

PROGRAMY BADAWCZE
W NAUKACH
KOGNITYWNYCH
A METAFIZYKA
POWSZEDNIOŚCI



Maciej Błaszak

PROGRAMY BADAWCZE
W NAUKACH
KOGNITYWNYCH
A METAFIZYKA
POWSZEDNIOŚCI

KONCEPCJA MARTINA HEIDEGGERA
JAKO FILOZOFICZNE UGRUNTOWANIE
KRYTYKI KOGNITYWIZMU



Poznań 2009

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
DOKTORATY WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENCI
prof. dr hab. Włodzisław Duch
prof. dr hab. Andrzej Klawiter
prof. dr hab. Czesław Nosal

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Michał Staniszevski

© Copyright by Maciej Błaszak, 2009

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Filozofii UAM

ISBN 978-83-6243-04-4

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
ROZDZIAŁ I: Struktura paradygmatu kognitywistycznego	11
1. Kognitywistyczne ujęcie systemu intencjonalnego	11
2. Poziomy paradygmatu kognitywistycznego	18
2.1. Poziom podejścia eksperymentalnego	19
2.2. Poziom modelu umysłu	20
2.3. Poziom filozofii umysłu	21
2.4. Poziom metafizyki reprezentacji świata	23
2.4.1. Dystynkcja podmiot – przedmiot	24
2.4.2. Poznanie jako fundamentalna, nieredukowalna relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem	25
2.4.3. Poznanie jako wytwarzanie adekwatnych reprezentacji rzeczywistości	26
3. Anomalie kognitywistycznego programu badawczego	26
3.1. Anomalia modelu umysłu – idea ramki i trudności jej zastosowania	26
3.2. Anomalia podejścia eksperymentalnego – „pułapka” mikroświata ..	30
ROZDZIAŁ II: Fenomenologia powszedniości Heideggera	39
1. Anomalie a kryzys podstaw w paradygmacie kognitywistycznym	39
2. O języku fenomenologii powszedniości	40
3. Bycie	41
4. Jestestwo [Dasein]	43
5. Fenomenologia	45
6. Egzystencjalna analityka Dasein	47
7. Ontologiczny status narzędzia	50
8. Egzystencjał rozumienia	54
9. Egzystencjał położenia	56
10. Egzystencjał mowy	57
11. Egzystencjał upadania	59
12. Struktura fenomenu bycia-w-świecie	61

ROZDZIAŁ III: Metafizyka bycia-w-świecie	63
1. Jestestwo [Dasein] i świat	64
1.1. Dasein a <i>res cogitans</i>	64
1.2. Metoda badawcza metafizyki bycia-w-świecie	66
1.3. Egzystencjalna diagnoza statusu metafizyki reprezentacji świata ..	69
2. Troska jako fundamentalna relacja pomiędzy Dasein i światem	72
2.1. Wykładnia naruszeń całości kształtu odniesień	73
2.2. Tematyzacja	78
2.3. Motywacja porzucenia przez Dasein modus powszedniości	79
2.4. Troska jako fundament „praktyki” i „teorii”	80
3. Wyznawanie się [Auskennen] jako wytwarzanie manipulatywno-przeglądowych postaw wobec świata	82
3.1. „Poznanie” w modus powszedniości	82
3.2. Wyznawanie się [Auskennen] a poznanie w modus teorii [Erkennen]	83
ROZDZIAŁ IV: Naukowe a filozoficzne analizy powszedniości	87
1. Eksperymentalne modele badawcze paradygmatu egzystencjalnego ..	87
1.1. Badania dotyku dynamicznego	88
1.2. Badania psychomotorycznego rozwoju dziecka	91
1.3. Badania reguł kategoryzacji	96
2. Empiria filozoficzna a empiria naukowa paradygmatu egzystencjalnego ..	100
2.1. Doświadczenie faktycznego życia	100
2.2. Aktywność jestestwa: egzystencjalne modyfikacje działania [Gang] przysługującego mu oglądu [Sicht] i właściwych im form poznawania [Kennen]	102
2.3. Wykładnia a tematyzacja doświadczenia faktycznego życia	105
ROZDZIAŁ V: Problem powszedniości a problem świadomości	109
1. Wykładnia powszedniości jako probierz analiz świadomości	109
2. Świadomość wzrokowa	114
2.1. Widzenie jako percepcja przestrzenna i przedmiotowa	114
2.2. Widzenie jako percepcja i kontrola działania	117
2.2.1. Ślepowidzenie [blindsight]	120
2.2.2. Optyczna ataksja	121
2.2.3. Wzrokowa agnozja kształtów	122
2.3. Świadomość wzrokowa a wzrokowe sterowanie motoryką	123
2.4. Wzrokowa aktywność człowieka i jestestwa	128
Zakończenie	139
Bibliografia	141

WSTĘP

Spór o to, czy nauki kognitywne (*cognitive science*)¹ przekroczyły już próg dojrzałości, nie został jeszcze definitywnie zakończony. Wiele wskazuje jednak na to, że zarówno uprawiający badania określone tym mianem, jak i filozofowie nauki coraz bardziej przychylają się do poglądu, że nauki kognitywne stały się samodzielną, dojrzałą nauką². Rysem charakterystycznym dojrzałej nauki jest to, że podejmowane w niej badania oparte są na wspólnym dla społeczności badaczy kompleksie przekonań. Owa całość przekonań nosi nazwę paradygmatu i determinuje funkcjonowanie badaczy w dojrzałej nauce.

W niniejszej pracy podejmuję próbę zrekonstruowania paradygmatu, który do niedawna dominował w *cognitive science*. Proponuję, by nazwać go paradygmatem kognitywistycznym i wskazuję, że jego strukturę tworzą: metafizyka reprezentacji świata, filozofia umysłu, model umysłu oraz podejście eksperymentalne.

W obrębie tak pojmowanego paradygmatu kognitywistycznego miejsce centralne zajmuje przekonanie, iż badanie umysłu to – w gruncie rzeczy – tworzenie modelu dla systemu obliczeniowego. Filozoficzne i psychologiczne teorie umysłu ostatnich czterdziestu lat zawierają wiele różnych metafor obliczeniowych. Teorie te nie tylko wykorzystują terminologię obliczeniową, utrzymując na przykład, że ludzie przekładają używany przez siebie język naturalny na język myśli, lecz także usiłują przekonać nas o prawdziwości tezy głoszącej, iż *umysł jest strukturą obliczeniową*. Innymi słowy, głoszą jej zwolennicy, umysł ludzki posiada taką samą funkcjonalną organizację jak komputer, a jego zdolności poznawcze dają się ostatecznie sprowadzić do zdolności obliczeniowych.

¹ Do tej pory żaden z polskich odpowiedników wyrażenia *cognitive science* nie zyskał statusu zwrotu słownikowego. W literaturze polskiej spotkać można takie propozycje, jak: kognitywistyka, kognitologia, nauka(i) o poznawaniu czy też nauka(i) kognitywna(e). W niniejszej pracy postępuję się będę bądź terminem angielskim, bądź zwrotem *nauki kognitywne*.

² „Sądzę, iż można zrekonstruować zespół spójnych założeń, pozostających w zgodzie z wszystkimi interdyscyplinarnymi projektami badawczymi nauk kognitywnych”. B. von Eckardt, *What is Cognitive Science?*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1993, s. 3.

Teza ta nazywana jest powszechnie *metaforą komputerową*. Kognitywiści, a także ich krytycy umieszczają metaforę komputerową wśród założeń substancjalnych paradygmatu kognitywistycznego. Zrozumiałe więc, że sprawą kluczową jest to, by podstawa tej metafory – problem obliczania – sformułowany był możliwie precyzyjnie.

Wśród kognitywistów istnieją duże rozbieżności, jak rozumieć „istotę obliczania”.

1. Standardowa teoria funkcji efektywnie obliczalnych (np. teoria maszyn Turinga) nie pozwala na jednoznaczne określenie klasy maszyn, którymi zajmuje się *computer science*. Trudno zatem odwoływać się do tej teorii w przewidywaniach przyszłego rozwoju technik komputerowych i definiowaniu podstawy metafory komputerowej.

2. Nie wiadomo dokładnie, ile funkcji obliczalnych powinno urządzenie być zdolne obliczać, aby zaliczyć je do zbioru komputerów. Dla współtwórcy sztucznej inteligencji Allena Newella, systemem obliczeniowym jest „maszyna, potrafiąca obliczać wiele funkcji”³.

3. Według standardowego poglądu, procesy obliczeniowe przebiegają bez odniesienia do semantyki. Jak jednak wówczas „zakotwiczyć” składnię w semantyce (*symbol grounding problem*)⁴ bez przywoływania interpretatora z zewnątrz? Być może symbolami nie są jakiegokolwiek byty o dobrze określonym kształcie, lecz tylko te, jak utrzymuje np. Jerry Fodor⁵, które można interpretować: wówczas proces obliczeniowy musiałby, z definicji, być dla interpretatora semantycznie spójny, a komputer byłby tym urządzeniem, którego działanie rozumiemy dzięki naszym zdolnościom językowym (oczywiście nie dlatego, iż opisując obliczanie, używamy języka, tylko dlatego, iż odnosimy się wówczas do fenomenów językowych).

Te i inne problemy sprawiają, iż coraz częściej kwestionowana bywa wiarygodność metafory komputerowej, i jej przydatność w eksperymentalnym modelowaniu sztucznych układów intencjonalnych⁶. Spór o to, czy umysł jest, czy też nie jest systemem obliczeniowym nie wyprowadza poza paradygmat kognitywistyczny. Jest to w istocie spór o trafność przyjmowanego w paradygmacie kognitywistycznym modelu umysłu. Samo porzucenie metafory komputerowej nie podważa jeszcze podstawy paradygmatu kognitywistycznego, czyli założeń metafizycznych, na których jest on oparty. Paradygmat ten zostałby istotnie osłabiony dopiero wtedy, gdyby proponowany nowy model umysłu był z owymi założeniami niezgodny.

³ Ibidem, s. 108.

⁴ S. Harnad, *The Symbol Grounding Problem*, 1990 (maszynopis pracy doktorskiej).

⁵ J. Fodor, *Psychosemantics*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1987.

⁶ R. A. Brooks, *Achieving Artificial Intelligence Through Building Robots*, AI Memo 899, MIT 1986.

Sytuacja faktyczna jest jednak odmienna. Stabilności paradygmatu zagrażają w mniejszym stopniu dyskusje na temat trafności metafory komputerowej, w większym natomiast uporczywie, niedające się usunąć anomalie, jakie pojawiają się na poziomie empirycznym. To właśnie trudności z wyjaśnieniem anomalii ramki i mikroświata, o których piszę w rozdziale I, zaczęły skłaniać naukowców w *cognitive science* do poszukiwania nowych podejść do badania umysłu. Widoczne są one wyraźnie w pracach psychologów (E. Thelen; M. T. Turvey; E. Rosch), robotyków (R. Brooks; T. Winograd⁷) i neurobiologów (F. Varela).

W pracy stawiam tezę, iż podejścia te są dobitną zapowiedzią nowego egzystencjalnego paradygmatu w naukach kognitywnych. Zakłada się w nich bowiem niekognitywistyczną nie-Kartezjańską metafizykę.

Próbując dociec natury metafizyki podbudowującej ów nowy paradygmat, dochodzę do wniosku, że zręby owej metafizyki położone zostały przez Martina Heideggera w dziale pierwszym *Bycia i czasu*.

W pracy dokonuję zatem systematycznej rekonstrukcji Heideggerowskiego ujęcia metafizyki powszedniości. Argumentuję, iż dopiero na jej gruncie możliwe jest przezwyciężenie ograniczeń podejścia kartezjańsko-kognitywistycznego. To ostatnie ujmuje bowiem aktywność ludzkiego umysłu zbyt wąsko, poprzestając na badaniu, w jaki sposób działa, ujęty w oderwaniu od uwarunkowań otoczenia, ludzki system przetwarzania informacji. Zmiana perspektywy, jaką oferuje podejście heideggerowsko-egzystencjalne, polega na przyjęciu, że ludzkie poznanie jest przede wszystkim manipulatywno-przeładowym rozumieniem własnego otoczenia, formą działania w nim, a nie jego reprezentowaniem w umyśle. Rozumienie jest zakorzenione w biologicznej cielesności człowieka, ale może być doświadczane jedynie w świecie jego aktywności, która nie ma charakteru intencjonalnego. Dzięki niej świat posiada dla nas sens, a jego struktura, którą możemy poznawczo odkrywać, odzwierciedla nasz sposób *bycia*-w tym świecie. Ponieważ manipulatywno-przeładowa aktywność człowieka nie da się wyrazić wiedzą propozycjonalną, przeto świat tej aktywności nie ma struktury dyskretnej, przedustawnie wobec aktywności danej, która mogłaby się doczekać reprezentacji w umyśle człowieka.

Tak pojmowana metafizyka ma swoje bezpośrednie odpowiedniki w realizowanych projektach badawczych. Dobitym tego przykładem jest – omówiona w rozdziale V – teoria Milnera-Goodale, która – poparta licznymi świadectwami – interpretuje widzenie człowieka przede wszystkim jako nieintencjonalną kontrolę działania, współistniejącą z mechanizmami percepcyjnego reprezentowania świata.

⁷ T. Winograd, F. Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Addison-Wesley, New York 1987.

Celem pracy jest wskazanie nowych badań empirycznych i prezentacja metafizyki nowego paradygmatu, który nazywam egzystencjalnym. Argumentować również będę za nieuchronną degeneracją paradygmatu, który do niedawna był w naukach kognitywnych dominujący, i w ramach którego udało się badaczom osiągnąć wiele interesujących wyników. Paradygmat kognitywistyczny zakłada jednak błędną metafizykę. Generuje ona anomalie teoretyczne i eksperymentalne, których nie da się rozwiązać bez odrzucenia jej tez i w konsekwencji kognitywistycznego modelu umysłu.

ROZDZIAŁ I

STRUKTURA PARADYGMATU KOGNITYWISTYCZNEGO

1. Kognitywistyczne ujęcie systemu intencjonalnego

Dziedzinę nauk kognitywnych (*cognitive science*) tworzy klasa układów (ludzie, pewne gatunki zwierząt i rodzaje maszyn), które Daniel Dennett nazywa systemami intencjonalnymi i definiuje jako „wszystkie te i tylko te byty, których zachowanie da się przewidzieć/wyjaśnić z nastawienia intencjonalnego”¹. Zgodnie z tą strategią interpretacji zachowania systemu, „traktuje się go, *jak gdyby* był racjonalnym podmiotem, który »wybiera« takie, a nie inne »działanie«, »biorąc pod uwagę« swoje »przekonania« i »chęci«”².

Spróbujmy, posiłkując się pewnym przykładem, pokazać, jak przebiega wyjaśnienie zachowania układu, który jest traktowany jako system intencjonalny. Wyobraźmy sobie, że będąc w parku, dostrzegamy następującą sekwencję zdarzeń: młoda kobieta siedzi na ławce, obok niej stoi wózek dziecięcy; nagle kobieta obraca się, wstaje i szybko idzie w stronę małego chłopca, następnie pochyla się nad nim, bierze go na ręce i wraca.

Wyjaśniając to, co się zdarzyło, moglibyśmy odwołać się do praw dynamiki lub fizjologii, a mimo to opis nie byłby wyjaśnieniem zachowania układu, tzn. nie dostarczyłby adekwatnej odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego kobieta szybko podeszła do małego chłopca?” z tego powodu, że terminologia (fizykalistyczna, fizjologiczna czy intencjonalna) danego wyjaśnienia precyzuje, przynajmniej częściowo, explanandum, określając tym samym charakter odpowiedzi na postawione pytanie. Opis obserwowanej sekwencji zdarzeń wyrażony językiem fizyki lub biologii mógłby być prawdziwy, ale nie uchwytowałby adekwatnych uogólnień³.

¹ D. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997, s. 47.

² Ibidem.

³ Z. Pylyshyn, *Computation and cognition*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1984.

Gdyby bowiem kobieta nie rozpoznała płaczu swego dziecka, nie domyśliła się, że musiało mu się stać coś złego i nie postanowiła mu pomóc, cała sekwencja zdarzeń mogłaby wyglądać inaczej. W fizycznie identycznych warunkach kobieta mogłaby nie zareagować, gdyby wiedziała, że asystuje w ulicznym happeningu, lub sekwencja ta mogłaby być zachowana mimo odmiennych okoliczności wyjściowych – ktoś mógłby powiadomić kobietę o tym, że jej dziecko płacze, po czym ona domyśliłaby się, że....

Przyjęcie intencjonalnej strategii opisu układów, którymi zajmują się nauki kognitywne, zapewnia – zdaniem zwolenników tego podejścia – trafniejsze wyjaśnienie lub przewidywanie ich zachowań, lecz nie oznacza zobowiązania do uznania określonego stanowiska ontologicznego, tj. intencjonalnego realizmu⁴. Gdyby jednak założyć istnienie stanów intencjonalnych, twierdzą krytycy intencjonalnego realizmu, należałoby wyjaśnić co najmniej dwa problemy:

⁴ Intencjonalny realizm to stanowisko (ontologiczne), które mówi o istnieniu bytów bądź zdarzeń posiadających cechę intencjonalności. Odróżnia to je od stanowiska przyjętego przez Daniela Dennetta (intencjonalny instrumentalizm), że istnieją jedynie układy, które zachowują się jak gdyby miały cechę intencjonalności; choć Dennett przyznaje, że postawy intencjonalne (sądzi, że..., wierzy, że...) dostarczają istotnej informacji o systemie kognitywnym, nie denotują one żadnych wewnętrznych stanów tych systemów. Cechę intencjonalności posiadają, zdaniem Franza Brentany – twórcy tego terminu w filozofii nowożytnej – jedynie stany mentalne; *intencjonalny* stan mentalny jest stanem, który: po pierwsze, może reprezentować lub być o *F*, bez konieczności rzeczywistego istnienia tego *F* bądź jakiegokolwiek innego elementu zbioru *F* (np. mogą być przekonani, że istnieją złote góry, wierzyć, że jednoróżce są ssakami; w każdym z tych przypadków, choć nie ma złotych gór ani jednoróżców, obiekty te są – zdaniem Brentany – przedstawiane w odpowiednich stanach mentalnych – w sądzieńiu coś jest potwierdzane lub negowane, w pragnieniu coś jest pożądane, w lubieniu coś jest akceptowane. Przedstawienie to Brentano nazwał „intencjonalną inegzystencją”); po drugie, jego treść ma cechę intencjonalności. Mogą np. być przekonani, że *P*, nie będąc równocześnie przekonanym, że *Q*, mimo że „*P*” i „*Q*” posiadają ten sam sens (można być przekonany, że figura zamknięta ma trzy boki, nie będąc przekonany, że suma kątów wewnętrznych wynosi 180 stopni). *Intencjonalną treścią* stanów mentalnych, takich jak: posiadanie nadziei, pragnienie czegoś, wierzenie w coś, jest to, czego nadzieję się posiada, w co się wierzy, czego się pragnie. Jeśli zatem jestem przekonany, że śnieg jest biały, to, o czym jestem przekonany, mianowicie, że śnieg jest biały, stanowi intencjonalną treść mego przekonania. Intencjonalnej treści przekonania nie można utożsamiać z jego warunkami prawdziwościowymi (czyli warunkami mającymi miejsce wtedy, gdy przekonanie jest prawdziwe). Przekonania różniące się treścią mogą posiadać takie same warunki prawdziwościowe.

Problemem szczególnie żywo dyskutowanym we współczesnej filozofii umysłu jest sposób generowania stanów mentalnych z odpowiednią treścią intencjonalną. W literaturze przedmiotu jest on nazywany problemem reprezentacji mentalnych: co wiąże postawy propozycjonalne (przekonania, pragnienia itd.) z ich treścią?

Reprezentacyjna teoria intencjonalności, która jest teorią umysłu dla przedstawicieli intencjonalnego realizmu (przede wszystkim Jerry’ego Fodora), utrzymuje, że stany intencjonalne „dziedziczają” swoją treść z reprezentacji będących częścią tych stanów. Zatem żywić przekonanie oznacza, według tej teorii, posiadać reprezentację we własnym „pudełku przekonania” – pudełku odróżnionym od „pudełka pragnień” pełnioną funkcją (treści „pudełka przekonania” są dostępne

1. Jak jest możliwe, że stany intencjonalne oddziałują przyczynowo na nasze zachowanie, a jednocześnie są opisywalne w kategoriach semantycznych warunków spełniania. Sytuacja przedstawiona w przywołanym przykładzie byłaby zatem scharakteryzowana następująco: przekonanie kobiety, że to jej dziecko płacze, przyczynowo warunkuje jej określone zachowanie oraz jest ono o tym, jak się rzeczy mają (tzn. że jej dziecko płacze), a więc może być prawdziwe bądź fałszywe, w zależności od tego, czy jest tak naprawdę, jak głosi treść jej przekonania.

2. Przy wyjaśnianiu w obrębie nauk kognitywnych zachowania układów nie można odwoływać się do własności, które nie byłyby pochodne od własności fizycznych. „Tę pochodność można rozumieć tak oto, że nie mogą istnieć dwa zdarzenia identyczne pod wszystkimi względami fizycznymi, ale różniące się pod pewnym względem mentalnym albo też tak, że przedmiot nie może się zmieniać pod pewnym względem mentalnym, nie podlegając żadnej zmianie fizycznej”⁵.

Eksperyment myślowy Hilarego Putnama z Bliźniaczą Ziemią⁶ sugeruje jednak, że własności intencjonalne nie są pochodne od fizjologii układu poznającego i dlatego nie mogą zostać „znaturalizowane”.

Załóżmy, że w pewnym odległym zakątku wszechświata istnieje planeta Bliźniacza Ziemia, będąca molekularną repliką naszej Ziemi. Na Bliźniaczej Ziemi istnieje osoba będąca molekularną repliką Herberta Simona. Profesor Simon, który żyje na Ziemi, jest ponadto przekonany, że Allen Newell wygłosił wykłady im. W. Jamesa na Uniwersytecie Harvarda w 1987 roku. Gdybyśmy go zapytali, czy Newell wygłosił wykłady im. W. Jamesa w 1987 roku, odpowiedziałby „tak”. Bliźniaczy Simon odpowiedziałby w ten sam sposób, ale nie dlatego, że byłby przekonany, że ziemski Allen Newell wygłosił wykłady na Harvardzie w 1987 roku. Bliźniaczy Simon nie posiada żadnych przekonań o ziemskim Newellu. Jego przekonania są o Bliźniaczym Newellu, a Bliźniaczy Newell z pewnością nie wygłosił okolicznościowych wykładów na Harvardzie w 1987 roku. Ekspery-

jako przesłanki wnioskowań; treści „pudełka pragnień” są dostępne jako cele, czyli warunki, których spełnienie kończy przetwarzanie treści intencjonalnej). Moje przekonanie, że Londyn jest stolicą Wielkiej Brytanii, jest o Londynie, ponieważ odpowiednia reprezentacja w moim „pudełku przekonań” reprezentuje Londyn. Reprezentacyjna teoria intencjonalności pozwala wyjaśnić dwie cechy postaw intencjonalnych, zwanych na jej gruncie postawami propozycjonalnymi (stany mentalne mają, według niej, strukturę językową), które są uzasadnieniem trafności tej ostatniej nazwy: że mają one treść propozycjonalną i że przekonanie polega na przyjęciu innej postawy wobec tej treści (wobec tego zdania) niż np. pragnienie. Reprezentacyjna teoria intencjonalności jest, zdaniem jej zwolenników, teorią empiryczną pozwalającą weryfikować intuicje filozoficznego realizmu.

