, F. 2011. Bodily awareness, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

de Vignemont, F. 2012. Bodily immunity to error. in: Recanat, F.i Prosser, S. ed. *Immunity to error through misidentification,* Cambridge University Press: 224-246.

de Vignemont, F. and Jacob, P. 2012. What is it like to feel another's pain?, *Philosophy of science,* 79(2): 295-316.

de Vignemont, F. and Singer, T. 2006. The empathic brain – How, When and Why, *Trends in Cognitive Science*, 10(10): 435-41.

de Vignemont, F., Massin, O. in print. The mark of touch. in: M. Matthen ed. Oxford Handbook of philosophy of perception, OUP.

Evans, G. 1982. *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press.

Evans, G., 1985. Molyneux's Question, in: Gareth Evans. *Collected Papers,* Phillips, A. (ed.), Oxford: Clarendon Press: 364-399

Evans, J.S.B.T. 2008. Dual-processing accounts ofreasoning, judgment and social cognition.

Gallagher, S. 2011. Od Vareli do innej fenomenologii. Wywiad. *AVANT*, 2/2011: 190.

Gallese, V., Sinigaglia C. 2011. What is so special about embodied simulation? *Trends in Cognitive Sciences,* 15 (11): 512-519.

Goldman, A. 2006. *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*, New York: Oxford University Press.

Goldman, A., de Vignemont, F. 2009. Is social cognition embodied? *Trends in Cognitive Sciences*, 13(4): 154-9.

Kammers, M. P., Kootker, J. A., Hogendoorn, H., & Dijkerman, H. C. 2010. How many motoric body representations can we grasp? *Experimental Brain Research* 202: 203-212.

Millikan, R.G. 1995. Pushmi-Pullyu Representations *Philosophical Perspectives* 9: 185-200.

O'Shaughnessy, B. 1980. *The Will: Dual aspect theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Petkova V.I., Zetterberg, H,, Ehrsson, H.H. 2012. Rubber hands feel touch but not in blind individuals, *PLoS ONE* 7(4): e35912. doi:10.1371/journal.pone.0035912.