⁵ D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992, s. 175.

⁶ H. Putnam, *The Meaning of „Meaning”*, w: idem, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

ment z Bliźniaczą Ziemią zmierza do wykazania, że dwoje ludzi może posiadać dokładnie takie same właściwości fizjologiczne, bez współdzielenia właściwości intencjonalnych.

Jego rezultat dla tez intencjonalnego realizmu jest zatem negatywny. Relacyjna (uwzględniająca otoczenie układu poznającego) taksonomizacja stanów intencjonalnych zakłada nieindywidualistyczne pojęcie ich treści (przekonania Simona różnią się treścią od przekonań jego Bliźniaka, ponieważ dotyczą Newella, a nie Bliźniaka Newella), a ponieważ ich stany fizjologiczne taksonomizowane są nierelacyjnie (są molekularnie identyczni), pochodność psychofizyczna nie jest zachowana.

W oryginalnej postaci eksperyment ten wykazał, że rozmaite czynniki zewnętrzne wobec języka determinują znaczenie przynajmniej pewnej klasy jego terminów. Bliźniaczy Simon nie miałby na myśli wody, mówiąc „woda”. Na Bliźniaczej Ziemi Bliźniaczy Simon używałby terminu naturalnego „woda” na oznaczenie XYZ, substancji o innym wzorze chemicznym, lecz tych samych doznaniowo dostępnych właściwościach co ziemska woda. Kiedy zatem Simon stwierdzałby: „W mojej szklance znajduje się woda”, mówiłby coś, co jest prawdą na Ziemi, a fałszem na Bliźniaczej Ziemi; gdyby Bliźniaczy Simon wypowiadał to samo zdanie, mówiłby coś, co jest prawdą na Bliźniaczej Ziemi, a fałszem na Ziemi.

Jerry Fodor, czołowy rzecznik intencjonalnego realizmu w naukach kognitywnych, przedstawił szereg kontrargumentów osłabiających wnioski wyprowadzone z eksperymentu Putnama⁷. Gdyby propozycje Fodora okazały się trafne, wówczas stany systemu intencjonalnego byłyby reprezentowane przez postawy propozycjonalne (*propositional attitudes*), przyczynowo warunkujące jego zachowanie.

Po pierwsze, zdaniem Fodora, różne warunki spełniania dla stanów intencjonalnych Simona i Bliźniaczego Simona oznaczają jedynie różnicę tzw. treści szerokiej (*broad content*), uwzględniającej otoczenie układu poznającego. Istnieje jednak treść wąska (*narrow content*) reprezentacji mentalnych, która abstrahuje od eksternalistycznych warunków spełniania i może być zatem pochodna od fizjologii układu. W jaki sposób Fodor uzasadnił jej istnienie?

Jego zdaniem, taksonomia stanów intencjonalnych jest taksonomią przyczynowych uwarunkowań zachowania układu, a różnice w relacyjnych własnościach stanów intencjonalnych, których istnienie wykazał eksperyment z Bliźniaczą Ziemią, nie wpływają na ich własności kauzalne. Taksonomia tych ostatnich respektuje więc wąską pochodność. Własności kauzalnych przekonań Simona i jego Bliźniaka, np. że woda jest mokra lub że woda gasi ogień, nie różnicuje fakt odmiennego intencjonalnego zachowania Simona, który sięga po

⁷ J. Fodor, *Psychosemantics*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1987.

wodę (H₂O) i Bliźniaczego Simona, który sięga po fenomenologicznie identyczną t-wodę (XYZ) (przykład Putnama). Z perspektywy Simona przekonanie, że woda jest mokra, jest semantycznie nieodróżnialne od przekonania tej samej treści jego Bliźniaka – generują one to samo zachowanie.

Po drugie, argumentują Jerry Fodor i Zenon Pylyshyn⁸, eliminacja stanów intencjonalnych z ontologii zakładanej przez teorię procesów poznawczych czyni problematycznymi kryteria wyróżniające fenomen poznawczy spośród innych fenomenów. Architektura kognitywna układu nie jest bowiem architekturą jego implementacji, lecz architekturą jego stanów intencjonalnych (stanów reprezentujących stany rzeczy w świecie).

Z perspektywy nauk kognitywnych, podkreślają Fodor i Pylyshyn, wysiłki zmierzające do wykazania (podejmuje je np. Patricia Churchland⁹), że neurologiczne, niereprezentacyjne stany organizmu tworzą strukturę implementacyjną sieci neuronowej, nie wnoszą nic istotnie nowego. Nadal bowiem otwarte jest pytanie, czy umysł jest taką siecią na poziomie reprezentacji mentalnych. Całkiem możliwe jest, a zdaniem kognitywistów wielce prawdopodobne, że neuronalne, niereprezentacyjne stany są połączone ze sobą tak, jak przewiduje to teoria sieci neuronowych, a stany reprezentacyjne – nie są.

Ponieważ, według Fodora, dało się wykazać istnienie wąskiej pochodności stanów mentalnych względem fizjologii układu poznającego, fizykalizm w słabej, nieredukcyjnej postaci jest do pogodzenia z intencjonalnym realizmem. Jeżeli jednak nauki kognitywne mają być naukami intencjonalnymi (a nie np. rodzajem *computational neuroscience* w rozumieniu P. Churchland), to muszą one zawierać intencjonalne prawa, czyli twierdzenia sformułowane w intencjonalnych terminach, kwantyfikowane po intencjonalnych fenomenach.

W opinii Fodora¹⁰ prawa psychologii nie są fundamentalne, a zatem są prawami *ceteris paribus* – obowiązują przy założeniu, że wszystko inne pozostaje bez zmian. Tego typu prawa wymagają podania mechanizmu ich implementacji. Mechanizm implementujący¹¹ niefundamentalne prawo najczęściej jest zde-

⁸ J. Fodor, Z. Pylyshyn, *Connectionism and Cognitive Architecture. A Critical Analysis*, „Cognition” 28/1988, ss. 3-71.

⁹ P. S. Churchland, *Neurophilosophy*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1986.

¹⁰ J. Fodor, *Psychosemantics*.

¹¹ Termin *mechanizmy implementacji prawa* jest autorstwa Fodora i pochodzi z: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994. Fodor pisze tam następująco: „Prawa nie fundamentalne wymagają podania mechanizmów ich implementacji. Przypuśćmy, dla przykładu, że pewna, nie podstawowa, dyscyplina nauki stwierdza, że bycie F sprawia, że x jest G (np. bycie nasłonecznionym sprawia, że roślina przeprowadza proces fotosyntezy). Aby ta generalizacja była prawem, musimy znaleźć odpowiedź na pytanie: »Jak bycie nasłonecznionym sprawia, że roślina przeprowadza proces fotosyntezy?« Jest to jedna z różnic pomiędzy prawami dyscyplin nie podstawowych i podstawowych. Prawo fundamentalne stwierdza po prostu: F sprawia, że G. Gdyby można było dostarczyć wyjaśnień *jak* lub *dlaczego*, lub *za pomocą jakich środków* F sprawia, że G, prawo byłoby *ipso facto* nie fundamentalne, lecz

finiowany w terminach mikrostruktury przedmiotów spełniających to prawo. Można np. wiele dowiedzieć się o komputerach jako systemach obliczeniowych, badając je jako układy obwodów logicznych. Medium przetwarzanym przez komputer są wówczas bity, a prawem umożliwiającym przewidywanie zachowania takiego układu – algebra Boole’a. Nie dowiemy się tego, jeśli potraktujemy komputer jako system obwodów elektrycznych, opisywalny prawami Ohma-Kirchoffa¹², choć niewątpliwie prawa stosujące się do komputerów są implementowane na tym poziomie, a nawet na niższym.

Jakie mechanizmy bezpośrednio implementują prawa psychologii i mogą wyjaśnić najbardziej charakterystyczne cechy tych praw, a pośrednio układów intencjonalnych? Adekwatna teoria implementacji praw intencjonalnych na pewno będzie musiała wyjaśnić substancjalną cechę naszego myślenia, jaką jest to, że procesy warunkowania przyczynowego zachodzące pomiędzy stanami intencjonalnymi zachowują ich własności semantyczne. Przekonania prawdziwe, które Simon posiada, generują nowe przekonania prawdziwe w zgodzie z elementarną regułą wynikania.

Semantyczna spójność procesów poznawczych, przy ich intencjonalnej charakterystyce, jest faktem empirycznym. Przejawia się ona następującymi cechami zdolności poznawczych układów: produktywnością, systematycznością i spójnością inferencyjną¹³.

Dysponując produktywnymi zdolnościami poznawczymi, rozróżniamy potencjalnie nieskończoną liczbę różnych bodźców o rosnącej logicznej złożoności. Mogą być one wysoce abstrakcyjnymi własnościami gramatycznymi (bycie morfemem, frazą rzeczownikową), lecz także własnościami lokalnymi (bycie ulubioną filizanką do herbaty mego ojca, bycie żołnierzem spod Waterloo). Ponieważ jesteśmy układami skończonymi, udaje się nam dokonać tego wszystkiego za pomocą skończonych środków.

Systematyczność zdolności poznawczych umożliwia rozróżnienie nie tylko jednej logicznej formy bodźca, ale również rozpoznanie jej logicznych permutacji. Ktokolwiek przekonany o tym, że Jan lubi Annę, może być potencjalnie przekonany i o tym, że Anna lubi Jana. Tak jak nasze kompetencje poznawcze nigdy nie są potencjalnie skończone (argument z produktywności), tak też nigdy nie są dyskretne (argument z systematyczności). Nie sposób przyjąć, by zdolności poznawcze układu miały polegać na umiejętności pomyślenia 56 niezwiązanych ze sobą w żaden sposób myśli.

pochodne” (ibidem, s. 294). „Teoria implementacji dla prawa »F sprawia, że G« udziela odpowiedzi na pytanie: „Jak F sprawia, że G?” Postulowanie poziomu obliczeniowego w wyjaśnianiu psychologicznym dostarcza teorię implementacji dla praw intencjonalnych” (ibidem, s. 296).

¹² A. Newell, *Unified Theories of Cognition*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990.

¹³ J. Fodor, Z. Pylyshyn, *Connectionism and Cognitive Architecture...*

Zdolności poznawcze są również inferencyjnie spójne. System intencjonalny wnioskujący, że p z $p \& q$ będzie również wnioskował, że p z $p \& q$. Logicznie homogenna klasa wnioskowań jest realizowana przez homogenną klasę mechanizmów psychologicznych.

Warunkiem posiadania przez system zdolności poznawczych o przedstawionej wyżej charakterystyce jest ich złożoność¹⁴. Cechę tę posiadają języki naturalne, które – zgodnie z przesłanką psycholingwistyczną – służą do wyrażania naszych myśli. Zasada złożoności w sformułowaniu Fodora i Pylyshyna brzmi: o ile język jest systematyczny, element leksykalny musi w stopniu przybliżonym mieć ten sam semantyczny wkład do każdego wyrażenia, w którym występuje. Tylko w tym stopniu, w jakim „Anna”, „kocha”, „Jan” mają ten sam semantyczny wkład do zdania „Jan kocha Annę”, co do zdania „Anna kocha Jana”, zrozumienie pierwszego z nich implikować może zrozumienie drugiego.

Trudno wyobrazić sobie, zdaniem autorów, fizyczny mechanizm, który reagowałby na taką różnorodność arbitralnych własności świata, a nie wykorzystywał wewnętrznych reguł kombinatoryki i wnioskowania logicznego gwarantujących semantyczną koherencję procesów mentalnych.

Mechanizmem tym¹⁵, postulowanym przez Fodora w 1975 roku¹⁶, są podlegające semantycznym warunkom spełniania, logicznie ustrukturyzowane, wchodzące w relacje przyczynowego warunkowania zdania. Stany intencjonalne pozostają w relacjach do zdań tworzących system reprezentacji mentalnych, czyli język myśli (*language of thought*). Różne stany intencjonalne, reprezentowane jako postawy propozycjonalne (*propositional attitudes*), pozostają w różnych relacjach do zdań tego języka.

Być zatem przekonanym, że lub pragnąć, aby A. Newell wygłosił okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku, to pozostawać w relacji przekonania lub pragnienia do zdania języka myśli o treści (A. Newell wygłasza okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku). Semantyczne własności stanów intencjonalnych są pochodne od semantycznych własności składowych wyrażen języka myśli – przekonanie Simona, że Newell wygłosił okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku jest o Newellu, ponieważ Simon pozostaje w odpowiedniej relacji (w tym przypadku przekonania) względem symbolu (Newell), który jest o Newellu.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Hipoteza Fodora, postulująca istnienie wrodzonej semantyki reprezentacji mentalnych, jest dla wielu badaczy skrajnie nieintuicyjna z powodu swego głównego założenia – istnienia izomorfizmu pomiędzy zdaniami języka myśli a fizykalnymi stanami mózgu. Przykładowo, jeśli pomiędzy zdaniami języka myśli będzie istnieć logiczna relacja zawierania, to będzie jej odpowiadać fizyczna relacja zawierania się części w całości. W tym tylko sensie zdania języka myśli mogą być mechanizmem i wchodzić w relacje przyczynowego warunkowania.

¹⁶ J. Fodor, *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell, New York 1975.

Jaki jest charakter relacji cechujących różne stany intencjonalne? Zdaniem Fodora¹⁷, obliczeniowy, w sensie prostych operacji na syntaktycznie ustrukturyzowanych reprezentacjach. Jeśli Simon zyskał przekonanie, że Newell był na Harvardzie w 1987 roku, to – według proponowanej hipotezy – można to wytłumaczyć transformacją układu reprezentacji mentalnych spełniających określony opis strukturalny w układ reprezentacji spełniających inny opis strukturalny. Relacje różnych stanów intencjonalnych odpowiadałyby różnym relacjom obliczeniowym. Być przekonanim, że Newell wygłosił okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku oznacza, że zdanie języka myśli o treści (Newell wygłosił okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku) jest dostępne dla jednego zbioru obliczeń, podczas gdy pragnąć, mieć nadzieję, oczekiwać, że Newell wygłosi okolicznościowe wykłady na Harvardzie w 1987 roku, oznacza, że to samo zdanie, o tej samej treści będzie dostępne dla innych zbiorów obliczeń. Obrazowo można opisać takie relacje jako obejmujące zdaniowe reprezentacje pod poszczególnymi „adresami” („pudełko przekonań”, „pudełko pragnień”), które są dostępne tylko dla pewnych operacji.

Fundamenty pod obliczeniową teorię stanów intencjonalnych zostały położone w 1937 roku, kiedy Alan Turing¹⁸ podał formalny model procedury efektywnej, czyli algorytmu. Wykazał on istnienie maszyn mogących rozwiązać każdy efektywnie rozwiązywalny problem algorytmiczny, bez względu na materialne podłoże implementacji algorytmu (lampy, mikroprocesory, neurony itd.), język, w którym zapiszemy algorytm czy nieograniczoną ilość czasu i pamięci niezbędną dla coraz większych danych. Turing, wprowadzając pojęcie maszyn, które na podstawie swej struktury formalnej imitują umysł (zdolne są do realizacji dowolnego, dostatecznie dobrze sprecyzowanego problemu poznawczego), położył swą pracę podwaliny pod paradygmat kognitywistyczny sztucznej inteligencji.

Hipoteza, że poznanie, a w szczególności ludzkie poznanie, powinno być definiowane jako obliczanie realizowane na symbolicznych reprezentacjach, stanowi również treść modelu umysłu paradygmatu kognitywistycznego nauk kognitywnych. Zdaniem kognitywistów, treść ludzkiego poznania da się bez reszty opisać zbiorem zdań oznajmujących i reguł rządzących ich transformacją. Zdania i reguły te stanowią w konsekwencji opis funkcjonowania ludzkiego mózgu, chociaż na odpowiednio wysokim poziomie abstrakcji.

2. Poziomy paradygmatu kognitywistycznego

Tym, co uderza w rozważaniach kognitywistów jest „pomieszanie języków”. Ich argumentacje często sprawiają wrażenie naukowego bricolage’u, stworzonego z fragmentów wiedzy pochodzących z wielu dziedzin. Jest to jednak

¹⁷ Idem, *Psychosemantics*.

¹⁸ A. Turing, *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 42/1937, ss. 230-265.

jeden z niewielu przypadków, kiedy postawa eklektyczna okazuje się efektywna poznawczo. Wiedza, z której korzystają kognitywiści, należy do czterech, względnie niezależnych, poziomów. Stanowią one strukturę, którą proponuję nazwać paradygmatem kognitywistycznym.

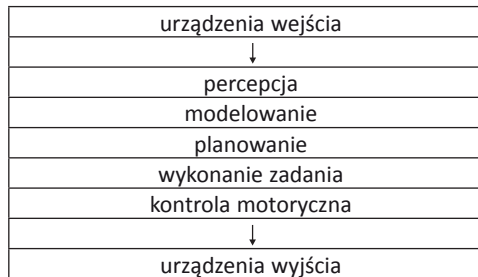
Podjęcie eksperymentalne
Model umysłu
Filozofia umysłu
Metafizyka reprezentacji świata

Rys. 1. Czteropoziomowa struktura paradygmatu kognitywistycznego

Źródło: opracowanie własne.

2.1. Poziom podejścia eksperymentalnego

Pojęcie „eksperymentu” w kognitywizmie obejmuje próby modelowania bądź budowania systemów intencjonalnych na podstawie przepisu, który jest zawarty w hipotezie fizycznego systemu symbolicznego. Zgodnie z nim, system należy poddać dekompozycji na moduły funkcjonalne: moduł sensoryczny, moduł interpretacji danej sytuacji, moduł wyboru odpowiednich działań zgodnie z wyspecyfikowaną sytuacją oraz moduł wykonawczy.



Rys. 2. Funkcjonalna dekompozycja systemu kognitywnego

Źródło: R. A. Brooks, *Achieving Artificial Intelligence Through Building Robots*, AI Memo 899, MIT 1986.

Zachowanie takiego systemu jest kontrolowane wewnętrznym modelem świata, utrzymywanym na zaktualizowanym poziomie dzięki modułowi sensorycznemu. W układzie istnieje zamknięty cykl orientacji – aktualizacji – planowania – działania, realizowany w apriorycznie zdefiniowanym świecie. Nie ma wątpliwości, że system wyposażony w taką architekturę może funkcjonować. Przykładem jest program rozumienia języka naturalnego SHRLDU Terry’ego Winograda¹⁹, symulujący ramię robota przesuwające różne geometryczne

¹⁹ T. Winograd, *A Procedural Model of Language Understanding*, w: R. Schank, K. Colby (red.), *Computer Models of Thought and Language*, W. H. Freeman, San Francisco 1973.

bloki i pozwalający użytkownikowi na dialog z komputerem: zadawanie pytań, udzielanie odpowiedzi, wydawanie rozkazów w prostym świecie ruchomych geometrycznych brył²⁰.

2.2. Poziom modelu umysłu

Próby modelowania umysłu zajmują główne miejsce w strukturze paradygmatu kognitywistycznego. Modelem umysłu jest fizyczny system symboliczny, zaproponowany przez A. Newella i H. Simona²¹.

Zdaniem autorów hipotezy fizycznego systemu symbolicznego, twierdzenia o kombinatorycznej składni i semantyce reprezentacji mentalnych oraz o zależności procesów poznawczych od strukturalnych własności reprezentacji mentalnych (twierdzenia te stanowią rdzeń hipotezy *language of thought* J. Fodora) należy interpretować całkiem dosłownie. Ograniczają one możliwe modele fizycznej implementacji struktur symbolicznych poprzez założenie, że kombinatoryczna struktura reprezentacji posiada swój izomorficzny obraz w strukturalnych relacjach pomiędzy fizycznymi własnościami mózgu. Na przykład relacja „jest częścią...”, która zachodzi pomiędzy względnie prostym a bardziej złożonym symbolem, odpowiada – zgodnie z hipotezą o istnieniu fizycznych systemów symbolicznych – pewnej fizycznej relacji pomiędzy stanami mózgu.

Fizyczny system symboliczny ma się cechować uniwersalną inteligencją. Według Newella i Simona, będzie nim każdy fizycznie realizowany układ spełniający następujące warunki:

1. Wewnątrz układu istnieć musi adekwatny system reprezentacji przedmiotów, zdarzeń, działań, relacji, należących do rzeczywistego świata. Będzie on złożony ze zbioru struktur symbolicznych, zawierającego podzbiór symbolicznych reprezentacji procesów tworzących, modyfikujących, powielających i niszczących te struktury zgodnie z instrukcjami zakodowanymi w postaci symbolicznej (będzie to reprezentacja struktury i formy samego układu).

2. Muszą istnieć urządzenia wejścia tworzące ze strumienia bodźców środowiskowych docierających do układu symboliczne reprezentacje zapisane w tym samym symbolicznym kodzie co struktury reprezentacyjne w układzie.

3. Niektóre symboliczne struktury układu muszą być oznaczone jako wyjście. Wybór przez układ odpowiednich operacji generujących, np. wyjście, jest sterowany algorytmem.

4. Wyjście ma być symboliczną reprezentacją behawioralnych reakcji, w tym także werbalnych, na symboliczne reprezentacje danych wejściowych.

²⁰ Por. pkt 3 niniejszego rozdziału.

²¹ A. Newell, H. Simon, *Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search*, w: J. Haugeland (red.), *Mind Design*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1976.

Odpowiedni osprzęt układu musi być wykorzystany do translacji struktur symbolicznych na rzeczywiste wzorce zachowań.

Kognitywistyczny model umysłu przyjmuje mocne twierdzenie odotyczące wewnętrznej architektury systemów intencjonalnych. System intencjonalny jest układem symboli implementowanych w pewien system fizyczny, a przyczynowo uwarunkowane zmiany stanów tego systemu odpowiadają dopuszczalnym transformacjom obiektów (np. zdań języka myśli) z układu symbolicznego. „Odpowiadanie” należy rozumieć jako relację odwzorowania struktur symbolicznych na własności fizyczne, dzięki któremu fizyczny system symboliczny zachowuje się w sposób zgodny z warunkami spełniania dla treści jego stanów intencjonalnych.

2.3. Poziom filozofii umysłu

Filozofia umysłu usiłuje rozstrzygnąć problem ostatecznej natury stanów mentalnych. Przybiera on postać ontologiczną, gdy pytamy, czy stany mentalne w ogóle istnieją, a także postać metafizyczną, będącą próbą określenia warunków identity dla poszczególnych typów stanów mentalnych.

Dualizm substancji Kartezjusza implikował ontologię dualistyczną, a behawioryzm logiczny Ryle’a i fizykalizm Smarta – monistyczną. Każde z tych stanowisk określiło również metafizyczne warunki zaliczenia egzemplarzy danego stanu mentalnego do zbioru określonego typu. Na przykład dla behawiorysty logicznego takim warunkiem jest możliwość parafrazy (w trybie definicji operacyjnej) zdania o określonym stanie mentalnym, bez utraty jego znaczenia, w długie i złożone zdanie o określonych dyspozycjach behawioralnych (czyli obserwowalnym zachowaniu, które zaistniałoby, gdyby dana osoba znalazła się w odpowiednich, również obserwowalnych okolicznościach). Tak rozumiany behawioryzm jest metafizyczną doktryną o znaczeniu pojęć psychologicznych i jednym z rozwiązań problemu psychofizycznego. Musi być przy tym wyraźnie odróżniony od behawioryzmu psychologicznego, który stanowi metodę badawczą psychologii, dopuszczającą różne stanowiska w kwestii relacji *mind/body*.

Jakie tezy ontologiczne (w sensie *ontological commitments*) mogą wspierać kognitywistyczny model umysłu? Hipoteza fizycznego systemu symbolicznego głosi, że istota inteligencji i poznawania sprowadza się do zdolności manipulowania symbolami. Oznacza to, że poziom realizowanego przez układ algorytmu jest niezależny od materii z której system intencjonalny może być zbudowany. Jest to punkt wyjścia wszelkich koncepcji funkcjonalistycznych w kwestii problemu *mind/body*: bycie w pewnym stanie mentalnym jest równoważne byciu w określonym abstrakcyjnym stanie funkcjonalnym, indywidualizowanym na mocy przyczynowych relacji, w które wchodzi z sensorycznym wejściem, behawioralnym wyjściem i innymi stanami mentalnymi.

W obrębie tego paradygmatu (poznanie to fenomen obliczeniowy) można powiązać tę charakterystykę z pojęciem maszyny Turinga²², która jest zdefiniowana przez wejścia, wyjścia i profil zmiany stanów wewnętrznych (tzw. tablica maszyny Turinga). Zdaniem funkcjonalistów, każdy system posiadający stany mentalne, może być opisany przynajmniej jedną tablicą maszyny Turinga, a każdy typ stanu mentalnego systemu jest identyczny z jednym ze stanów tablicy maszyny.

Dla przykładu warto przeanalizować następujący system: będzie on posiadał dwa wewnętrzne stany S_1 i S_2 , przyjmować dwa różne wejścia I_1 i I_2 oraz produkować dwa wyjścia O_1 i O_2 . Nie ma znaczenia, jakie semantyczne wartości przypiszemy wejściu i wyjściu. Istotne jest tylko to, że system może obliczać dwie funkcje: $O=f_1(I,S)$ oraz $S'=f_2(I,S)$, które da się opisać dla systemu dwustanowego następującą tablicą:

	S_1	S_2
I_1	O_1 S_2	O_2 S_1
I_2	O_2 S_1	O_1 S_2

Rys. 3. Tablica systemu dwustanowego

Źródło: opracowanie własne na podstawie: N. Block, *Troubles with Functionalism*, w: W. Savage (red.), *Perception and Cognition: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. IX, University of Minnesota Press, Minnesota 1978²³.

Każdy kwadrat koduje dwa warunki specyfikujące wyjście i następny stan, przy zadanym stanie aktualnym i wejściu, np. górne lewe pole określa dwa przypadki:

- jeśli system znajduje się w stanie S_1 i jako wejście otrzymuje I_1 , to wytwarza wyjście O_1 ,
- jeśli system znajduje się w stanie S_2 i jako wejście otrzymuje I_2 , to przechodzi do stanu S_2 .

System realizuje zawsze dwie funkcje przy zadanych warunkach początkowych. W przypadku opisanego pola będą to: $O_1=f_1(S_1,I_1)$ oraz $S_2=f_2(S_2,I_2)$.

²² H. Putnam, *Psychological Predicates*, w: W. Capitan, D. Merrill (red.), *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967.

²³ Artykuł ten zawiera wzorcową charakterystykę funkcjonalizmu. Por. także: N. Block, *Functionalism (2)*, w: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994.

Przykład ten ilustruje podstawowe tezy funkcjonalizmu:

1. Stan mentalny jest definiowany relacyjnie. W przykładzie mogącym służyć za prototyp systemu intencjonalnego stan S_1 jest opisany ośmioma funkcyjnymi relacjami i jest to kompletna wiedza na jego temat.

2. Funkcjonalizm spełnia kluczowy postulat behawioryzmu logicznego – charakteryzowania stanów mentalnych w języku niementalnym, opisującym funkcje matematyczne, fizjologiczne sygnały wejścia i behawioralne wzorce wyjścia.

3. Własności fizykalne stanu S_1 pozostają realizacjami (mechanicznymi, elektrycznymi, hydraulicznymi) jego własności relacyjnych, dlatego stan funkcjonalny jest stanem wyższego rzędu.

4. Funkcjonalizm, określając metafizyczne warunki identyczności dla stanów danego typu (realizują one tę samą funkcję), nie zajmuje żadnego stanowiska ontologicznego, nie rozstrzyga zwłaszcza, czy stany mentalne mają charakter niefizykalny. Opis systemu symbolicznego w kategoriach funkcjonalnych nie określa ani jak on działa, ani z czego jest zbudowany, byle tylko funkcjonował w deterministyczny sposób określony profilem zmiany swoich wewnętrznych stanów.

2.4. Poziom metafizyki reprezentacji świata

Metafizyka reprezentacji świata jest fundamentem, z którego wyrastają pozostałe poziomy paradygmatu kognitywistycznego. Na każdym z nich można dostrzec „konkretyzację” wszystkich trzech tez tej metafizyki:

- dystynkcji podmiot – przedmiot,
- poznania jako fundamentalnej, nieredukowalnej relacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem,
- poznania jako wytwarzania adekwatnych reprezentacji rzeczywistości.

Odróżnienie poziomów metafizyki i filozofii umysłu było konieczne przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, każdej z tych dziedzin przewodzi innego rodzaju pytania podstawowe. Filozofia umysłu stawia pytanie: „Jaka jest ostateczna natura stanów mentalnych?”, a metafizyka reprezentacji świata: „Jaki jest ostateczny rodzaj bytu?” Ogólność tego ostatniego pytania nie oznacza jednak, że jest ono oczywiste i przez to trywialne. Metafizyka bycia-w-świecie odrzuca to pytanie jako źle postawione i zastępuje następującym: „co oznacza istnieć w ogóle?” Po drugie, metafizyka reprezentacji świata stanowi w konsekwencji podstawę nie tylko funkcjonalizmu maszynowego Hilary’ego Putnama, ale i innych rozwiązań (np. teorii identyczności Johna J. C. Smarta, instrumentalizmu Daniela C. Dennetta, eliminatywizmu Paula Churchlanda) problemu psychofizycznego. Funkcjonalizm jako filozofia, moim zdaniem najbardziej reprezentatywna dla nauk kognitywnych (choć może nie najbardziej popularna, zwłaszcza w wersji Fodora), został włączony w rekonstrukcję paradygmatu kognitywistycznego.

2.4.1. Dystynkcja podmiot – przedmiot

Dychotomia podmiot – przedmiot na gruncie metafizyki reprezentacji świata uchwytyje paradygmatyczną relację epistemiczną pomiędzy bytem poznającym a tym, co przez niego poznawane²⁴. Jej ontologiczną konsekwencją są wszystkie wersje problemu psychofizycznego (*mind/body problem*), przede wszystkim zaś stanowiska dualistyczne różniące pomiędzy publicznym światem fizykalnym i prywatnym ludzkim umysłem. Zgodnie z nimi podmiot posiada uprzywilejowany dostęp do treści własnych stanów mentalnych, a wiedza o umysłach innych jest uzyskiwana na podstawie obserwacji ich zachowania i w najlepszym razie niepewna.

Ludwig Wittgenstein, odnosząc się do relacji podmiotu do swoich stanów mentalnych, określał ją terminem *Innen/Aussen*²⁵. Podkreślał jej zakorzenie w języku naturalnym²⁶ oraz wskazywał, że pozostaje ona rezultatem stosowania, wyłącznie w odniesieniu do innych podmiotów, predykatów mentalnych na podstawie kryteriów behawioralnych. W szczególności:

1. Na jej gruncie relację pomiędzy fenomenami i predykatami mentalnymi „konstruujemy według wzorca »przedmiot-oznaczenie«”²⁷, co sprawia, że umysł staje się dziedziną mentalnych bytów, stanów, procesów i zdarzeń, analogiczną do dziedziny fizykalnej, tylko ukrytą i obiektywnie nieuchwytną²⁸. Za tą tendencją kryje się określony obraz istoty ludzkiego języka, w którym „wyrazy [...] nazywają przedmioty – zdania są splotami takich nazwań”²⁹, opisującymi określone byty (jeśli nie fizykalne, to należące do innej kategorii ontologicznej).

2. Zakłada się, że pierwszoosobowe, wyrażone w czasie teraźniejszym wypowiedzi, zawierające predykaty mentalne, są opisami lub doniesieniami odnoszącymi się do duszy (dualizm), mózgu (materializm) lub zachowania (behawioryzm).

3. Wiedza o treści własnych stanów mentalnych opiera się na introspekcji, czyli wewnętrznej percepcji będącej bezpośrednią i niezawodną. Istnieją zatem epistemiczne warunki spełnienia dla sensownego pytania: „Skąd wiesz, że cię boli?”

²⁴ „Na przykład [faktem jest] że teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia, że jestem odziany w zimową szatę...”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1958, s. 21.

²⁵ L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, t. II, Blackwell, Oxford 1980, ss. 170, 335, 643-644, 703-704.

²⁶ Idem, *O pewności*, tłum. M. Sady i W. Sady, Aletheia, Warszawa 1993, §§ 531-532. Jest to fragment krytyki tez artykułu G. E. Moore’a, *Proof of an External World* (1939), mającej bezpośrednio odniesienie do implicite zakładanego w nim modelu *Innen/Aussen*.

²⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, § 293.

²⁸ Ibidem, §§ 308, 339.

²⁹ Ibidem, § 1.

4. Fenomeny mentalne (idee, dane wrażeniowe, reprezentacje, doznania) są prywatne w sensie ontologicznym (nikt inny nie może posiadać mego bólu) i epistemicznym (tylko ja mogę wiedzieć, że mnie boli). W konsekwencji dychotomia Innen/Aussen owocuje sceptycyzmem co do istnienia innych umysłów (ponieważ pozór jest zawsze możliwy, nigdy nie będziemy posiadali pewności, czy inni ludzie znajdują się w tych stanach mentalnych, na które wskazuje ich zachowanie), a nawet solipsyzmem (skoro wszystkie predykaty doznaniowe są zdefiniowane przez odniesienie do moich, ontologicznie nietranzytywnych doznań, trudno dowieść istnienia innych podmiotów doznań).

2.4.2. Poznanie jako fundamentalna, nieredukowalna relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem

Skoro dystynkcja podmiot – przedmiot ma pierwotnie charakter epistemiczny, na gruncie metafizyki reprezentacji świata musi pojawić się problem poznania: „w jaki sposób ów poznający podmiot wykracza ze swej wewnętrznej »sfery« w sferę »inną i zewnętrzną«” [60]³⁰. Jego warunkiem jest percepcja, która „nie polega na powrocie uchwytyjącego wykraczania na zewnątrz ze zdobytym łupem do »pojemnika« świadomości” [62], a rezultatem – wiedza propozycjonalna. Ono samo jest fundamentalną formą interakcji między podmiotem a przedmiotem.

Konsekwencją takiego modelu poznania był zawsze problem epistemicznego statusu jego wytworów, w szczególności postaw propozycjonalnych (przekonań), a więc problem pewności. Próbuąc go rozwiązać, poszukiwano racji dla twierdzenia, że istnieje rzeczywistość zewnętrzna w stosunku do doznań podmiotu oraz że podmiot dysponuje wiedzą na jej temat. Przybierały one następującą postać:

1. Istnieją aposterioryczne prawdy pewne wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot poznający zna je w stopniu pewnym. Ogólny schemat epistemicznej relacji pewności przybiera postać: „Wiem, że p”, gdzie p może być określoną empiryczną prawdą lub określonym zdroworozsądkowym truizmem.

2. Wiedza jest stanem mentalnym.

3. Można orzekać o tym stanie mentalnym we wszystkich możliwych „kontekstach językowych” i zawsze w przypadku określonej klasy zdań empirycznych, którym przypisujemy pewność w schemacie: „Wiem, że p”. Będzie to gwarantować posiadanie przez podmiot owej wiedzy o świecie zewnętrznym w stopniu pewnym.

³⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994 (numery w nawiasach kwadratowych oznaczają paginację według wydania niemieckiego; system jest stosowany w całej książce).

2.4.3. Poznanie jako wytwarzanie adekwatnych reprezentacji rzeczywistości

Ponieważ poznanie stało się podstawową zasadą metafizyczną, rzeczywistość uległa epistemicznemu ugruntowaniu w „re-prezentacjach” [Vorstellungen] podmiotu, pozostających „wewnątrz» na przechowaniu i co do których [...] [może – M. B.] powstawać niekiedy kwestia, jak się one »zgadniają« z rzeczywistością” [61/62].

W prezentowanej rekonstrukcji paradygmatu kognitywistycznego problem reprezentacji, choć nie wyeksplikowany, pojawił się dwukrotnie:

- jako teoretyczny problem nauk kognitywnych (jakiego typu struktury odgrywają rolę reprezentacji w systemach intencjonalnych?),
- jako paradygmatyczny problem filozofii nauki (jaka jest natura relacji reprezentacyjnej, tzn. na mocy czego struktura mentalna posiada treść semantyczną pozwalającą jej pełnić funkcję reprezentacji?³¹).

Rozwiązaniem pierwszego problemu jest dla ortodoksyjnego kognitywizmu język myśli Fodora (w rekonstrukcji pojawił się na poziomie modelu umysłu), natomiast drugiego – funkcjonalna rola stanu mentalnego, według propozycji Hilarego Putnama (w rekonstrukcji na poziomie filozofii umysłu). O odrębności tych problemów świadczy to, że Fodor, pomysłodawca hipotezy *language of thought*, odrzuca funkcjonalizm maszynowy Putnama na rzecz teorii kowariancji³², natomiast Ruth Millikan zastępuje funkcjonalną rolę stanu mentalnego jego rolą adaptacyjną³³.

3. Anomalie kognitywistycznego programu badawczego

3.1. Anomalia modelu umysłu – idea ramki i trudności jej zastosowania

Niektórzy kognitywiści już w latach 60. XX wieku zdawali sobie sprawę, że największym mankamentem dotychczasowych programów realizowanych przez fizyczne systemy symboliczne³⁴ jest to, że nie są one zdolne do symulowania zwykłego ludzkiego rozumowania. „Maszyna syntaktyczna” Newella-Simona nie dołącza bowiem żadnego znaczenia do któregośkolwiek z przekształcanych przez siebie symboli, przez co – jak wykazał Stevan Harnad³⁵ – są one nieugruntowane semantycznie, a znaczenie, czyli decyzja o tym, co maszyna robi, jest dostarczane do systemu dopiero przez jego użytkownika. Co więcej, jej algorytmy nie mogą być uznane za reprezentację rzeczywistego wniosko-

³¹ R. Cummins, *Meaning and Mental Representation*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1989.

³² J. Fodor, *Psychosemantics*.

³³ R. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1984.

³⁴ A. Newell, H. Simon, *Computer Science as Empirical Inquiry...*

³⁵ S. Harnad, *The Symbol Grounding Problem*, 1990 (maszynopis pracy doktorskiej).

wania, gdyż opierają się na standardowej, monotonicznej logice. Natomiast przebieg faktycznego ludzkiego rozumowania lepiej oddają schematy logik niemonotonicznych.

Przykładem ograniczeń podejścia standardowego może być słynny medyczny program MYCIN³⁶, który choć diagnozuje infekcje krwi i zapalenia opon mózgowych ze skutecznością prawie 90%, nie osiąga nigdy sprawności eksperckiej, rozmijając się w zasadach swego działania z opisem faktycznego podejmowania decyzji przez człowieka. Kiedy bowiem rzeczywisty lekarz próbuje postawić prawidłową diagnozę infekcji krwi, to kieruje się nie tylko formalnymi regułami pozwalającymi połączyć przyczyny z symptomami (jeśli jego umysł rzeczywiście tak pracuje), ale także, a może przede wszystkim, własnym doświadczeniem, czyli rozległą praktyczną wiedzą o tym, czym jest krew, czym jest człowiek i kim jest pacjent, a może nawet zna przypadki takiej infekcji. Jego doświadczenie jest czymś więcej niż tylko zbiorem zdekontekstualizowanych zdań i reguł ich transformacji.

Marvin Minsky³⁷ był jednym z pierwszych kognitywistów, którzy zwrócili uwagę, że rzeczywiste rozumowanie przebiega według uogólnionego schematu „Mając A, wnioskuje B, chyba że istnieje zasadniczy powód, by tego nie robić”, a więc dokonuje się bez pełnej informacji o zmiennych wnioskuwania (*default reasoning*). Zaproponował również nową strukturę danych – ramkę (*frame*)³⁸, która może reprezentować sytuacje stereotypowe, wymagające od podmiotu, niedysponującego nigdy pełną informacją o nich, przyjęcia dodatkowych domyślnych założeń (*default assumptions*). Mogą być one fałszywe, co w znikomym stopniu opóźnia tempo i zmniejsza precyzję wnioskuwania, gdyż automatycznie są wymieniane na nowe, kiedy dostępna staje się nowa informacja o danej sytuacji.

Według Minsky'ego, każdą z ramek podmiot nabywa podczas doświadczenia i wykorzystuje w procesie kategoryzacji nowych sytuacji percepcyjnych, takich jak: rozpoznawanie pomieszczenia, osoby, uczestnictwo w przyjęciu określonego typu, używanie danego mebla czy sprawne posługiwanie się narzędziem. Ramka składa się z elementów stałych (reprezentacji faktów, która jest zawsze o sytuacji danego typu prawdziwa) i zmiennych (terminali, które są wypełniane przez dane, specyficzne dla konkretnej sytuacji). Na przykład ramka „krześla” będzie posiadać stałą reprezentację siedzenia, oparcia i nóg oraz zmienne gniazda wypełniane szczegółową informacją o konkretnym krześle.

Minsky jest przekonany, że prawdziwa moc predykcyjna teorii ramek bierze się stąd, że w sytuacjach powszednich terminale zmiennej informacji są

³⁶ E. Shortliffe, *Computer Based Medical Consultations: MYCIN*, American Elsevier, New York 1976.

³⁷ M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1985.

³⁸ Idem, *A Framework for Representing Knowledge*, w: P. H. Winston (red.), *The Psychology of Computer Vision*, McGraw Hill, New York 1975.

wypełniane założeniami domyślnymi (*default assumptions*), co dzięki tej teorii pozwala przybliżyć warunki normalnego rozumowania, rozpoznawania, wnioskowania i przewidywania. W ten sposób np. ramka „wygłoszenia-referatu” składałaby się z sekwencji typowych dla tej sytuacji zdarzeń, odnoszących się do prelegenta, audytorium, warunków odczytu i dyskusji, oraz założeń, dzięki którym układ symboliczny (podmiot) „wie”, że słuchacze siedzą, są kompetentni, są użytkownikami tego samego języka, w którym wygłaszany jest odczyt itd. Uzbrojony w taką ramkę fizyczny system symboliczny powinien mieć, zdaniem kognitywistów, dość zdrowego rozsądku, by założyć, że gdy prelegent mówi, pozostali milczą, chyba że instrukcja będzie wyraźnie głosić inaczej.

Teoria ramek stanowi więc w modelu struktur danych dla fizycznego systemu symbolicznego kognitywistyczny standard, utrzymany w niezmienionej postaci również w pisanym 10 lat później magnum opus Minsky’ego *The Society of Mind*. Tym większe więc było zaskoczenie, kiedy pierwsze próby weryfikacji tej teorii, dokonane na początku lat 70. XX wieku przez Eugene’a Charniaka, ówczesnego doktoranta Minsky’ego w MIT, wykazały istnienie jej potencjalnych falsyfikatorów³⁹.

Układając program rozumienia przez maszynę najprostszych opowiadań dziecięcych, Charniak nie mógł „wyposażyć” jej w zdrowy rozsądek czterolatka i ani on, ani żaden z konstruktorów fizycznych systemów symbolicznych nie potrafił dostarczyć systemowi wystarczającej wiedzy „tła”, niezbędnej do rozwikłania najprostszych niejednoznaczności językowych. Opowiadanie, które analizował Charniak, wyglądało następująco: „Dzisiaj są urodziny Jacka. Penny i Janet poszły do sklepu. Miały zamiar kupić prezenty. Janet postanowiła kupić latawiec. »Nie rób tego« – powiedziała Penny. »Jack ma latawca. Każe ci go zwrócić«”.

Nietrudno się domyślić, że Charniak zmagął się z konstrukcją teorii, która pozwoliłaby wyjaśnić, skąd wiadomo, że zaimiek „go” odnosi się do nowego latawca, a nie tego, który Jack już posiada. Czysto syntaktyczne kryteria, takie jak utożsamienie desygnatu „go” z ostatnim wymienionym w tekście rzeczownikiem, w tym przypadku zawodzą, doprowadziłyby czytelnika bądź maszynę do przekonania, że Jack każe Janet zwrócić swój stary latawiec. Oczywiście nie da się zrozumieć, co jest właściwym referentem „go” w opowiadaniu Charniaka, jeśli nie posiada się dostatecznej wiedzy „tła” o zwyczajach, zasadach, regułach i normach społecznych, zgodnie z którymi w szczególnych przypadkach oddaje się do sklepu nowy przedmiot w tym sklepie nabyty, a nigdy stary (chyba że sklep jest antykwariatem). Problemem jest znalezienie adekwatnej reprezentacji tej wiedzy i uczynienie jej dostępną w procesie rozumienia choćby najprostszych opowiadań.

³⁹ L. Goldstein, S. Papert, *Artificial Intelligence, Language and the Study of Knowledge*, MIT AI Memo 337/1976. Wiele cennych informacji o badaniach nad sztuczną inteligencją w latach 70. XX wieku pochodzi z książki H. Dreyfusa *What computers still can't do* (The MIT Press, Cambridge Mass. 1993). Wykorzystuję je częściowo w prezentacji problemu ramki i problemu mikroświata.

Chcąc utworzyć bazę wiedzy w postaci ramki „urodzinowej”, należałoby zaopatrzyć ją w założenia domyślne kreujące możliwość posiadania przez Jacka latawca, oczekiwanie powinnośi uczestników zabawy kupna prezentu i oszacowanie możliwych konsekwencji jego zwrotu. Wówczas desygnatem zaimka „go” pojawiającego się jako nowa informacja w zmiennym terminalu ramki powinien być nowy latawiec.

Cóż z tego jednak, skoro możliwości, oczekiwania i oszacowania, które doczekały się eksplikacji w modelu ramki, stanowią jedynie częśćkę tych wszystkich faktów, których opowiadanie Charniaka nie zawiera, ale których znajomość okazuje się niezbędna dla jego zrozumienia: elementarnego faktu, że prezent miał być dla Jacka; że latawiec kupiony przez Janet miał być tym prezentem; że posiadanie jednego przedmiotu danego typu eliminuje zainteresowanie innym jego egzemplarzem; że nie da się z góry określić przyczyn zwrócenia nowo zakupionego prezentu. Wszystkie te fakty, nawet gdyby możliwe było włączenie ich w postaci założeń domyślnych w strukturę ramki, implikują dalsze fakty, przyrastające w tempie geometrycznym i wymagane przy określaniu warunków spełniania tych założeń. Na przykład założenie: „*ceteris paribus* jeśli posiadam jeden przedmiot danego typu, nie pragnę numerycznie innego jego egzemplarza”, nie może być prawdziwe, choćby dlatego, że przestaje obowiązywać w przypadku pieniędzy, cukierków, a być może i latawców. Eksplikacja wyjątków w bazie danych nie jest możliwa, gdyż żaden algorytm nie może zostać skonstruowany według reguł nominalistycznego rozdrobnienia, ani pragmatycznie wykonalna, gdyż jedne wyjątki generują następne, a te generują następne itd.

Anomalia kognitywistycznego modelu umysłu (*frame problem*) głosi zatem, że ramka, czyli proponowana struktura danych fizycznego systemu symbolicznego, nie jest w stanie reprezentacyjnie uwzględnić wszystkich wyjątków od sytuacji stereotypowej, z którymi zdrowy rozsądek znakomicie daje sobie radę. W sytuacji „wygłoszenia referatu” jej ramka nie może skumulować dostatecznej liczby informacji, które pozwoliłyby układowi symbolicznemu rozstrzygnąć elementarny problem: „Czy mogę, występując z odczytem, być w swetrze, skoro słuchacze, z reguły moi byli wykładowcy, są w przeważającej większości w garniturach?”

O niepowodzeniu propozycji Minsky’ego zadecydowały więc nie kłopoty związane ze stosowaniem określonej ramki w konkretnej sytuacji, lecz trudności teoretyczne. Ramka okazała się niezbyt elastyczną konstrukcją, by być dostatecznie dobrym przybliżeniem sposobu, w jaki radzi sobie człowiek (czy istota równie inteligentna) w normalnej sytuacji decyzyjnej. Do problemów, z którymi nie mogli sobie poradzić badacze korzystający z ramek, należą m.in. problem dostępu do właściwej ramki w realnym czasie; problem, czy zmiana odczytu ramki dokonuje się za pomocą dalszych wyeksplikowanych

regułę; problem, że jeśli tak jest istotnie, to skąd system wie, kiedy zastosować odpowiednią regułę. Coraz bardziej zdawano sobie sprawę, że idea ramki jest oparta na błędnych założeniach metafizycznych. Głównym założeniem jest teza o istnieniu sytuacji stereotypowych dających się opisać za pomocą podobnie stereotypowych reprezentacji. W jaki sposób bowiem rozstrzygnąć w terminach reprezentacyjnego izomorfizmu elementów zdekontekstualizowanych, czy sytuacja rzeczywistego świata, w której pojawiają się mężczyźni w garniturach, bardziej przypomina analizowane warunki odczytu, bankietu, na którym wznosi się toast czy może aukcji dzieł sztuki?

Trzeba przyznać, że idea ramki przyczyniła się do postępu w projektowaniu sztucznych systemów poznawczych i przybliżaniu w ten sposób działania rzeczywistego ludzkiego systemu poznawczego. Liczne eksperymenty potwierdziły, że za pomocą ramek można adekwatnie symulować inteligentne zachowanie systemów intencjonalnych. Wystarczy porównać program SHRDLU z początku lat 70. XX wieku⁴⁰, którego formalizm reprezentowany zdaniem logiki predykatów o przypisanych im wartościach prawdziwościowych opierał się na założeniu, że znaczenia struktur zdaniowych mogą zostać scharakteryzowane niezależnie od ich interpretacji przez użytkownika, z formalizmem ramki, pozwalającym na opis sytuacji przy uwzględnieniu „konkretyzujących” ją, niekiedy wykluczających się, zmiennych umożliwiających adekwatniejszą reprezentację kontekstowego charakteru naszych codziennych przekonań.

T. Winograd usiłował uzyskać, drogą eksperymentalnej realizacji założeń Newella-Simona, odpowiedź na pytanie: „W jaki sposób program może adekwatnie reprezentować daną sytuację?” Minsky, stawiając pytanie: „W jaki sposób istniejący zbiór ramek systemu wpływa na interpretację danej sytuacji?”, przyjął znacznie bardziej realistyczne założenie o prototypowej strukturze reprezentacji, pozwalającej kategoryzować dane percepcyjne nie w trybie definicyjnym, lecz interpretacyjnym, tj. opartym tylko o częściowo dostępną wiedzę, przyjęte założenia o cechach typowych i możliwe predykcje w obliczu nowości; uwzględnił on w swoim schemacie wyjaśniającym zachowanie układu jego przeszłość kognitywną i aktualne kontekstowe status quo. Współcześnie dominuje jednak przekonanie, że nawet ramka nie wystarczy, by poprawnie opisać nasze codzienne przekonania.

3.2. Anomalia podejścia eksperymentalnego – „pułapka” mikroświata

Teoretyczna aporia, w której utknął program komputerowy Charniaka, zmobilizowała kognitywistów do opracowania takiego modelu środowiska pracy systemu symbolicznego, czyli eksperymentowania nad interfejsem maszyna – użytkownik, aby umożliwić mu zrozumienie kontekstu najprostszych dziecicę-

⁴⁰ T. Winograd, *A Procedural Model...*

cych opowiadań. Model w formie hipotetycznej jako pierwsi zaproponowali Marvin Minsky i Seymour Papert⁴¹ i nazwali go mikroświatem. Ich zdaniem, przybliży on nas do wyjaśnienia, w jaki sposób systemy intencjonalne mogą rozumieć najprostsze struktury narracyjne, takie jak opowiadanie z pracy Charniaka lub analizowaną przez nich bajkę La Fontaine'a o kuku i lisie⁴².

Naturalnym testem zrozumienia bajki, w której przebiegły lis, namawiając próżnego kuku do śpiewu, wyłudza od niego kawałek sera, jest – zdaniem Minsky'ego i Paperta – zdolność dziecka do odpowiedzi na pytanie w rodzaju: „Czy lis naprawdę sądził, że kuku ma piękny głos?”. Problem ten jest czasami w literaturze psychologicznej klasyfikowany jako „manipulacja językiem naturalnym” choć nazwa ta jest niefortunna. Nie chodzi w nim bowiem o rozumienie przez dziecko określonego segmentu języka polskiego, lecz o rozumienie w ogóle, co łatwo dostrzec, prezentując maszynie mającej symulować naturalne funkcje kognitywne bajkę o uproszczonej składni: KRUK NA DRZEWIE. KRUK MA SER. LIS MÓWI „MASZ PIĘKNY GŁOS. PROSZĘ ŚPIEWAJ.” LIS POŻERA SER. Postęp w rozumieniu przez maszynę tego tekstu nie zostaje osiągnięty, za co nie jest odpowiedzialna ani dwuznaczność słów, z których jest on zbudowany, ani niedostateczna moc rachunku logicznego wykorzystanego do ich strukturalnego wiązania, lecz brak odpowiedniej bazy wiedzy.

Minsky i Papert twierdzą, że nie istnieje jedna taka baza, gdyż problem taki jak ten nie ma jednego rozwiązania. Każdy układ symboliczny zmagający się ze zrozumieniem bajki La Fontaine'a zyskałby jednak wiele, gdyby był zaopatrzone np. w pojęcie POCHLEBSTWA. Aby dostarczyć mu tę wiedzę, musielibyśmy posiadać, zdaniem autorów pomysłu, „mikroteorię” pochlebstwa, czyli otwarty zbiór faktów i procedur opisujących warunki, w których należałoby oczekiwać pojawienia się pochlebstwa, formy, które mogłoby ono przybrać, jego konsekwencje itd. Jak złożona byłaby to teoria, zależy oczywiście od tego, co zostałoby w niej założone, np. w formie domyślnej (*default*). Oczywiście jest jednak, że niemożliwe byłoby opisanie pochlebstwa układowi symbolicznemu, gdyby uprzednio nie „wiedział” on, że np. zdania można formułować nie tylko dla przekazania literalnej faktycznej informacji.

Mikroteoria definiuje zatem dziedzinę dyskursu z maszyną, którą Minsky i Papert nazwali mikroświatem. Jak sami przyznają, jest ona bardzo schematyczna, zbudowana z tak uproszczonych reprezentacji faktów, że niemal każda ich konfrontacja ze światem realnym, czyli orzekanie za ich pomocą o jego przedmiotach, jest literalnie fałszywe. Wiele jednak zyskujemy, zdaniem autorów, konstruując uproszczone modele sytuacji, np. pochlebstwa, gdyż mają one dużą moc predyktywną pozwalającą optymalizować zachowanie układu,

⁴¹ M. Minsky, S. Papert, *A Proposal to ARPA for Research on Artificial Intelligence at MIT, 1970-71*, MIT AI Laboratory, Draft July 1970.

⁴² J. de La Fontaine, *Bajki*, PIW, Warszawa 1955.

mimo niespełniania podstawowych warunków prawdziwościowych. Optymalizacja warunkowana specyfikacją odpowiednich pojęć w bazie wiedzy systemu miałyby polegać na generowaniu dyskursu z maszyną, symulującego pod wieloma względami zachowanie ludzkiego użytkownika języka. Lista tych pojęć, reprezentujących strukturalne prymitywy określonego mikroświata, może być długa, lecz nie jest nieskończona. Ma swój próg wysycenia, po którego przekroczeniu jej konstruktor z coraz większym trudem dodaje pojęcia nowe i w coraz mniejszym stopniu uważa ich obecność za niezbędną.

Dziedzina mikroświata, poddając się analizie modelowej abstrahującej od złożoności struktur reprezentacyjnych świata rzeczywistego, jest szczególnie adekwatnym narzędziem implementacji programów realizowanych przez fizyczne systemy symboliczne. Program SHRDLU Winograda – „rozumiejący» ograniczony segment języka”⁴³ – zawiera zinternalizowany zbiór modeli dziedziny przedmiotowej i kontekstu dyskursu i stanowi, zdaniem Minsky’ego i Paperta, „znaczący postęp”⁴⁴ w dziedzinie rozumienia języka naturalnego przez sztuczny system intencjonalny. Dialog użytkownika tego programu z maszyną uderza swą naturalnością; oto jego fragment⁴⁵:

1. Podnieś czerwoną kostkę.

OK.

(System odpowiada „OK”, kiedy realizuje komendę)

2. Schwycić piramidę.

NIE ROZUMIEM, KTÓRĄ PIRAMIDĘ MASZ NA MYŚLI

(Scena zawiera trzy piramidy, a więc program nie robi nic)

3. Znajdź kostkę wyższą od tej, którą trzymasz i włóż ją do pudełka.

(System musi wyszczególnić desygnaty „tej” i ją” oraz dedukcyjnie zdecydować, którą kostkę trzyma)

ZAKŁADAM, ŻE PRZEZ „JĄ” ROZUMIESZ KOSTKĘ WYŻSZĄ OD TEJ, KTÓRĄ TRZYMAM

(Wydruk)

OK.

4. Co zawiera pudełko?

NIEBIESKĄ PIRAMIDĘ I NIEBIESKĄ KOSTKĘ

5. Na czym piramida jest oparta?

(Wcześniej system odpowiedział na „piramidę”: „nie rozumiem, którą piramidę masz na myśli”. Teraz zakłada, że mamy na myśli tę właśnie wspomnianą)

NA PUDEŁKU

.....

⁴³ T. Winograd, *A Procedural Model...*

⁴⁴ M. Minsky, S. Papert, *MIT Artificial Intelligence Laboratory Memo*, 29 November 1971.

⁴⁵ T. Winograd, *A Procedural Model...*

13. Niebieska piramida jest moja.

ROZUMIEM

(Ta informacja wprowadzona jest do bazy wiedzy układu)

14. Posiadam klocki, które nie są czerwone, ale nie posiadam tego, na czym piramida jest oparta.

ROZUMIEM

(Utworzone zostały dwa nowe twierdzenia, kategoryzujące przedmioty według predykatu „jest własnością”)

15. Czy posiadam pudełko?

NIE

Powyższy fragment konwersacji wskazuje – zdaniem Winograda – że SHRDLU jest zaopatrzony w bardzo uproszczoną „mikroteorię” własności bloków. Określa ona problemy „mikroświata brył”, np. „podniesienie czerwonego klocka”, i pozwala je rozwiązywać dzięki istnieniu podprogramów kompilujących stałe teorii (będącej dobrze zdefiniowanym językiem), np. „podnieś”, z odpowiednimi procedurami ich realizacji. Ponieważ program akceptuje – twierdzi Winograd – jako argumenty procedur, intensje terminów użytych w pytaniach i instrukcjach, umożliwia swemu użytkownikowi prowadzenie dyskursu w ograniczonym segmencie języka naturalnego.

Mimo znaczenia programu SHRDLU dla rozwoju sztucznej inteligencji w latach 70. XX wieku⁴⁶ nie wszyscy badacze procesów poznawczych zgadzali się z wnioskami Winograda. Nawet wśród kognitywistów zdania były podzielone. Herbert Simon w 1977 roku pisał: „Kiedy system SHRDLU zostanie poinstruowany »podnieś dużą czerwoną kostkę«, musi jedynie powiązać termin »podnieś« z procedurą realizacji tego procesu i zidentyfikować, przez zastosowanie odpowiednich testów związanych z »duża«, »czerwona« i »kostka«, argument dla tej procedury, używając dla jej realizacji własnych możliwości rozwiązywania problemów. Kiedy używam zwrotu »musi jedynie«, moim zamiarem nie jest deprecjonować tych możliwości. Właśnie dlatego, że program jest zaopatrzony w podprogramy zawierające zakodowane uprzednio przez programistę intensje terminów użytych w instrukcjach, jego interpretacja instrukcji jest względnie bezproblemowa”⁴⁷.

Winograd zaakceptował tę krytykę i wraz z Danielem Bobrowem opracował program, który w stopniu zadowalającym symuluje kontekstualność ludzkich procesów poznawczych, czyli wychodzi poza nierealną dziedzinę mikroświatów. „Struktura pamięci nie tylko obejmuje pamięć trwałą (co ja wiem?), ale także

⁴⁶ „Dobrym przykładem projektu mikroświata jest powszechnie znany program Winograda, który wniósł istotny, praktyczny i teoretyczny, wkład do Rozumienia Języka Naturalnego”. S. Papert, M. Minsky, *MIT Artificial Intelligence Laboratory*, Memo No. 299, September 1973, s. 95.

⁴⁷ H. Simon, *Artificial Intelligence Systems that Understand*, „Proceedings IJCAI-77”, 1977, s. 1062.

aktualny jej kontekst (co jest teraz ważne?). Jesteśmy przekonani, że jest to (tj. kontekstualność) istotna cecha ludzkiego myślenia, a nie badawcza niedogodność⁴⁸. Ich rozwiązaniem było maksymalne skrócenie czasu przeszukiwania przez komputer bazy danych, tak by wprowadzał on do pamięci operacyjnej tylko te dane, które są reprezentacjami aktualnego kontekstu systemu.

Jednak i to rozwiązanie nie jest zadowalającym urealnieniem modelu mikroświata, a to co najmniej z czterech powodów. Pierwszy argument pochodzi jeszcze od Simona: „systemy, których zadaniem będzie rzeczywiste rozumienie języka, będą miały trudniejszy problem do rozwiązania niż przyporządkowanie języka instrukcji znaczeniom zgromadzonym [dzięki programiście – M. B.] w leksykonie systemu. Będą także musiały tworzyć reprezentacje dla informacji, która dociera do nich, i tworzyć znaczenia dla terminów wyrażających te reprezentacje na wyjściu systemu⁴⁹. Twórca SHRDLU, podobnie jak inni konstruktorzy fizycznych systemów symbolicznych, nie realizuje zadowalająco dyrektywy Simona, nadając np. pojęciu *reprezentacji* nieadekwatną treść.

Argumenty drugi i trzeci opierają się na wykładni bycia jestestwa (można je zweryfikować po lekturze rozdziałów II i III). Drugi powód, który pozwala sądzić, że SHRDLU, nawet w zmodyfikowanej postaci, nie jest poprawnym modelem rzeczywistych procesów poznawczych zachodzących w realnym świecie, jest taki, że aktualny kontekst, w którym znajduje się system poznawczy, nie jest zdefiniowany treścią jego postaw propozycjonalnych, nawet tych, które da się pomyśleć w bardzo krótkim czasie. Wiemy o tym dzięki wykładni powszedniej egzystencji Dasein, a także opracowanym w ostatnich latach modelom procesów poznawczych, które wyraźnie sugerują, że aktualny kontekst systemu jest zdeterminowany jego aktualnymi wzorcami działania⁵⁰.

Argument trzeci, którego treść szerzej prezentuję przy egzystencjalnej wykładni *świata*, mówi, że zbiór faktów i procedur, dotyczących np. bloków, nie może zostać nazwany mikroświatem, skoro model ten ma symulować warunki rozumienia świata rzeczywistego. Wszystkie bowiem fakty, które stanowią środowisko pracy programu SHRDLU, konstytuują coś, co można by nazwać (jedynie) uniwersum lub dziedziną, a co jest definiowane całością obiektów określonego rodzaju. Mogą być to przedmioty fizyczne (jak we wszechświecie lub dziedzinie bloków) lub przedmioty abstrakcyjne (jak w dziedzinie matematyki). Uniwersum można charakteryzować ontycznie (wszechświat jest np. całością obiektów fizycznych) lub ontologicznie, kiedy określamy jego *eidos* (wszechświat jest zamknięty relacją przyczynową lub jest substancją rozciągłą).

⁴⁸ D. Bobrow, T. Winograd, *An Overview of KRL, A Knowledge Representation Language*, „Cognitive Science” vol. 1, 1/1977, s. 32.

⁴⁹ H. Simon, *Artificial Intelligence Systems...*, s. 1063.

⁵⁰ Zob. rozdział IV niniejszej książki.

Ważne jednak jest to, że relacja zawierania się elementu uniwersum w nim samym ma sens kategorialny. Jest to „świat”, naprzeciw którego staje podmiot, np. system SHRDLU. Jest on naturalnie w tym świecie zawarty, ale nie jest nim zatroskany ani go nie rozumie – relacja między nim a światem nie ma sensu egzystencjalnego. Ten ostatni przestrzega przed zaliczaniem rozumienia do zbioru fenomenów poznawczych, tradycyjnie definiowanych. Zrozumieć instrukcje dotyczące bloków świata nie oznacza *wiedzieć*, że bloki te mają takie a takie własności (np. są czerwone) ani że aby się nimi posługiwać w określony sposób, należy realizować określoną procedurę. Zrozumieć, w najbardziej pierwotnym sensie, oznacza *wiedzieć*, jak się posługiwać blokami, i nie jest to wiedza propozycjonalna, lecz zorganizowana przez istotną cechę egzystencji jestestwa, jego ze-względu-na-co. Rozumienie jako egzystencjał uwidacznia się przede wszystkim poprzez eksperckie, manipulatywne działania jestestwa, a także przysługujący mu „zrazu i zwykle” rodzaj widzenia – ogląd (w tym sensie będą mówić o rozumieniu świata, nie biorąc tej nazwy w cudzysłów).

Argument czwarty mógłby również mieć egzystencjalną genezę, zawdzięczając swoją moc Heideggerowskiej wykładni narzędziowości języka, jednak w swej najbardziej znanej postaci został opracowany przez L. Wittgensteina. Jego treść, w analizowanym przeze mnie przypadku, jest następująca: SHRDLU nie może rozumieć znaczenia „posiadać”, ponieważ nie jest częścią społeczności, w której posiadanie ma sens.

Aby zrozumieć istotę tego argumentu, należy choćby skrótowo naszkicować koncepcję języka Wittgensteina i warunki jego funkcjonowania. Wittgenstein we wczesnych latach swojej działalności filozoficznej wyznawał pogląd, że język jest autonomicznym systemem abstrakcyjnym, rządzonym regułami logicznej składni. Jednym z najważniejszych osiągnięć jego późnej refleksji, przełomowym dla rozwoju filozofii analitycznej, było rozpoznanie znaczenia otoczenia języka dla jego funkcjonowania. Pierwszym impulsem tej zmiany było z jednej strony dostrzeżenie analogii pomiędzy systemem aksjomatycznym (np. arytmetyką) a szachami, a z drugiej – odrzucenie poglądu Gottloba Fregego, że chcąc określić dziedzinę arytmetyki, stajemy przed alternatywą: tworzą ją albo znaki arytmetyczne, albo ich desygnaty. Wittgenstein nie zgadzał się na tę dychotomię. Twierdził, że arytmetyka nie jest „o” znakach na papierze, podobnie jak szachy nie są o drewnianych figurach. Ale to nie musi wcale oznaczać, że cyfry bądź pionki reprezentują cokolwiek. „Znaczeniem” znaku matematycznego i pionki szachowego jest raczej suma reguł determinujących jego możliwe „ruchy”.

Wittgenstein rozszerzył następnie analogię gry na język jako całość. Język, jak gra, posiada konstytutywne reguły, mianowicie gramatykę. Określają one znaczenia poszczególnych słów. Uczymy się znaczeń poprzez uczenie się użycia tych słów, tak jak uczymy się gry w szachy nie poprzez kojarzenie pionków

z przedmiotami, które reprezentują, lecz uczenie się reguł przesuwania pionów po szachownicy. Zdanie jest „ruchem” w grze, jaką jest język. Jego sensem jest jego użycie. Postawione poza systemem, którego jest częścią, byłoby pozbawione znaczenia.

Analogia pomiędzy językiem a grą nie jest oczywiście całkowita. W odróżnieniu od gier, poszczególne fragmenty naszej aktywności językowej są ze sobą wzajemnie powiązane (np. gry językowe nakazywania i przestrzegania) i tworzą część większego systemu. Wittgenstein opisuje tę cechę języka, porównując go do „starego miasta”⁵¹: jego centrum – język codzienny – jest płataniną uliczek i placów, otoczoną nowymi przedmieściami o prostych ulicach – specjalistycznymi idiomami chemii czy też matematyki.

Najważniejsza różnica jest jednak taka, że działania językowe są nierozzerwalnie splecione i zakorzenione w praktykach pozajęzykowych, co sprawia, że są o wiele mniej trywialne niż gry. „*Mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”⁵². Prawdopodobnie najlepszym argumentem wspierającym tezę Wittgensteina, że pozajęzykowy kontekst jest niezbędny do zrozumienia działalności językowej, jest to, że fikcyjne gry językowe mogą być właściwie ocenione i rozumiane wówczas, gdy opowie się jednocześnie o praktykach fikcyjnego społeczeństwa, do których one pasują. „A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia”⁵³. W *Blue and Brown Books*⁵⁴ Wittgenstein porównuje wyobrażenie sobie języka z wyobrażeniem sobie „kultury”, co pozwala zdefiniować sposób życia jako formację kulturową i społeczną, całość powszednich ludzkich działań, w których zakorzenione są gry językowe.

Wszystkie te aktywności językowe i pozajęzykowe są ponadto, twierdzi Wittgenstein, uwarunkowane „pewnymi bardzo ogólnymi faktami przyrody”⁵⁵. Pojęcia języka opierają się na „rusztowaniu”⁵⁶ faktów, w tym sensie, że „gdyby te a te fakty przyrody wyglądały inaczej, to ludzie mieliby inne pojęcia”⁵⁷. To, co Wittgenstein nazywa „faktami przyrody”, przynależy – jak można sądzić – do jednej z trzech grup:

- ogólnych regularności świata wokół nas – przedmioty nie giną ani nie powstają, nie rosną ani nie kurczą się w sposób chaotyczny lub nagły⁵⁸,
- faktów biologicznych dotyczących nas samych – nasze zdolności percepcyjne pozwalają nam rozróżnić określone barwy⁵⁹, a stosowanie definicji

⁵¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 18.

⁵² Ibidem, § 23.

⁵³ Ibidem, § 19.

⁵⁴ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958, s. 134.

⁵⁵ Idem, *Dociekania filozoficzne*, s. 321.

⁵⁶ Ibidem, § 240.

⁵⁷ Ibidem, s. 321.

⁵⁸ Ibidem, § 142.

⁵⁹ L. Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, ss. 345, 368.

ostensywnej zakłada, że ludzie nie patrzą na palec wskazujący (jak robią to koty), ale w kierunku, w którym się wskazuje,

– społeczno-historycznych faktów dotyczących poszczególnych grup lub okresów – nasze sposoby mówienia odzwierciedlają nasze powszednie potrzeby i interesy ukształtowane historycznie⁶⁰.

Drastyczne zmiany „faktów przyrody” uczyniłyby reguły języka niepraktycznymi, a nawet niemożliwymi do zastosowania⁶¹. Gdyby przedmioty nieustannie znikwały i pojawiały się, gra językowa liczenia straciłaby pragmatyczny sens; podobnie byłoby z pojęciami barw, gdyby przedmioty losowo zmieniały zabarwienie. Reguły gry w piłkę nożną nie zawierają klauzuli, że mecz musi być rozgrywany w warunkach przyciągania ziemskiego. Niemniej ta gra nie miałaby sensu ani na Księżycu, gdzie każdy strzał w światło bramki kończyłby się golem, ani na Jowiszu.

Podobnie jest z językiem – warunki „rusztowania” nie determinują reguł gier językowych, ale częściowo określają, jakie gry językowe pozostają w użyciu. Na przykład gra w „posiadanie” jest częścią ludzkiego działania i dlatego jest poddana tym samym czynnikom, które determinują całościowe zachowanie człowieka. Świat jest, jaki jest, i ludzie którzy przyjęliby alternatywny paradygmat orzekania własności „posiadania” (przypisując posiadanie i rozumienie „posiadania” maszynom), musieliby dokonać poprawek w regułach językowych i pozajęzykowych działań na taką skalę, że – zgodnie z regułą kalejdoskopu – zafałszywałyby się one pod własnym ciężarem. Te nowe „fakty przyrody” uczyniłyby nasze reguły językowe i pozajęzykowe nie tyle niepoprawnymi (tj. fałszywymi wobec faktów), ile całkowicie niezrozumiałymi⁶².

Wszystkie cztery argumenty upoważniają do nadania problemowi mikroświata fizycznych systemów symbolicznych statusu anomalii paradygmatu kognitywistycznego. Winograd, który po latach odrzucił reguły funkcjonalistycznej dekompozycji procesów poznawczych i stał się jednym z czołowych reprezentantów nowych metod badawczych w naukach kognitywnych, przyznał, że w przypadku konstrukcji modelu mikroświata dla systemu SHRDLU, liczba wstępnie obrobionej przez programistę informacji była tak duża, że „rozumienie” instrukcji było tak naprawdę dziełem człowieka, a nie maszyny⁶³.

⁶⁰ Idem, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1978, ss. 40, 80-81.

⁶¹ Idem, *Dociekania filozoficzne*, § 569.

⁶² Idem, *Remarks on the Philosophy...*, s. 347: „Gdyby ludzie (nagle) przestali zgadzać się w swych sądach dotyczących smaków – czy mógłbym wówczas twierdzić: W każdym razie każdy z was wie, jaki smak posiada? Czy nie stałoby się wówczas jasne, że jest to czysty nonsens”.

⁶³ T. Winograd, F. Flores, *Understanding Computers and Cognition*, Addison-Wesley, New York 1987.

ROZDZIAŁ II

FENOMENOLOGIA POWSZEDNIOŚCI HEIDEGGERA

1. Anomalie a kryzys podstaw w paradygmacie kognitywistycznym

Po okresie burzliwego rozwoju paradygmatu kognitywistycznego pojawiły się w związku z nim trudności, których nie dało się przewyciężyć za pomocą dostępnego instrumentarium naukowego. Okazały się one anomaliami, których uporczywe trwanie uświadomiło badaczom skłonny do refleksji teoretycznej, że spotkali się z fundamentalnymi ograniczeniami paradygmatu kognitywistycznego.

Problem ramki i pułapka mikroświata nie są zwykłymi łamigłówkami, z jakimi na co dzień borykają się badacze rozwijający dany paradygmat. Ograniczenia te są konsekwencją zakładanej metafizyki, przejawem „kryzysu podstaw”, w który popadła najbardziej ścisła i najbardziej spójna nauka, *matematyka*, i który osłabia paradygmat kognitywistyczny. Choć pojawiają się one na poziomach modelu umysłu i podejścia eksperymentalnego, to niemożność ich wyeliminowania czy skorygowania sygnalizuje, że ich źródłem jest konstrukcja metafizycznego fundamentu podtrzymującego cały paradygmat.

Nowy paradygmat wymaga zatem nowej metafizyki. Proces krystalizowania się nowego filozoficznego fundamentu nauk kognitywnych jest tylko w niewielkim stopniu rezultatem świadomych decyzji badaczy. Przyjmowana przez nich metafizyka objawia się nie w ich deklaracjach filozoficznych, lecz w wyborze tematyki badawczej, procedurach badawczych (m.in. w doborze i sposobach przeprowadzania eksperymentów) oraz repertuarze argumentów krytycznych kierowanych pod adresem badaczy uznawanych za ideowych adwersarzy.

Mogłoby się zatem wydawać, że najpierw należy przeanalizować nową praktykę badawczą, a następnie na podstawie tej analizy „wydobyć” zakładaną w niej metafizykę. Taki był „porządek badania” i w tym przypadku. Referowanie

wyników postępowania naukowego odbywa się jednakże zgodnie z porządkiem ekspozycji, który nie pokrywa się z porządkiem badania. Ten pierwszy jest bowiem wyznaczony przez relację konsekwencji logicznej, drugi – przez relację następstwa czasowego. Dlatego w pierwszej kolejności zostanie przedstawiona rekonstrukcja koncepcji filozoficznej, która stanowi metafizyczną podstawę formułującego się nowego paradygmatu w naukach kognitywnych. Następnie zostaną omówione konkretne przypadki postępowania badawczego, które można uznać za aplikację idei zawartych w metafizyce do dziedziny nauk kognitywnych.

Pogląd, że wadliwe założenia filozoficzne uniemożliwiają szybki rozwój kognitywistycznego programu badawczego, znajduje wciąż nowych zwolenników¹. Główną słabością kognitywizmu jest, ich zdaniem, dziedzictwo kartezjanizmu. Wezwaniom do jego porzucenia towarzyszy jednak zwykle niemożność znalezienia stanowiska, które mogłoby go zastąpić.

Podzielam opinię Huberta Dreyfusa, że główną kandydatką do tej roli jest filozofia Martina Heideggera, a zwłaszcza jego metafizyka powszedniości. W jej rekonstrukcji będę korzystała z ustaleń bądź sugestii H. Dreyfusa, gdyż jego prace² zapoczątkowały nowy sposób czytania *Bycia i czasu*. Moja propozycja lektury działu pierwszego *Bycia i czasu* wyraźnie wykracza jednak poza to, co można znaleźć u Dreyfusa, ponieważ moim celem było odtworzenie zasadniczych idei metafizyki powszedniości. One bowiem najlepiej nadają się na nowy fundament metafizyczny w naukach kognitywnych. Dla Dreyfusa natomiast jej treść jest tylko jednym z wielu wątków w myśli Heideggera, dlatego poświęca jej mniej uwagi.

2. O języku fenomenologii powszedniości

Istnieją dwa podejścia do kwestii języka, jakiego należy używać, mówiąc o filozofii Heideggera. Według pierwszego, prokrustowego, myśl Heideggera ma szansę stać się sensowną dopiero wtedy, kiedy zdania, w jakich została wyrażona, zostaną przekształcone w klarowne tezy sformułowane w języku filozofii analitycznej. Według drugiego, empatycznego, jedynym sposobem obcowania z myślą Heideggera jest „wczucie się” w sposób jego myślenia przez opanowanie jego języka. Dopiero kiedy nauczymy się używać języka Heideggera tak jak on, zobaczymy świat „na jego sposób”³.

¹ Wśród nich znajdują się przedstawiciele wszystkich subdyscyplin nauk kognitywnych, np. filozofowie (Dreyfus), neurobiolodzy (Damasio, Varela), lingwiści (Lakoff, Johnson), przedstawiciele sztucznej inteligencji (Winograd, Flores, Brooks), psychologowie (Thelen), antropologowie kulturowi (Bourdieu).

² H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1992.

³ Postawę tę zalecał Goethe: „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen”. J. W. Goethe, *Dywan Zachodu i Wschodu*, PIW, Warszawa 1963.

Żadne z tych podejść nie wydaje mi się trafne. Pierwsze ogranicza myśl Heideggera do ustalonego repertuaru pojęć filozofii analitycznej, drugie zamyka ją w skansenie i pozbawia możliwości korzystania z niej poza obszarem, w którym posługiwał się nią jej twórca. Zauważmy, że oba podejścia są pod pewnym względem podobne. W obu zmierza się bowiem do tego, by terminom Heideggera przypisać z góry ustalone znaczenia. Znaczenia te albo są zapożyczane z innej koncepcji, w przypadku „przekładu” na tezy filozofii analitycznej, albo są efektem wczuwania się w myślenie Heideggera. Żadne z tych podejść nie odpowiada temu, co dzieje się w procesie interpretacji cudzych poglądów.

Dokonując interpretacji, stopniowo wypracowujemy znaczenia terminów, które pierwotnie były dla nas niezrozumiałe. Ów proces wypracowywania nie polega ani na importowaniu znaczeń, ani na ich odślanianiu, lecz na ich wytworzeniu w trakcie posługiwania się tymi terminami, tj. używania ich na wiele rozmaitych, nie zawsze zgodnych z intencjami twórcy, sposobów.

Na przykład Heideggerowski Dasein nie da się zredukować do tradycyjnie rozumianego podmiotu. Nie bardzo też wiadomo, jak odślonić znaczenie, jakie nadawał mu Heidegger. Możemy jednak nadać temu terminowi określone znaczenie, gdy będziemy opisywać różne formy aktywności, jakie realizuje obdarzona tym mianem istota. Zdania, w których będzie występował ten termin, zaczną być dla nas coraz bardziej zrozumiałe i w końcu zostanie wypracowane (choć zawsze będzie to pewne przybliżenie) znaczenie terminu Dasein.

Takie podejście polega zatem na zachowaniu językowej szaty interpretowanej koncepcji i stopniowym dopasowywaniu jej do wypracowywanych znaczeń. Sądzę, że tylko w ten sposób dają się pogodzić dwa wymogi, jakie powinna spełniać rzetelna interpretacja: wierność literze interpretowanego tekstu i ukazanie aktualnej, tj. współczesnej interpretatorowi, oryginalności zawartych w nim idei. Prezentowana interpretacja jest dokonywana zgodnie z tymi wymogami.

3. Bycie

Martin Heidegger może być nazwany filozofem bycia [Sein]. Pokazuje on, jak należy rozumieć to, że bycie nie było do tej pory jawnym przedmiotem badania w nauce. Zobaczymy, jak można jego argumentację odnieść do nauk kognitywnych.

Bycie jest nieobecne w metafizyce reprezentacji świata, ale „*jako temat rzeczywistych badań*” [1]. Niemniej „używa się go we wszelkim poznawaniu, wypowiedaniu, we wszelkim odnoszeniu się do bytu, we wszelkim odnoszeniu-się-do-samego-siebie, a wyrażenie »być« jest »od razu« zrozumiałe” [4]. Dlatego „bycie” uważa się w tradycyjnej metafizyce za pojęcie oczywiste: bycie to tyle, co ciągła (bez przerw) obecność bytu. Tę obecność bytu oddaje

się słowem „istnieje”. A zatem bycie „manifestuje się” w pytaniach typu: „Czy istnieje umysł?”, „Czy istnieją doznania?”

Wprawdzie niektórzy filozofowie przed Heideggerem nie tylko pytali, czy istnieje np. umysł, ale twierdzili (jak Kartezjusz), co oznacza dla takiego bytu istnieć – być substancją myślącą. Istnieje jednak jeszcze bardziej fundamentalne pytanie, którego Kartezjusz nie stawia – pytanie o „sens bycia owego »sum«” [24]. Co oznacza istnieć w ogóle?

Wraz z tym pytaniem opuszczamy obszar metafizyki substancji, gdyż nie mogę zapytać, czy bycie istnieje, i angażuję się – zdaniem Heideggera – w najbardziej fundamentalny rodzaj zapytywania „o sens bycia”. Dlaczego to pytanie jest fundamentalne? Załóżmy, że pozostając przy pytaniu „Czym jest umysł?”, pytam o byt, a odpowiedź opisuje i identyfikuje ten byt zawsze poprzez opis innych bytów. Dla Kartezjusza umysł jest substancją myślącą, a myśli są jej własnościami; dla Place’a i Smarta umysł jest mózgiem, dla Putnama – rodzajem maszyny Turinga. Co zyskuję, jeśli zamiast tego pytania postawię następujące: „Co oznacza myśleć?” Przede wszystkim nie pytając, czy coś istnieje i jakiego rodzaju jest rzeczą, nie przesądzam, że jest w ogóle bytem – może być po prostu określonym modus bycia pewnego bytu. Pytam o znaczenie myślenia i odpowiedź musi przywoływać inne znaczenia (np. myśleć jest czymś odmiennym, niż odczuwać). Które z tych pytań jest bardziej fundamentalne? Heidegger uznaje, że drugie – jeśli wiem, co oznacza „myśleć”, będę wiedział, jakie atrybuty będzie posiadać byt o takim sposobie bycia. W ten sam sposób, zdaniem Heideggera, zamiast pytać: „Jaki jest ostateczny rodzaj bytu?”, pytamy raczej: „Co oznacza istnieć w ogóle?”

Tradycja nigdy prawidłowo nie sformułowała pytania o sens bycia. Zawsze określała „pochodzenie bytu jako bytu przez sprowadzanie go do innego bytu, tak jakby bycie miało charakter jakiegoś możliwego bytu” [5/6]. Starożytni Grecy, szczególnie Parmenides [100], określili sens bycia „jako parousia bądź ousia, co w terminach ontologiczno-temporalnych oznacza »uobecnienie« [Anwesenheit]” [25]. Tendencja „ontycznego zakrywania” [311] właściwej interpretacji bycia ujawniła się jako światopogląd w XVI i XVII wieku (np. kartezjańska teoria poznania) i znalazła swoją kulminację w nauce nowożytnej (np. w kognitywistycznych badaniach nad umysłem). Heidegger w projekcie ontologii fundamentalnej ma nadzieję uwolnić metafizykę i naukę od „jednostronnego zorientowania na bycie w sensie realności” [201].

Pytanie o sens bycia jest fundamentalne, lecz nie wystarczy go po prostu zadać i na nie odpowiedzieć. „Powtórzyć pytanie o bycie znaczy zatem: dostatecznie opracować najpierw sposób *stawiania* pytania” [4]. Musimy zapewnić trafny sposób podejścia do bytu i pamiętać, że „Miano »bytująca« („*seiend*”) nadajemy jednakże niejednej rzeczy, i to w rozmaitym sensie. Bytuje wszystko, o czym mówimy [...], do czego się tak lub owak odnosimy” [6/7].

4. Jestestwo [Dasein]

„Czy [...] przy opracowywaniu pytania o bycie pierwszeństwo ma jakiś określony byt?” [7]. Heidegger odpowiada, że tak. „Pytanie o sens bycia staje się w ogóle możliwe tylko wtedy, gdy *jest* coś takiego jak rozumienie bycia” [200]. Byt, którego sposób bycia charakteryzuje rozumienie bycia, Heidegger nazwał jestestwem [Dasein]. Jestestwo nie jest Husserlowskim podmiotem transcendentnym: „Jednym z pierwszych zadań analityki będzie wykazanie, że wprowadzenie jakiegoś od razu danego ja oraz podmiotu z gruntu rozmija się z fenomenalną treścią jestestwa” [46]. Dlatego – dodaje Heidegger – „nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania [...] terminów [podmiot, dusza, świadomość, duch, osoba, życie, człowiek – M. B.] na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy” [46].

Czym jest zatem jestestwo? Człowiekiem czy transcendensem, bytem indywiduowym czy masowym? Dreyfus⁴ uważa, że Heideggera nie interesuje odpowiedź na to pytanie; należy ono bowiem do obszaru metafizyki substancji. Przedmiotem analityki nie jest jestestwo, lecz jego sposób bycia – „termin »jestestwo«, którym ów byt oznaczamy, nie wyraża »co« tego bytu (jak w przypadku stołu, domu, drzewa), lecz bycie” [42]. Heidegger nazywa je egzystencją i jest ono „tym, o co temu bytowi zawsze chodzi” [41]. Bycie jestestwa cechuje to, „że rozumie ono to [bycie] i zawsze już utrzymuje się w obrębie pewnej wykładni swego bycia” [15].

Heidegger nie usiłuje podać warunków koniecznych i wystarczających tego rodzaju bycia⁵. Jest zainteresowany jedynie jego strukturą. Egzystują ludzie i kultury, język i nauka. Chcąc opisać fundamentalne struktury egzystencji, należy – zdaniem Heideggera – dokładnie przyjrzeć się różnym formom aktywności jestestwa, będącym manifestacjami egzystencjalnych struktur: „Wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś to zachowania konstytutywne dla zapytywania, a także *modi* bycia określonego bytu, *tego* bytu, którym my, stawiający pytanie, sami zawsze jesteśmy” [7].

Ontyczna swoistość jestestwa, które jako jedyny byt „w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu [...] polega na tym, że *jest* ono ontologiczne” [12]. Na poziomie wykładni ontycznej oznacza to: egzystencyjne⁶ rozumienie bycia człowiekiem jako aktywność indywidualna,

⁴ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 14.

⁵ Ibidem, s. 15.

⁶ Dwie pary dystynkcji terminologicznych: ontyczne/ontologiczne i egzystencyjne/egzystencjalne opisują odpowiednio różne rodzaje wykładni, czyli badania i różne rodzaje rozumienia dostępne jestestwu, oraz zawierają pojęcia, którym Heidegger nadaje specyficzne znaczenie. Wykładnia ontyczna dotyczy bytów, ontologiczna – sposobów bycia. Każda z nich może objąć swym zasięgiem jestestwo, czyli byt egzystujący, a także byty o innych sposobach bycia. Ontyczna wykładnia jestestwa wydobywa dostępne dla niego w danym społeczeństwie (faktyczne według

jest rezultatem socjalizacji w system praktyk zawierających ontologię, czyli dostępne jestestwu interpretacje własnego bycia. Dokonuje się ona już na najwcześniejszym etapie rozwoju człowieka, a jej wymownym przykładem są praktyki wychowywania dzieci w Stanach Zjednoczonych i Japonii⁷: „Japońskie niemowlę wydaje się być bierne. Leży spokojnie, podczas gdy jego matka tuli je, kołysze i nosi. Pragnie je wyciszyć i komunikować się z nim raczej fizycznie niż werbalnie. Amerykańskie niemowlę jest aktywniejsze, bada otoczenie, a matka do niego przemawia. Pobudza je do działania i gaworzenia. Tak jakby Amerykanka chciała mieć aktywne, mówiące dziecko, a Japonka wyciszone. Otrzymują to, czego pragnęły. Większość kulturowych asymilacji ma miejsce pomiędzy trzecim a czwartym miesiącem życia dziecka; wówczas nauczyły się one być japońskimi i amerykańskimi dziećmi”⁸.

Nasze praktyki zawierają reakcje, dyskryminacje, czynności ruchowe itp., wywierające znaczący wpływ na interpretację nas samych, przedmiotów i instytucji. Kultura zachodnia traktuje je jako środki, które po wykorzystaniu są usuwane. Dreyfus⁹ podaje jako przykład kubek styropianowy. Kiedy chcemy się napić, idealnie spełnia swą rolę; później po prostu go wyrzucamy. Jak różna od niego jest porcelanowa filiżanka, przekazywana w Japonii z pokolenia na pokolenie z uwagi na swoje piękno i kulturową rolę. Rozumienie bycia nas samych, takie jakie jest zawarte w japońskim społeczeństwie (np. pasywny, subtelny, socjalny), zazębia się z rozumieniem roli przedmiotu (delikatnego, pięknego, symbolicznego) w tej kulturze. Dla tradycyjnych Japończyków nie miałyby sensu tworzenie i używanie styropianowych kubków. Praktyki zawierające interpretacje bycia osobą, przedmiotem, strukturą społeczną pasują do siebie, będąc aspektami pewnej całości, którą Heidegger nazywa rozumieniem bycia. Każdy z nas je ucieleśnia, nie mając go w umyśle; posiadamy ontologię, nie uświadamiając jej sobie i nie potrafiąc jej zwerbalizować.

Heideggera) sposoby bycia. Owe faktyczne sposoby bycia można pojmować jako możliwe role społeczne (np. bycie studentem współcześnie). Ontyczna wykładnia bytów innego rodzaju opisuje ich własności, które Heidegger nazywa faktualnymi (np. bycie pomarańczowym, bycie liczbą pierwszą). Wykładnia ontologiczna po raz pierwszy podjęta w *Byciu i czasie* odkrywa egzystencjały jestestwa (rozumienie, położenie, upadanie i mowa dla modus powszedniości) i kategorie bytów wewnątrzświatowych (np. jakość, ilość). Rozumienie egzystencyjne, właściwe każdemu z nas, czyni przedmiotem faktyczność jestestwa, czyli przysługującą mu „rolę społeczną”. Rozumienie egzystencjalne, dostępne jedynie tym, którzy własną egzystencyjność poddadzą wykładni i odsonią ontologiczne struktury egzystencji, owocuje metafizyką bycia-w-świecie (por. rozdział III niniejszej książki)

⁷ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 17.

⁸ W. Caudill, H. Weinstein, *Maternal Care and Infant Behavior in Japan and in America*, w: C. S. Lavatelli, F. Stendler (red.), *Readings in Child Behavior and Development*, Harcourt Brace, New York 1972.

⁹ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 18.

Należy jednak pamiętać, że tak podzielana, choć nie eksplikowana, zgoda co do tego, w jaki sposób inni, przedmioty i instytucje nam się zjawiają, nie konstytuuje sfery faktów mogących być obiektywnie badanymi przez dyscyplinę naukową, taką jak antropologia. Takie zachowania i wzorce zawierają przedontologiczne rozumienie bycia i metodą ich badań jest interpretacja. „Jeśliby więc zastrzec termin »ontologia« do wyraźnego teoretycznego zapytywania o bycie bytu, to trzeba będzie wspomniane bycie-ontologiczne jestestwa uznać za przedontologiczne. Wcale jednak nie znaczy to tyle, co po prostu »bytujące-ontycznie«, lecz bytujące [...] w sposób rozumienia bycia” [12].

Rozjaśnienie przedontologicznego rozumienia bycia nie jest proste, ale możliwe, a zatem tym, którzy je dzielają, możemy na nie wskazać, choć nie wyeksplikować, tj. uczynić zrozumiałym dla tych, którzy w nim nie współuczestniczą. Jestestwo jest „sobie samemu ontycznie »najbliższe«, ontologicznie najdalsze, ale przedontologicznie przecież nie obce” [16]. Ontologia musi mieć zatem hermeneutyczny charakter, czyli być uprawiana w ramach horyzontu intelligibilności, w którym »zamieszkuje« ontolog. Jest więc zawsze dziełem niedoskonałym i, zdaniem Dreyfusa¹⁰, Heidegger jako pierwszy może być określony mianem filozofa skończoności.

Właściwe jestestwu jest przedontologiczne rozumienie bycia, a „pytanie o bycie nie jest niczym innym jak [jego – M. B.] radykalizacją” [15], która ma za zadanie „niededukcyjną konstrukcję genealogii różnych możliwych rodzajów bycia” [11], tzn. sformułowanie warunków możliwości wszelkich nauk i ontologii regionalnych. „Kwestia bycia mierzy zatem nie tylko w aprioryczny warunek możliwości nauk, które badają byt jako tak a tak bytujący – i zawsze już poruszają się przy tym w obrębie jakiegoś rozumienia bycia – lecz także w warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają nauki ontyczne i je fundują” [11].

„Ontologia w sensie najszerszym” [11] jest nauką wszystkich nauk, nauką *o byciu jako takim* [230], zasadniczo różną od „włokącej się z tyłu »logiki«, która pewien przypadkowo ukształtowany stan jakiejś nauki bada co do jej »metody«” [10/11]. Ontologia ma być „logiką twórczą” otwierającą daną naukę „co do ukonstytuowania jej bycia, a naukom pozytywnym udostępnia uzyskane struktury w postaci przejrzystych wskazówek do stawiania pytań” [10].

5. Fenomenologia

Jaką metodę powinno się obrać, chcąc rozjaśnić pytanie o bycie? „*Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia*” [35]. Fenomenologia ma dostarczyć *logos* dla *phainomena*, gdzie pierwszy termin określa formalny charakter metody, a drugi wskazuje, co jest jej przedmiotem. Pierwotnym znaczeniem *logos* jest *apophansis*: „pozwoić widzieć byt w jego nieskrytości” [219], a więc

¹⁰ Ibidem, s. 23.

fenomenologia w swoim formalnym aspekcie oznacza: „*apophainesthai ta phainomena*: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie [...] ukazuje” [34]. Jak zauważa Dreyfus¹¹, formalna koncepcja fenomenologii jest dostatecznie szeroka, by objąć Husserlowską i Heideggerowską jej wersję; wyraża ona maksymę: „Z powrotem do rzeczy samych!” Jednak nawet formalna koncepcja wyklucza dedukcję, dialektykę i argumenty transcendentálne jako użyteczne metody zapytywania o bycie.

„Czym jest to, czego »widzenie« fenomenologia ma »umożliwić«?. Czym jest to, co musi być nazwane »fenomenem« w wyróżnionym sensie?” [35].

„Oczywiście to, co się zrazu i zwykle właśnie *nie* pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę” [35].

Fenomen, który jest skryty, lecz może zostać ujawniony, jest identyfikowany przez Heideggera „nie z tym lub owym bytem, lecz [...] z byciem bytu” [35]; dlatego „co do treści fenomenologia jest nauką o byciu bytu – ontologią” [37], a „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest *interpretacja*” [37].

Fenomenolog ma zatem ukazać bycie – fenomen w wyróżnionym przez Heideggera sensie – w jego nieskrytości. Ten sposób eksplikacji metody zapytywania o bycie nie jest jednak pomocny w rozpoczęciu badań ontologicznych. Pewne ich warianty można wykluczyć a priori; Heidegger nie ma z pewnością na myśli badań aktów świadomości transcendentálnej, gdyż zawieszamy wówczas asercje dotyczące bycia, ani też empirycznych badań bytów wewnętrzświatowych.

Musimy jednak dokładnie wiedzieć, na czym polega procedura *apophainesthai ta phainomena* – jest ona nie tyle twierdzeniem, którego prawdziwość należy zweryfikować, ile rodzajem imperatywu, zgodnie z którym powinno się działać, chcąc zapytywać o bycie. Jedynym więc sposobem przypisania jej określonej zrozumiałej treści jest analiza procedur, za pomocą których Heidegger ukazuje bycie w jego nieskrytości.

Przystępując do „opracowania pytania o bycie” [7], Heidegger zamierza pokazać, że byty rozmaitych kategorii ontologicznych zyskują swoją zrozumiałość nie w terminach racjonalności, ugruntowanej w epistemicznej pewności *ego cogito* i jego *cogitationes* (*res cogitans* determinuje bycie bytów), lecz w terminach struktury bycia Dasein. Istoty tego bytu „nie można określić przez podanie jakiejś materialnej »treści«” [12] i dlatego, co podkreśla Dreyfus¹², ludzie nie posiadają swojej, z góry określonej natury; mogą interpretować samych siebie jako byty racjonalne, organizmy z wrodzonym systemem popędów

¹¹ Ibidem, s. 31.

¹² Ibidem, s. 23.

czy wyrafinowane komputery. „»Istota« jestestwa tkwi [jednak – M. B.] w jego egzystencji” [42]. Dlatego jedynie istotna jest faktyczna [faktisch] interpretacja własnego bycia, a nie interpretacja faktualna [tatsächlich] [55/56], która przypisuje ludziom – nie zważając na to, że „mają w sobie Dasein” – atrybuty bytów wewnątrzświatowych.

„Niemniej Dasein zawsze rozumie siebie jako posiadające określoną naturę będącą jego istotą”¹³, a tym samym już jego przedontologiczne rozumienie bycia z konieczności (egzystencjalnej) cechuje upadanie [Verfallen]. Wybór przez Heideggera metody fenomenologii hermeneutycznej jest zatem motywowany esencjalną cechą egzystencji Dasein. Fenomenologia w swym formalnym aspekcie „polega [...] [więc – M. B.] na odrzuceniu narzucających się i współobecnych skłonności interpretacyjnych” [67] i jest odpowiedzialna za wybór powszedności [Alltaglichkeit] jako tego modus egzystencji Dasein, od którego należy rozpocząć ukazywanie jej esencjalnych struktur. „Ujmując rzecz negatywnie: do tego bytu nie wolno stosować na drodze dogmatycznej konstrukcji żadnej arbitralnej idei bycia i rzeczywistości – choćby najbardziej »oczywistej«; bez rozważenia w aspekcie ontologicznym nie wolno przypisywać jestestwu [...] żadnych wyznaczonych taką ideą »kategorii«. Sposób podejścia i wykładni trzeba natomiast wybrać tak, by ów byt mógł się ukazywać w sobie samym i sam z siebie. Ma on mianowicie ukazać się tak, jak *zrazu i zwykle* jest, w swej przeciętnej *powszedności*” [16].

Heidegger nie przeprowadza żadnych spekulacji mających bycie za swój przedmiot. Nie korzysta z treści i metod nauk, zdrowego rozsądku czy tradycji filozoficznej. Nie polega również na intuicjach „czystego rozumu teoretycznego”, które – jak ta, że każda nauka warta swej nazwy musi posiadać sobie właściwą dziedzinę bytów – doprowadziły Husserla do postulowania istnienia obszaru „bytów transcendentálnych”¹⁴, „rozwarstwienia w obrębie Ja [Ichspaltung]”¹⁵, co powodowało jedynie swoistą ontologiczną duplikację i nie dostarczyło oczekiwanego wyjaśnienia natury samego Ja (którego odpowiednikiem jest Heideggerowskie Dasein).

6. Egzystencjalna analityka Dasein

Analityka Dasein rozpoczyna się opisem „*typowego, niejasnego* [przedontologicznego – M. B.] *rozumienia bycia*” [5], które jest już zawsze rozumieniem Się [das Man], tak że opis sprzężony musi być z interpretacją. Hermeneutyka nie jest metodą, którą Heidegger uznał za najodpowiedniejszą do opisu egzy-

¹³ Ibidem, s. 25.

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 76.

¹⁵ Idem, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 15.

stencji Dasein, jest „radyzacją przysługującej samemu jestestwu istotowej tendencji bycia” [15]. Dlatego interpretacja ontologiczna – postawienie pytania o bycie – ma „charakter pewnego *gwałtu* wobec roszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni” [312].

Bycie, które się „zrazu i zwykle właśnie *nie* pokazuje” [35], nie może być zatem fenomenem fenomenologii transcendentnej Husserla, danym – w sensie epistemicznym – w sposób absolutny, dla którego „nie ma różnicy pomiędzy zjawiskiem i bytem”¹⁶. „Bezpośrednia” uchwytywalność jestestwa („to, że my sami zawsze nim jesteśmy”) nie oznacza, że „równie »bezpośrednio« już z góry dany [jest – M. B.] jego sposób bycia” [15].

Nie jest dany, gdyż „upadające bycie przy czymś najbliższym w »świecie« objętym zatroskaniem przewodzi powszedniej wykładni jestestwa i ontycznie zakrywa właściwe bycie jestestwa” [311]. Wiemy o tym nie dzięki „tematycznej refleksji ontologicznej nad najgłębszym ukonstytuowaniem bycia” [15], lecz dzięki „*hermeneutycy*, w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie” [37]. Ma ono strukturę koła, gdyż „był, któremu jako byciu-w-świecie chodzi o samo jego bycie, ma ontologiczną strukturę koła” [153].

Analityka egzystencjalna rozpoczyna się opisem tych działań jestestwa, które podejmuje ono „zrazu i zwykle”, „w swej przeciętnej powszedniości”, gdy nie próbuje nadać sensu swemu własnemu byciu. Heidegger nazywa to zadanie „*opracowaniem idei »naturalnego pojęcia świata«*” [52]. Zostało ono jednak zaniedbane przez filozofię, która skupiła swą uwagę na modus bycia jestestwa, właściwym filozofującemu podmiotowi. Błąd ujmowania bycia przez pryzmat „tematycznej refleksji” nie jest jednak, co wynika z przeprowadzonych analiz, właściwy filozofom i teoretykom, lecz jest generowany esencjalną strukturą samego bycia: upadanie w modus powszedniości i tematyzacja w modus teorii pozwalają jestestwu uniknąć nieważności własnej egzystencji i są „naturalnie preferowanymi” jej formami¹⁷.

Sposobem przezwyciężenia tego błędu jest projekt takiej „fenomenologii”, która pozwoliłaby wyrazić w dyskursywnej formie te wszystkie intuicje co do egzystencji Dasein, które w tradycyjnej wykładni bycia pozostawały w ukryciu. Przedmiotem opisu w punkcie wyjścia jest każde indywidualne jestestwo w jego „faktycznym” życiu, z możliwymi sposobami bycia w danej kulturze. Dasein – takie, jakim go znamy obecnie – rozumie siebie (i jest nim) w kategoriach studenta, naukowca, inwalidy, ale nie np. bohatera mitycznego. W interpretacji Dreyfusa to kultura decyduje o specyficznych, możliwych sposobach bycia człowiekiem – o egzystencyjnym rozumieniu własnego sposobu bycia.

Rozumienie egzystencyjne stanowi fundament analityki egzystencjalnej Dasein. „Bez egzystencyjnego rozumienia wszelka analiza egzystencjalności

¹⁶ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 39.

¹⁷ Por. rozdział III niniejszej książki.

jest pozbawiona gruntu” [312]. „Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, które jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*” [38]. Heidegger napisał w 1921 roku do K. Lowitha: „[Punktem wyjścia mojej] roboty filozoficznej jest moje faktyczne jestestwo i moja całkowicie faktyczna geneza, otoczenie, kontekst życia, które są mi dostępne”¹⁸.

Egzystencyjne rozumienie bycia nie jest podobne do naukowej obserwacji bytów ani do teoretycznego uchwycenia ich bycia. Jest rozumieniem, w którym Dasein żyje [4]. Co może oznaczać „żyć” w rozumieniu bycia? Heidegger twierdzi, że takie życie „stanowi pewne factum” [5]. Poruszamy się w obrębie typowego, niejasnego rozumienia bycia nie wówczas, gdy teoretyzujemy, konstruuujemy ontologie, lecz gdy żyjemy. Tak rozumiana hermeneutyka nie jest nauką o faktyczności, ale faktycznym życiem, uchwyconym w akcie interpretowania siebie samego.

Faktyczne, możliwe sposoby bycia jestestwa stanowią zatem punkt wyjścia metafizyki powszedniości. Jej treścią będzie opis życia, czyli faktyczności, który przybierze formę całkowicie hermeneutyczną z racji tego, że interpretacja nie może być traktowana jako dodatek do teoretycznie neutralnego (i dlatego uznawanego za „obiektywny”) opisu. Wstępna „interpretacyjność” właściwa jest, jak zobaczymy, wszelkiemu opisowi, wszelkiemu rodzajowi widzenia, mówienia i doznawania. „Nie jest tak, że jestestwo, nie poruszone i nie zwiedzone tym wyłożeniem, staje wobec wolnej krainy »świata« w sobie, aby tylko przypatrywać się temu, co tam spotyka” [169]. Jeśli zatem nie ma „czystej” teorii (gdyż teoria jest pochodnym modus bycia Dasein), nie ma też „czystego” opisu. Pojęcia teoretyczne, i cały język teorii, muszą zostać odrzucone na rzecz języka wyrastającego z powszedniości i zdolnego ukazać rzeczy w ich „interpretacyjności”, tj. dokładnie takimi, jakimi je napotykamy i co za ich pomocą robimy.

Takie pojmowanie interpretacji oznacza, że hermeneutyka nie jest subdziedziną Geisteswissenschaften ani rodzajem antropologii, której przedmiotem są ludzkie byty. Będąc radykalizacją istotowej tendencji bycia Dasein, staje się szczegółowym opisem jego bycia-w-świecie [In-der-Welt-sein], a więc projektem ontologicznym. Jego wstępnym zadaniem będzie wyeliminowanie najbardziej oczywistej i naturalnej interpretacji pojęć „bycia-w” i „świata”, a tym samym odrzucenie przyjętej interpretacji bycia nas samych.

¹⁸ List M. Heideggera do K. Lowitha z 19 VIII 1921 r.; cyt. za: Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1990, s. 78.

7. Ontologiczny status narzędzia

Przejrzyste pojęcie świata najlepiej uzyskać, zdaniem Heideggera, poprzez opis naszych relacji do bytów wewnątrzświatowych w modus powszedniości. Dział pierwszy *Bycia i czasu* określa je jako polegające na użyciu przez człowieka narzędzi [Zeuge]. Termin ten w dziele Heideggera wyznacza znacznie obszerniejszą klasę bytów niż w języku potocznym. „Narzędziem jest wszystko, co jest w najszerszym sensie dogodne i do dyspozycji” [69], przy użyciu czego możemy realizować własne cele: młotek, krzesło, płaszcz, książka, ulica, słońce.

Analizy fenomenologiczne z działu pierwszego mają przede wszystkim „wydobyć sposób bycia narzędzia” [68/69], który Heidegger nazywa poręcznością [Zuhandenheit] [69]. Pojawia się pytanie, w jaki sposób jestestwo potrafi uchwycić poręczność narzędzia. Zdaniem Heideggera, poręczności nie da się uchwycić w spostrzeżeniu. Choć ten akt poznawczy odsłania fizyczne wyposażenie rzeczy, to nie pozwala na uchwycenie niczego, co wiązałoby się z jej poręcznością. Spostrzeżenie jest bowiem „zaledwie-tylko-spooglądaniem”, a „nawet najbardziej przenikliwe zaledwie-tylko-spooglądanie na tak a tak uposażony »wygląd« rzeczy nie potrafi odkryć niczego poręcznego. »Teoretycznemu« jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności” [69].

Heidegger odrzuca zarazem pogląd, przyjmowany zwykle w myśleniu zdroworozsądkowym, że poręczność (której zdroworozsądkowym odpowiednikiem jest użyteczność) jest pewną nieobserwacyjną charakterystyką rzeczy, którą ustala się w drodze rozumowania na podstawie jej cech fizycznych. Poręczność jest uchwytywana w akcie równie bezpośrednim jak spostrzeżenie. Heidegger określa go mianem obchodu [Umgang]: „*obchód [Umgang] w świecie z wewnątrzświatowym bytem nie jest [...] postrzeżeniowym tylko poznawaniem, lecz manipulatywno-użytkowym zatroskaniem [Besorgen], któremu przysługuje własne »poznanie«*” [66/67].

Analiza istotnych cech sposobu bycia przysługującego narzędziu odsłania to, „co czyni narzędzie narzędziem: charakter narzędzia [Zeughaftigkeit]” [68/69]. Na charakterystykę narzędzia składają się następujące elementy:

1. „narzędzie jest z istoty »czymś do tego, ażeby«” [68]. Nie oznacza to jednak, co podkreśla Dreyfus¹⁹, że Heidegger definiuje narzędzie wyłącznie w terminach bycia „czymś do tego, ażeby”. Szympanś wykorzystujący kij do zdobycia banana nie używa narzędzia. Narzędzie jest bowiem zawsze napotykanie w kontekście całości kształtu narzędzia, odkrytego już przed tym narzędziem [68/69]. „Ściśle biorąc nie »istnieje« nigdy *jedno* narzędzie. Bycie narzędzia obejmuje zawsze całość narzędzia [Zeugganze], w którym owo narzędzie może dopiero być tym, czym jest” [68]. Uwaga jestestwa jest rozproszona na system

¹⁹ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 62.

bytów poręcznych, a nie skupia się na konkretnym narzędziu w jego obrębie. „W strukturze »ażeby« zawiera się pewne *odniesienie* czegoś do czegoś” [68]. Używamy młotka w „kontekście” gwoździ, drewna, warsztatu, światła: „narzędzie jest narzędziem zawsze *na gruncie* przynależności do innego narzędzia” [68]. Kontekstowość bytów poręcznych przyczynia się do tego, że nasz obchód wśród nich nigdy nie staje się w powszedniości przedmiotem świadomego przedstawienia.

2. Obchód z bytem poręcznym ma charakter użytkowy [69]. Podstawowym modus rozumienia narzędzia jest jego manipulatywne użycie. „Im mniej tylko się przyglądamy młotkowi-rzeczy, im sprawniej go używamy, tym bardziej źródłowy staje się stosunek do niego, tym bardziej bez osłony spotykamy ów młotek jako to, czym jest, jako narzędzie” [69].

3. Uwaga jestestwa towarzysząca manipulowaniu bytem poręcznym jest skierowana na owo „ażeby” tak, że narzędzia same pozostają w „ukryciu” i są tym skuteczniej wykorzystywane, im mniej są przeglądowo tematyzowane. „Swoistością tego, co od razu poręczne, jest to, że musi się ono w swą poręczność niejako wycofać, aby właśnie mogło we właściwy sposób być poręczne. Tym, przy czym najpierw zatrzymuje się powszedni obchód, nie są też same narzędzia; to raczej wytwór, coś aktualnie do wytworzenia, jest objęty zatroskaniem w pierwszym rzędzie, a stąd jest także poręczny” [69/70]. Postrzegamy ciężar młotka, jego kształt i budowę wówczas, gdy pojawiają się problemy z wbiciem gwoźdźcia. W normalnych warunkach „wbijanie gwoźdźcia samo odkrywa specyficzną »dogodność« młotka” [69].

4. Podkreślając manipulatywno-użytkowy charakter zatroskania, Heidegger nie deprecjonuje roli percepcji i myślenia w świecie bytów poręcznych. Istnieje rodzaj widzenia, przegląd [Umsicht], właściwy zatroskaniu jestestwa. „Użytkowo-manipulatywny obchód nie jest jednak ślepy, ma swój własny sposób *oglądu*” [69]. Jestestwo przeglądowo „rzuca okiem”, by upewnić się, że wszystkie narzędzia znajdują się na swoim miejscu lub by wybrać to najodpowiedniejsze do realizacji kolejnego zadania. Przegląd nie jest badawczym przyglądaniem się młotkowi; odkrywa on, podobnie jak manipulatywne użycie, młotek jako odpowiedni do konkretnego zadania, jakim jest wbijanie gwoźdźcia.

5. Narzędzie jest oddalone od jestestwa. Pojęcie oddalenia [Entfemen] służy Heideggerowi do określenia „relacji przestrzennej” zachodzącej między jestestwem a narzędziem. Do określenia tej relacji nie da się wykorzystać zwykłego fizycznego pojęcia odległości. Odległość to relacja zachodząca w „obiektywnej” przestrzeni pomiędzy bytami wewnątrzświatowymi. Można także mówić o odległości pomiędzy jestestwem a narzędziem, jednakże w takim przypadku jestestwo musi być traktowane jako byt wewnątrzświatowy, co fenomenalnie rozmią się z właściwym mu typem bycia. Uwzględnienie

jestestwa wymaga, aby przejść od przestrzeni obiektywnej do przestrzeni „jestestwocentrycznej”²⁰.

Oddalenie to odległość w przestrzeni jestestwocentrycznej. „»Oddalenie« oznacza: unicestwienie dali, tzn. odległości, przybliżenie” [104/105]. Nie polega ono jednak na zmniejszaniu mierzalnej odległości pomiędzy jestestwem a bytami poręcznymi, lecz na uczynieniu tych ostatnich maksymalnie dostępnymi dla naszego zatroskanego użycia i przeglądu. „Od-dalenie jest zrazu i zwykle przeglądowym przybliżeniem, doprowadzeniem w pobliże w sensie zajmowania się czymś [...] trzymania czegoś w ręku” [105]. „Byt »do ręki« jest w każdorazowo innej bliskości, której nie wyznacza pomiar odległości. Bliskość ta rządzi się przeglądowo »kalkulującym« manipulowaniem i użytkowaniem” [102].

Jestestwo oddala byty poręczne, a zatem włącza je w obszar swego zatroskania. Specyficzna przestrzenność narzędzi (przestrzenność w sensie powiązania [Bewandtnis] zależy od zatroskanego bycia-w-świecie jestestwa, które „samo jest »przestrzenne«” [104].

6. Jestestwo zawsze rozumie narzędzie w terminach określonego celu mogącego być za jego pomocą zrealizowanym. O ile pojęcie „celu” charakteryzuje egzystencję jestestwa, to jego odpowiednikiem po stronie narzędzia jest odniesienie [Verweisung] – narzędzie posiada zawsze odniesienie „do tego, ażeby”, czyli zawsze istnieje powiązanie [Bewandtnis] jestestwa z narzędziem w jego „do czego”.

Gdybyśmy jednak nie podali egzystencjalnej wykładni „rozumienia”, „celu” i jego „realizacji”, kategorialny (tj. dotyczący bycia narzędzia) sens „odniesienia” pozostałby całkowicie niezrozumiały.

Odniesienie do „celu” („do czego” narzędzia) jest tylko jednym z wielu rodzajów odniesień, w terminach których jestestwo uchwytuje byt poręczny. Istnieje odniesienie („coś do tego, ażeby”) do całości narzędzia, do której napotykaną byt poręczny zawsze należy. Narzędzie posiada ponadto odniesienie do innych Dasein [71], które je wytworzyły, do materiałów, z których zostało wytworzone [70], do „przyrody”, z której te materiały pochodzą [70].

Najważniejszym odniesieniem, „pierwotnym »do czego«”, wykraczającym poza „do czego” narzędzia, gdyż „dotyczącym zawsze bycia jestestwa”, jest jednak „ze względu na co” [das Worum-Willen] [84/85]. Z czynnością wbijania gwoździ istnieje „powiązanie wobec przytwierdzania [z tym ostatnim – M. B.]

²⁰ Wydaje się, że ujęcie Heideggera nawiązuje do Husserlowskiego pojęcia przestrzeni zorientowanej. Husserl określa ją następująco: „Każdy podmiot posiada swą »zorientowaną przestrzeń«, swoje »tu« i owe możliwe »tam, przy czym owo »tam« określa się w systemie kierunków prawo-lewo, góra-dół, przód-tył” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga II*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975, s. 83). Odróżnienie pomiędzy przestrzenią obiektywną a przestrzenią „podmiotocentryczną” występuje też w naukach kognitywnych (D. Marr, *Vision*, Freeman, New York 1982, s. 42).

[...] wobec ochrony przed niepogodą; ochrona ta »jest« ze względu na schronienie jestestwa, tzn. ze względu na możliwość jego bycia” [84].

Stolarz zbija młotkiem deski w warsztacie, *aż*by zbudować stół – jest to krok do [Wozu] wykonania zamówienia – „ze względu na” bycie dobrym fachowcem. „Ze względu na co” jest końcowym punktem działań jestestwa, jego „celem”, który nie powinien być jednak interpretowany jako określony stan, który jestestwo zamierza zrealizować w przyszłości. Jest to raczej rola, jaką jestestwo odgrywa w manipulatywnym i przeglądowym użyciu narzędzi.

W konsekwencji jestestwo nie musi być zdolne do rozpoznania, czy określenia owego „ze względu na co”. Może nigdy nie zdawać sobie sprawy z tego, że właściwym „celem” jego pracy nie jest wybudowanie domu i otrzymanie zapłaty, lecz satysfakcja, jaką czerpie z manipulatywnego użycia narzędzi. Dlatego zastępowanie Heideggerowskiego terminu „ze względu na co” przez „intencjonalny cel” jest jedynie niedoskonałą aproksymacją.

Byty poręczne mają olbrzymią ilość odniesień poza siebie. Dasein rozpoznaje i użytkuje bardzo wiele narzędzi dzięki apriorycznemu obeznaniu z odniesieniami, w jakich te typy narzędzi mogą występować: używa czegoś jako młotka, gdyż funkcja, której służą młotki, jest już mu nieobca (Dasein nie może odkryć narzędzia o nieznaną funkcji).

Złożony system odniesień Heidegger nazywa całością odniesień [die Verweisungsganzheit]. „Ze względu na co” jest nie tylko zwieńczeniem jednego lub wielu łańcuchów odniesień, ale zajmuje także kluczową pozycję w tej całościowej strukturze powiązań (Bewandtnisganzheit i Verweisungsganzheit nie są pojęciami synonimicznymi; pierwsze opisuje całość dopasowań narzędzi do kontekstu znaczących działań jestestwa) – Dasein „przydziela się” na początku do takiego „ze względu na co”, a od niego – wykorzystując środki na osiągnięcie tego celu – do reszty powiązań. Tym samym samo siebie rozumie w terminach „finalnego punktu”, a byty poręczne – jako wkład w jego realizację.

Heidegger dochodzi w ten sposób do pojęcia świata w wyróżnionym ontologiczno-egzystencjalnym sensie [65]. Aby tak zrozumieć świat, musimy rozpoznać, że całościowa struktura powiązań nie istnieje niezależnie od jestestwa, a cała zażyłość z nią jest znajomością własnych „ze względu na co” i środków niezbędnych do ich osiągnięcia.

„Świat” [Welt] nie desygnuje ogółu bytów, ale dopiero jego aprioryczne zrozumienie przez Dasein umożliwia napotykanie takich bytów jako wewnątrzświatowych. Aprioryczna znajomość odniesień należących do bytu poręcznego pozwala na jego odkrywanie jako użytecznego do realizacji określonego „ze względu na co”.

Ponieważ bycie bytów poręcznych jest określone układem odniesień, rozumienie świata jest rozumieniem bycia bytów wewnątrzświatowych. Heidegger określa je terminem otwartość [Erschlossenheit] [75]. Ontyczne odkrywanie

[Entdecken] bytu poręcznego jest możliwe tylko dlatego, że jego bycie, tj. miejsce w całości odniesień, jest już ontologicznie otwarte w Dasein [143].

Całokształt relacji odniesień otwartych w Dasein Heidegger nazywa oznaczonością [Bedeutsamkeit]. „Stanowi ona strukturę świata, czyli tego, w czym jestestwo jako takie zawsze już jest” [87]. Otwieranie, manifestujące się przede wszystkim egzystencjałem rozumienia, dotyczy więc „zawsze całego podstawowego ukonstytuowania bycia-w-świecie” [145]. Rozumienie przez jestestwo odniesień należących do bytu poręcznego jest jednocześnie rozumieniem własnego bycia, w terminach tego „ze względu na co” odniesienia wskazują: eksperta, majstra, starszego brata, wykładowcę, ofiarę itd.

8. Egzystencjał rozumienia

Heideggerowskie rozjaśnienie struktury świata²¹, składowej całościowego fenomenu bycia-w-świecie, musi być uzupełnione opisem bycia-w jestestwa w modus powszedniości. Egzystencja [Ex-istenz] Dasein, a więc sposób, w jaki pozostaje-ono-nazewnątrz-siebie, projektując w stronę własnych możliwości bycia, posiada cztery podstawowe aspekty, które Heidegger nazywa egzystencjałami. Są nimi: rozumienie, położenie, mowa i upadanie. Ich prezentacja dopełni treść analityki egzystencjalnej i umożliwi sformułowanie zrębów metafizyki powszedniości.

Rozumieniu [Verstehen] Heidegger nadaje specjalny sens: „W ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu »rozumieć coś« w znaczeniu »być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą« [...]. Tym, co możemy dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś »coś«, lecz bycie jako egzystowanie” [143]. Sądzę, że jego sens wyłożony w analityce bycia Dasein da się wyjaśnić za pomocą następujących tez:

1. Rozumienie jest rodzajem kompetencji Dasein wobec całości odniesień tworzących świat. „Jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może [tj. posiada kompetencje do wykonania określonego zadania lub używania określonego narzędzia – M. B.], lecz jest pierwotnie byciem-możliwym” [143].

2. Rozumienie sieci powiązań wiodących do określonego „ze względu na co” nie sprowadza się do ich teoretycznego uchwycenia, lecz zdolności skutecznego manipulowania dostępnymi środkami. Rozumienie w sensie egzystencjalnym jest rodzajem know-how, wiedzą nie o tym, że narzędzie służy do tego a tego, lecz o tym, jak uczynić z niego użytek. Jest ona reprezentacją manipulatywnych umiejętności Dasein, a nie formalnym systemem reprezentacji mentalnych o określonej semantycznej treści.

²¹ Zob. rozdział III niniejszej książki.

3. O ile ontycznie manipulatywne działania Dasein można uznać za reprezentację rozumienia, o tyle samo Dasein jest egzystencjalnym warunkiem użycia narzędzi. W modus powszedniości ów warunek jest czymś różnym od manipulacyjnych działań, czyli ontycznych kompetencji jestestwa. Ich celem jest maksymalne, użytecznościowe uporządkowanie świata (np. budowa schronienia dla Dasein). Jednak gdy Dasein znajduje się w nastroju trwogi, rozumienie nie jest czymś różnym od ontycznych kompetencji jestestwa – „celem” jego działań, czyli jego „ze względu na co”, jest wówczas rozumienie własnego bycia.

4. Rozumienie ujawnia esencjalny sposób, w jaki manipulatywne użycie narzędzi jest zorganizowane wokół „ze względu na co”, a który Heidegger nazywa projektem [Entwurf]. „Dlaczego rozumienie [...] prze zawsze ku możliwościom? Otóż dlatego, że rozumienie zawiera w sobie samym egzystencjalną strukturę, którą nazywamy *projektem*” [145]. Projekt „nie ma nic wspólnego z trzymaniem się wymyślnego planu, wedle którego jestestwo urządziłoby swe bycie. [...] Projektowy charakter rozumienia oznacza dalej, że tego, na co ono projektuje możliwości, samo nie ujmuje tematycznie” [145]. Projektując w stronę pewnego „celu” (rozumiejąc „ze względu na co”), jestestwo projektuje zarazem modi bycia bytów wewnątrzświatowych (rozumie narzędziowe odniesienia zorientowane na owo „ze względu na co”), za pomocą których „cele” mogą zostać „zrealizowane”.

5. Ontyczną realizacją ontologicznego rozumienia jest wykładnia [Auslegung]. „W wykładni rozumienie nie staje się czymś innym, lecz sobą samym” [148]. Dzięki niej powiązania, uchwycone już (czyli otwarte) w apriorycznym rozumieniu, mogą zostać rozjaśnione jako należące do określonego bytu. Wykładnia czegoś jako młotka (tj. posiadającego określone odniesienia) może być realizowana poprzez manipulatywne użycie lub przegląd, ale także werbalnie w akcie mowy, takim jak: „Ten młotek jest zbyt ciężki”.

6. Tak jak wykładnia w modus ekspozycji (np. „Ten młotek jest zbyt ciężki”) „Oferuje narzędzie w swego rodzaju nieporęczności” [73], tak poprzez wypowiedź [Aussage] możliwa jest tematyzacja bytu (np. młotka) jako bytu obecnego (np. „Ten młotek waży dwa kilogramy”).

Heidegger rozróżnia trzy aspekty wypowiedzi [155]:

- wskazanie, zwracające uwagę Dasein na określoną wykładnię, czyli przynależność powiązań do danego bytu wewnątrzświatowego,
- orzekanie pewnej określonej cechy o danym bycie wewnątrzświatowym, będące wyjątkowym, choć nie jedynym, modus wskazania (znaki, np. kierunkowskazy [78] są innym przykładem),
- komunikowanie, a więc podzielenie z innym jestestwem wykładni danego bytu.

Dasein w wypowiedzi: „Trzonek tego młotka się złamał” wskazuje na ten byt jako mający określone powiązanie (bezużyteczny), orzeka o nim konkretną własność i komunikuje innym swoją relację zatroskania wobec tego narzędzia.

9. Egzystencjał położenia

Drugim podstawowym aspektem bycia-w jestestwa jest, zdaniem Heideggera, położenie [Befindlichkeit]. Polski przekład tego terminu znacznie skuteczniej niż standardowy angielski²² *state of mind* wyklucza kognitywne odczytanie jego treści, która – według propozycji Dreyfusa – brzmi: „znalezienie się w sytuacji, w której rzeczy i możliwe stany posiadają dla nas znaczenie”²³.

O tym, że byty wewnątrzświatowe posiadają znaczenie dla Dasein, przekonaliśmy się, analizując egzystencjał rozumienia. Ponieważ struktura powiązań zorientowana jest na „ze względu na co” jestestwa, poszczególne byty napotymane wewnątrz świata posiadają dla niego określone znaczenie, zrelatywizowane do struktury ich odniesień wobec „ze względu na co”. Projekt jestestwa zbudowania stołu, realizowany „ze względu na” bycie dobrym fachowcem, i jego gotowość użycia w tym celu młotka sprawia, że obecność tego narzędzia pod ręką staje się stanem pożądanym.

Jaki dodatkowy warunek determinujący znaczenie bytów dla Dasein wprowadza położenie? Heidegger uzupełnia fenomenologiczny opis apriorycznej wiedzy typu know-how, która umożliwia jestestwu identyfikowanie narzędzi w świecie, o nową składową. Jest nią znajomość możliwych sytuacji, w których jestestwo, pomimo rozpoznania narzędziowego charakteru danego bytu wewnątrzświatowego, nie może uczynić z owego narzędzia użytku [137].

To odkrywanie, że narzędzie, a więc coś poręcznego, nie może być w danej sytuacji użyte, możliwe jest dzięki położeniu. „Dotknięcie nieprzydatnością, oporem, zagrożeniem ze strony czegoś poręcznego staje się jednak możliwe ontologicznie tylko tak, że bycie-w jako takie jest już z góry egzystencjalnie w ten sposób określone, że coś napotykanego wewnątrz świata może je tak właśnie *nachodzić* [mieć dla niego znaczenie – M. B.]. To najście opiera się na położeniu, w którego postaci otwarło ono już świat np. na zagrożenie” [137].

Rozumienie musi być zatem uzupełnione położeniem, jeśli fenomenologiczny opis bycia-w ma być adekwatny, a ontyczne doświadczanie przez Dasein bytów wewnątrzświatowych możliwe. Obydwa egzystencjały ontologicznie otwierają [erschliessen] nie tylko świat, determinując znaczenie bytów dla jestestwa, ale i samo Dasein, warunkując doświadczanie [erfahren] przez nie tych bytów.

W pierwszym swym aspekcie położenie determinuje, które z powiązań dostępnych w naszym rozumieniu bytu będzie wykorzystane w jego wykładni [Auslegung]. Byt może być interpretowany [auslegen] w odniesieniu do wielu powiązań, gdyż każdy byt w inny sposób partycypuje w różnych projektach

²² M. Heidegger, *Being and Time*, tłum. z niem. J. Macquarrie, E. Robinson, Harper & Row, New York 1962.

²³ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 168.

[Entwurfe] Dasein. Ten sam młotek może być niebezpieczny, a nie pożądany, jeśli będzie odkrywany przez jestestwo z uwagi na inne „ażeby”. Położenie jestestwa pozwoli określić, które z powiązań dostępnych w naszym rozumieniu będzie wykorzystane w wykładni bytu. Jeśli jestestwo lęka się (lęk jest jednym z modi położenia), młotek może nachodzić je jako coś zagrażającego.

Terminem, który Heidegger wprowadza na określenie gotowości jestestwa do bycia nachodzonym w pewnych szczególnych modi przez byt wewnętrzzwiątowany, jest nastrój [Stimmung]. Nie jest on prywatnym uczuciem, które jestestwo projektuje na świat i odkrywa w sobie w akcie refleksji. Nastrój ma charakter publiczny: „Opinia publiczna jako sposób bycia Się nie tylko w ogóle ma swą nastrojowość, lecz wręcz potrzebuje nastroju i »stwarza« go sobie” [138]. Nastrój nie może być przedmiotem refleksji – ontologicznie nastrój jest źródłowym sposobem bycia jestestwa, sposobem, „w którym jestestwo jest otwarte dla siebie samego *przed* wszelkim poznawaniem i chceniem i *poza* zasięgiem ich otwierania” [136]. Jestestwo nie może się od niego uwolnić: „jestestwo zawsze jest już nastrojone” [134]. Jest fenomenem, którego treść specyfikuje wymiar położenia jestestwa jako kluczowego, obok rozumienia, sposobu bycia-w-świecie.

W drugim aspekcie położenie otwiera jestestwo jako wydane [135] temu nastrojowi, który kieruje jego aktualnym doświadczeniem bytów. Nastroje nas opanowują, nie są przez nas wybierane i znajdują się poza naszą kontrolą. Jestestwo nie może do końca kontrolować sposobu odkrywania bytów i ich wykładni, pozostając zruconym w świat [135], bez możliwości twórczej kreacji swego położenia, a nawet i rozumienia. Projekt w stronę „ze względu na co”, pracy zawsze ku możliwościom bycia jestestwa i definiujący je, okazuje się nie być nigdy jego autodefinicją (czyli czymś, co jednostkowe Dasein „wypracowało”, z czym się w pełni identyfikuje i nad czym ma kontrolę), pozostając zależnym od zastanej przez jestestwo sytuacji egzystencjalnej, jego faktycznego bycia-w.

Z dotychczasowej egzystencjalnej analizy struktury bycia-w wynika, że jest ono ateoretyczne nie tylko w tym sensie, że realizuje się ontycznie przede wszystkim poprzez manipulatywne użycie narzędzi (rozumienie), ale również jest istotowo współtworzone przez określony nastrój (położenie). Obydwa egzystencjały zawsze otwierają z góry bycie-w-świecie jako całość [por. 136], wspierając „wszelkie ontyczne doświadczenie bytu, zarówno przeglądowe rachowanie czegoś poręcznego, jak pozytywne naukowe poznawanie czegoś obecnego” [324].

10. Egzystencjał mowy

Trzecim egzystencjałem jest mowa [Rede]. Jego ontologiczny wymiar wiąże się z tym aspektem bycia-w jestestwa, który odnosi się do szczególnego modus wykładni – wypowiedzi. Jestestwo, wskazując innemu na to, że trzonek młotka

się zламаł, pobudza go do podzielenia wykładni tego narzędzia, tzn. do zastosowania wobec niego tego samego powiązania „nieużyteczności”. Ono samo *ipso facto* jest powiązane nie tylko z całością narzędzia czy z „ze względu na co” wytwórcy, lecz (zwłaszcza w modus nieużyteczności) z innymi Dasein będącymi tego narzędzia producentami, użytkownikami, konsumentami dóbr przy jego pomocy produkowanych, rywalami w dostarczaniu tych dóbr na rynek.

Zrozumienie przez jestestwo tych wszystkich powiązań odnoszących się do innych Dasein pozwala mu napotykać inne współjestestwa [Mitdasein]. „Świat jestestwa wydaje [...] byt, który nie tylko różni się od narzędzia i od rzeczy w ogóle, lecz zgodnie ze swym sposobem bycia sam *jako jestestwo* jest w sposób bycia-w-świecie »w« świecie, w którym jest on zarazem wewnątrzświatowo napotykanym” [118]. Choć jestestwo napotyka „w” świecie narzędzia, rzeczy obecne oraz jestestwa innych (współjestestwa), to te ostatnie nie są po prostu włączone w świat jako odrębne kategorie bytów. Inne jestestwa są elementem struktury świata, która już z góry („apriorycznie”) jest dana jestestwu. Skoro więc jestestwo zawsze jest-w-świecie, to zawsze jest-razem-z-innymi-jestestwami. Ten specyficzny sposób bycia Heidegger nazywa współbyciem [Mitsein]. „Na podstawie tego *wspólnego* bycia-w-świecie świat zawsze jest już przeze mnie dzielony z innymi. [...] Bycie-w to *współbycie* z innymi” [118].

Komunikat „Trzonek młotka się zламаł” ma zatem podwójne odniesienie. Wskazuje na nieużyteczność narzędzia oraz jest skierowany do innych (choćby nawet niezaktualizowanych) mieszkańców współświata. Owych innych cechuje ten sam stosunek zatroskania wobec bytu poręcznego, te same projekty skierowane na najogólniejsze „ze względu na co” i kompetencje potrzebne do ich realizacji. Komunikat odkrywa zatem – na podstawie egzystencjalnej struktury współbycia – współświat [Mitwelt].

Zakomunikowana w wypowiedzi „Trzonek młotka się zламаł” ontyczna wykładnia młotka („Jest on bezużyteczny”) ujawnia jednocześnie ugruntowującą ją, podzielane przez jestestwa ontologiczne rozumienie. Jego artykulacją jest właśnie mowa. To ona otwiera świat jako współświat: „Współbycie [Mitdasein] jest już z istoty jawne we współpołożeniu i współrozumieniu. Współbycie [Mitsein] staje się w mowie »wyraźnie« *podzielane*” [162].

Mowa nie musi mieć charakteru werbalnego. Zrozumienie przez inne Dasein rozlicznych powiązań narzędzia może zostać wyartykułowane np. poprzez obserwowanie pokazu, w trakcie którego demonstruje się, z jaką łatwością posługuje się nim ekspert. Jednak „w konkretnej [pełnej – M. B.] realizacji mówienie [...] ma charakter języka, wypowiedzania słów” [33].

Mowa musi być wyraźnie odróżniona od języka [Sprache], który nie jest aspektem bycia-w-świecie Dasein, lecz bytem wewnątrzświatowym, ontycznym środkiem realizacji egzystencjału mowy. „Wypowiadalność mowy to język” [161].

Mowa jest zatem pewną dyspozycją Dasein – dyspozycją, dzięki której Dasein może nawiązywać kontakt (w aktach komunikacji) z innymi jestestwami, natomiast język jest bytem wewnątrzświatowym, narzędziem, za pomocą którego jestestwo może realizować swoją dyspozycję do mówienia. W modus powszedniości język – „ten całokształt słów, w którym mowa ma własne »światowe« bycie, jest więc jako byt z wnętrza świata znajdujący się jako coś poręcznego” [161].

11. Egzystencjał upadania

Ostatnim egzystencjałem bycia-w-świecie wyróżnionym przez Heideggera jest upadanie [Verfallen]. „Upadanie odślania *istotową* strukturę ontologiczną samego jestestwa” [179], tendencję do unikania otwarcia własnego bycia i bytów wewnątrzświatowych. „Upadając jestestwo odwraca się od samego siebie [185] [...] jako właściwej możliwości-bycia-Sobą” [184].

Motywy odpowiedzialne za egzystencjalne upadanie jestestwa Heidegger prezentuje w dziale drugim *Bycia i czasu*. Ich interpretacja wykracza poza przedstawienie projektu fenomenologii powszedniości, choć dla ontologii fundamentalnej motywy upadania mają charakter kluczowy. W tym rozdziale staram się, opisując wewnętrzną strukturę fenomenu bycia-w-świecie, określić fenomenologiczny standard, na tle którego w dalszej części pracy będę mógł oszacować zasadność tez metafizycznych wspierających kognitywistyczny program badawczy. Motywy egzystencjalnego upadania (unikanie otwarcia bycia, gdyż ono samo jest dla jestestwa niepokojące) wykraczają poza ten standard i dotyczą aspektów zewnętrznych struktury bycia-w-świecie odnoszących się do fenomenu już jako całości.

By lista fundamentalnych egzystencjałów była kompletna, należy scharakteryzować pokrótce także upadanie. W dziale pierwszym są opisane skutki egzystencjału upadania jako aspektu bycia-w jestestwa, czyli te wszystkie jego działania, które podejmuje ono w celu uniknięcia otwarcia własnego bycia:

1. Jestestwo upada w modus „zaabsorbowania” [369] bytami wewnątrzświatowymi i interpretuje własne bycie w terminach tych bytów. „Jako upadające, jestestwo odpadło już było *od siebie samego* jako faktycznego bycia-w-świecie; upadło ono [...] w świat, który sam należy do jego bycia” [176].

Jestestwo eksponuje relację zatroskania, poszukując maksymalnie absorbujących powiązań nowych, często egzotycznych dla siebie bytów. Wzmacnia to ciekawość [Neugier] jestestwa, czyli niekontrolowane oddalanie [Entfemen] bytów wewnątrzświatowych, mające miejsce wówczas, gdy „wraz z zakończeniem załatwiania [określonego zadania – M. B.] [...] zatroskanie nie znika [nigdy – M. B.], wyzwala się natomiast przegląd, [który – M. B.] nie jest [...] już

przywiązany do świata wytworu. W spoczynku troska przechodzi w wyzwolony przegląd. Przeglądowe odkrywanie świata wytworu ma charakter od-dalania. Dla wyzwolonego przeglądu nie ma już nic poręcznego, o czego przybliżenie trzeba by się troskać. Jako z istoty od-dalający, zapewnia on sobie nowe możliwości od-dalania; oznacza to, że od tego, co najbliższe poręczne, zmierza on w daleki i obcy świat. Troska przechodzi w zatroskanie o możliwości tego, by podczas wypoczynku i zabawiania widzieć tylko *wygląd* »świata«” [172].

Wykładnia bytów napotykaných niezależnie od objętego zatroskaniem systemu powiązań wyłącznie na podstawie ich wyglądu nie tylko absorbuje jestestwo w tym co ontyczne z wykluczeniem ontologicznego otwarcia świata, lecz również ma teoretyczny charakter, stanowiąc jeden z warunków napotykania bytów wewnątrzświatowych jako obecnych [das Vorhandene].

2. Jestestwo upada w szczególny modus współbycia, w którym bezkrytycznie akceptuje publiczną wykładnię siebie samego i świata. Heideggerowski termin *Się* [das Man] odnosi się do jestestwa w jego anonimowości, kiedy może być ono arbitralnie wymienione z innym jestestwem bez naruszenia struktury powiązań tworzących świat.

Byt poręczny w swojej publiczności (istnieje normalny, czyli właściwy sposób jego użycia przez kogokolwiek) posiada odniesienia do *Się*; paradygmatycznymi jego przykładami są: codzienna prasa, chleb powszedni, publiczny transport czy chodnik. Dreyfus²⁴ podkreśla, że nawet byt mający tylko jednego użytkownika (jak okulary lecznicze czy sztuczna szczęka) lub niemający go już wcale, jest zdefiniowany przez *Się*. Wszyscy możemy mieć bowiem dobry wzrok, ale okulary się nosi.

Się nie jest więc elementem naszego świata, lecz w modus powszedniości to ono właśnie (stąd jego egzystencjalny wymiar) jest odpowiedzialne za strukturę świata jako całości:

„Używając publicznych środków transportu, korzystając ze środków przekazu (gazeta), każdy inny jest jak inni. To wspólne bycie całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia »innych«, i to tak, że odmienność i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej. Wśród tej niezauważalności i niekonkluzywności *Się* ustanawia swą właściwą dyktaturę. Używamy sobie i bawimy się, tak jak *się* używa; czytamy, patrzymy i wydajemy sądy o literaturze i sztuce, tak jak *się* patrzy i sądzi” [126/127].

Jestestwo przejmuje od „publiczności” rozumienie własnego bycia, a w konsekwencji także rozumienie całości systemu odniesień. „*Się* zarysowuje pierwszą wykładnię świata i bycia-w-świecie [...]. Świat jestestwa wydaje spotykany byt całokształtowi powiązania, który dla *Się* jest znany” [129]. Publiczne rozumienie obydwu (tj. dotyczących *Dasein* i bytów wewnątrzświatowych) form bycia nie

²⁴ Ibidem, s. 152.

jest ustalane drogą statystycznego przeglądu, lecz nabywane natychmiastowo (wraz z przekształcaniem się bytu psychofizycznego w Dasein) w określonym modus mowy, w który jestestwa powszechnie się angażują, a który Heidegger nazwał gadaniną [Gerede]. Jest ona typowa dla powszedniości, w której „konstytuuje sposób bycia rozumienia i wykładania powszedniego bytowania [a więc – M. B.] oznacza [...] pewien pozytywny fenomen” [167].

Gadanina jest taką formą komunikowania się, w której jestestwo nie koncentruje się na danej sprawie, lecz na samym akcie wypowiedzi. „Ponieważ zaś mówienie utraciło [w gadaninie – M. B.] pierwotne odniesienie bycia do omawianego bytu, bądź nigdy go nie zyskało, dlatego komunikuje się ono nie w sposób źródłowego przyswajania sobie tego bytu, lecz na drodze *plotkowania* i *powtarzania*. To, co obgadywane jako takie, zatacza coraz szersze kręgi i nabiera autorytatywnego charakteru” [168]. „Gadanina jest możliwością zrozumienia wszystkiego bez uprzedniego przyswojenia sobie sprawy” [169].

Jestestwo, które uchwyciło powiązania danego bytu w modus gadaniny, nie zrozumiało właściwie, zdaniem Heideggera, tego segmentu świata. Tak się dzieje w większości form naszej zażyłości ze światem, kiedy to jestestwu „przydzielane są możliwości jego przeciętnego zrozumienia” [167] bycia np. ubogim, kosmonautą czy ofiarą wojny. Według Heideggera, realizowane w takich sytuacjach wypowiedzi jestestwa są „nieprawidłowe”, nawet jeśli zgodne z obiektywnie istniejącym stanem rzeczy. Jestestwo upada w gadaninę i skutecznie unika otwarcia systemu odniesień konstytujących określony segment świata.

12. Struktura fenomenu bycia-w-świecie

Fenomen bycia-w-świecie tworzy „ontologiczną całość strukturalną jestestwa” [192], którą Heidegger nazywa troską [Sorge]. Jej formalna definicja podana w rozdziale VI działu pierwszego brzmi: „antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)” [192]. Na całościową strukturę fenomenu troski, ujawnioną w nastroju trwogi – „Trwoga jako możliwość bycia jestestwa wraz z otwartym w niej samym jestestwem daje fenomenalną podstawę do wyraźnego ujęcia pierwotnego całokształtu bycia jestestwa” [182] – i wyrażoną w definicji jej pojęcia, składają się treści trzech egzystencjałów:

- rozumienia jestestwa (jego projektowania w stronę możliwych sposobów bycia), czyli „antycypującego-się-bycia”,
- położenia jestestwa (rzucenia jestestwa w świat, który je nachodzi poza jego kontrolą), czyli „bycia-już-w-(świecie)”,
- upadania jestestwa (ucieczki przed otwartością bycia), czyli „bycia-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)”.

„Transcendentalna »ogólność« fenomenowi troski i wszystkich fundamentalnych egzystencjałów [dostarcza – M. B.] gruntu, po którym porusza się *każda* ontyczno-światopoglądowa wykładnia jestestwa” [199/200].

ROZDZIAŁ III

METAFIZYKA BYCIA-W-ŚWIECIE

Anomalie, jakie pojawiły się w paradygmacie kognitywistycznym, odsłaniają jego fundamentalną słabość – wadliwą metafizykę. Opiera się ona na trzech zasadniczych przeświadczeniach:

- podstawowymi kategoriami ontologicznymi stosowanymi do opisu poznawania są kategorie podmiotu i przedmiotu¹,
- poznawanie jest fundamentalną, nieredukowalną relacją między podmiotem a przedmiotem,
- poznawanie jest wytwarzaniem adekwatnych reprezentacji rzeczywistości.

Załamaniem się paradygmatu kognitywistycznego, czy raczej wyczerpanie się jego potencjału rozwojowego, skłania do poszukiwania alternatywnego programu badawczego, który musi mieć odmienny fundament metafizyczny. Dostarcza go, moim zdaniem, Heideggerowski opis metafizyki powszedniości².

Dysponujemy aparatem pojęciowym, za pomocą którego można sformułować zasadnicze przeświadczenia tej nowej, fundamentalnej „metafizyki poznania”. Termin ten jest zresztą nieadekwatny, ponieważ z perspektywy filozofii Heideggera poznawanie jest jedynie pewnym (nie podstawowym) „sposobem bycia bycia-w-świecie” [61]. Dlatego należałoby raczej mówić o metafizyce bycia-w-świecie. Bycie-w-świecie jest bowiem najpierwotniejszą charakterystyką ontologiczną, a „poznawanie to ufundowany w byciu-w-świecie *modus jestestwa*” [62].

Niniejszy rozdział zawiera próbę argumentacji, że trzy tezy metafizyki poznania są zastąpione w nowym paradygmacie trzema tezami metafizyki bycia-w-świecie. Tezy te sformułować można następująco:

¹ Modelową analizę klasycznego podejścia do ontologicznych podstaw teorii poznania można znaleźć w: R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, PWN, Warszawa 1995, ss. 9-50.

² Por. rozdział II niniejszej książki.

1. Podstawowymi jednostkami niezbędnymi do opisu bycia-w-świecie są jestestwo oraz świat.
2. Fundamentalną relacją pomiędzy jestestwem i światem jest troska.
3. Podstawową formą troski jest wyznawanie się, czyli wytwarzanie manipulatywno-przeładowych postaw wobec świata.

1. Jestestwo [Dasein] i świat

Opis bycia-w-świecie przeprowadzony w dziale pierwszym *Bycia i czasu* pokazuje, że Heidegger odrzuca ontologiczne pojęcie podmiotu jako bytu substancjalnego. Pisze on: „»Substancją« człowieka nie jest jednakże duch jako synteza duszy i ciała, lecz egzystencja” [117]. Termin „substancja” został przez Heideggera wzięty w cudzysłów i podkreślony, co znaczy, że nie chodzi mu bynajmniej o utożsamienie egzystencji z substancją. Sens jego wypowiedzi wyklada się, jak sądzę, następująco: gdyby trzeba było, używając tradycyjnej terminologii, określić czym jest egzystencja, to można byłoby – w trybie przybliżającego objaśnienia – posłużyć się zwrotem „substancja człowieka”. Termin „substancja” stanowi jedynie pewne przybliżenie, ponieważ może on być prawomocnie stosowany jedynie do tworów kategoryalnych, a więc rzeczy. W ontologicznej charakterystyce człowieka pytamy nie o materiał, z którego składa się byt ludzki (np. ciało i dusza), lecz o jego bycie. Wszak istotą człowieka nie jest to, że jest on zbudowany (czy też „zawiera”) z odmiennej substancji niż inne byty, lecz to, że bytuje on inaczej niż pozostałe byty. Istotą tego bytowania jest egzystencja, a jej konkretnymi przejawami są rozmaite sposoby bycia-tu-oto (Da-sein). Człowieka „ontycznie wyróżnia” nie „jakaś materialna »treść«”, lecz to, „że [jemu – M. B.] w jego byciu chodzi o samo to bycie” i dlatego też „termin »jestestwo« [*Dasein*] został wybrany na oznaczenie tego bytu jako czysty wyraz bycia” [12].

1.1. Dasein a *res cogitans*

Argumentację Heideggera za odrzuceniem Kartezjańskiej dychotomii podmiot – przedmiot, zawartą w paragrafach 19-21 *Bycia i czasu* oraz implikowaną przez tekst całego działu pierwszego, można zinterpretować następująco:

Gdyby podmiot – rozumiany w sposób substancjalny – uczynił samego siebie przedmiotem refleksji, to byłaby ona oparta na analizie „faktów świadomości” (cogitationes). W jej wyniku mógłby zostać ustalony priorytet świadectw introspekcji ponad zmysłem zewnętrznym. W ten sposób opis podmiotu zostałby zdominowany przez fenomenalne opisy aktów świadomości. Teoria świadomości mogłaby być interpretowana w duchu idealizmu lub personalistycznego realizmu. Wszystkie te problemy nie przybliżają nas do pytania o bycie tego

bytu, którym jest świadomość rozumiana jako „istota” podmiotowego sposobu bycia. Poruszając się w obszarze tradycyjnej metafizyki poznania, nie jesteśmy w stanie postawić tego pytania.

Odkrycie świadomości z uwagi na jej sposób bycia nie jest, twierdzi Heidegger, możliwe przy tym podejściu, jakie Kartezjusz obiera wobec *res cogitans*. Jak wiadomo, kartezjański argument *ego cogito* jest metodycznie determinowany poszukiwaniem *cognitio certa et evidens*, mającego stanowić podstawę absolutną dla filozofii pierwszej. Zostaje ono znalezione w „całkowicie jasno i wyraźnie ujmowanych”³ faktach świadomości i zdefiniowane jako *me dubitare est me esse*.

Dlaczego jednak Kartezjusz przyjął, że wątplenie wymaga istnienia wątpliwego podmiotu, w konsekwencji czego pewność, że ja wątpię (*me dubitare*, a nie *dubitare*) określona została jako byt *ens certum*? Ponieważ *cogitationes* przynależne danemu *ego*, jako cechujące się przezroczyością reprezentacje, mają mu zapewnić dostęp do „bytu samego w sobie”⁴. Kartezjusz, zdaniem Heideggera, interpretuje *ego* (*res cogitans*) oraz *res extensa*, a więc kategorie, na których ontologicznie bazuje poznawcza relacja podmiot – przedmiot, w terminach obecności [Vorhandenheit]. Rezultatem jest wadliwe ujęcie zarówno tego, co znajduje się po stronie podmiotowej, jak i tego, co znajduje się po stronie przedmiotowej. Po obu stronach zostają usytuowane byty obecne. Takie ujęcie nie pozwala dostrzec tego, że po stronie podmiotowej nie mamy do czynienia z obecnością, lecz z jestestwem, którego sposobem bycia jest bycie-w-świecie, ani uświadomić sobie, że po stronie przedmiotowej nie znajduje się rzecz, lecz świat będący „środowiskiem” jestestwa. Ów świat nie jest wypełniony rzeczami, które są tylko obecne, lecz ma dynamicznie zmieniającą się, ze względu na Dasein, strukturę, której elementarnymi, funkcjonalnymi składnikami są byty poręczne, czyli narzędzia.

Według tradycyjnego ujęcia, „byt zostaje od razu pojęty jako obecny układ rzeczy (*res*). Bycie nabiera sensu *realności*. Podstawowym określnikiem bycia staje się substancjalność. Odpowiednio do takiej blokady (*Verlegung*) rozumienia bycia także i ontologiczne rozumienie jestestwa wycofuje się w horyzont tego pojęcia bycia” [201].

Według Heideggera, Kartezjusz nie dostrzega, że odkrycie *res extensae* przez *res cogitans* jest możliwe tylko wraz z naruszeniem całokształtu odniesień, w których jestestwo jest nietematycznie przeglądowo zanurzone w modus powszedniości [por. 76]. Nawet jednak wówczas nie dochodzi do odkrycia

³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżowski, I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1958, s. 45.

⁴ Heidegger, krytykując podzielaną m.in. przez Kartezjusza koncepcję prawdy jako *adaequatio intellectus et rei*, charakteryzuje ją następująco: „To, że wypowiedź jest prawdziwa, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie” [218/219].

„bytu samego w sobie” – Kartezjańskiej substancji, czyli „rzeczy, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia”⁵. „Wszelkie [bowiem – M. B.] ontyczne doświadczenie bytu, zarówno przeglądowe rachowanie czegoś poręcznego, jak pozytywne naukowe poznawanie czegoś obecnego, opiera się na zawsze mniej lub bardziej przejrzystych projektach bycia odnośnego bytu” [324].

Są nimi zatroskane rozumienie otwierające bycie bytu poręcznego w Dasein i tematyzacja [363] ugruntowująca relację poznawczą podmiot – przedmiot. Kant był pierwszym filozofem, który odkrył ogólny charakter projektu bycia bytu obecnego⁶, a Kartezjusz już przed nim swoją koncepcją substancji egzemplifikował teorię *własności* bytów projektowanych w swym byciu jako obecne⁷. Wykładnia zatroskania i *aspektów*⁸ bytów projektowanych w swym byciu jako poręczne znajduje się w dziale pierwszym *Bycia i czasu*.

1.2. Metoda badawcza metafizyki bycia-w-świecie

Właściwą metodą myślenia o byciu bytów jest fenomenologia, umożliwiająca widzenie bycia samego z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje [34/35]. Takie widzenie jest możliwe wtedy, gdy następuje naruszenie upadającego rozumienia bycia bytów poręcznych, bytów obecnych lub Dasein i w konsekwencji wydobycie ontologicznych warunków ich odkrywania.

W przypadku bytów poręcznych ma to miejsce „przy *zakłóceniu odniesienia* – przy niestosowalności do..., [...] dla przeglądu, który natrafia na uszkodzenie narzędzia pracy. [...] Kontekst narzędzia rozjaśnia się [wówczas – M. B.] nie tyle jako całość nigdy jeszcze nie widziana, ile raczej jako całość już od początku oglądana w przeglądzie. Wraz z tą zaś całością anonsuje się świat” [74/75]. Jestestwo zatem „w kręgu swego zatroskanego zaabsorbowania poręcznym narzędziem ma możliwość bycia, w której *wraz z objętym zatroskaniem wewnątrzświatowym bytem* zostaje mu w pewien sposób oświetlona jego

⁵ R. Descartes, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbska, PWN, Warszawa 1960, s. 3.

⁶ „Podobnie pozytywnym wynikiem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jest wkład w opracowanie tego, co w ogóle cechuje przyrodę, a nie jakaś »teoria« poznania. Logika transcendentna Kanta jest aprioryczną logiką materialną tej dziedziny bycia, jaką jest przyroda” [10/11].

⁷ „Przez radykalne wyeksponowanie *extensio* jako *praesuppositum* wszelkich określników *res corporea* Kartezjusz przygotował wstępne zrozumienie pewnego *apriori*, którego zawartość bardziej dogłębnie ustalił później Kant. Analiza tej *extensio* pozostaje do pewnych granic niezależna od braku wyraźnej interpretacji bycia bytu rozciągłego” [101].

⁸ „»Pokazywanie« przez znak lub »przybijanie« za pomocą młotka nie są jednak własnościami tego bytu. Nie są to w ogóle własności, jeśli termin ten ma oznaczać ontologiczną strukturę możliwej określoności rzeczy. Coś poręcznego ma zawsze *zdatność* i *niezdatność*, a »własności« tego czegoś są w nich niejako jeszcze uwikłane, tak jak w poręczności obecność jako możliwy sposób bycia czegoś poręcznego” [83]. Termin *aspekty* pochodzi od Dreyfusa. H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1992, s. 78.

światowość. [...] Tak oświełony fenomen może zostać wówczas »osaczony« i możemy zapytać „o jego w nim samym się ukazujące struktury” [72].

Naruszenie projektów bycia bytu obecnego następuje w okresach, gdy podstawowe pojęcia nauki są poddawane rewizji. Wówczas szczególnie wyraźnie eksponują się egzystencjalne warunki rozumienia bycia przedmiotów nauki, apriorycznie, a więc z perspektywy Dasein, tematyzujące (czyli pojęciowo ujmujące) dany ontyczny fragment rzeczywistości. „Właściwy »ruch« nauk ma miejsce w toku mniej lub bardziej radykalnej i dla siebie samej nieprzejrzystej rewizji podstawowych pojęć. Poziom jakiejś nauki określa się przez to, jak dalece *dopuszcza* ona kryzys swych pojęć podstawowych. [...] Wszędzie pośród rozmaitych dyscyplin ożywiły się dziś tendencje do opierania badań na nowych fundamentach” [9].

„Trwoga [...] daje fenomenalną podstawę do wyraźnego ujęcia pierwotnego całokształtu bycia jestestwa” [182]. Jest ona nastrojem nie otwierającym określonego segmentu świata jako znaczącego dla jestestwa⁹, lecz odkrywającym „wewnątrz świata całokształt powiązania tego, co poręczne i co obecne [...] jako w ogóle bez znaczenia. [...] Świat ma charakter czegoś zupełnie nieoznaczonego” [186] w sensie „*nieoznaczonego* tego, co wewnątrzświatowe [Na jej gruncie – M. B.] narzuca się już tylko świat w swej światowości” [187].

„»Świat«¹⁰ nie może [wówczas – M. B.] niczego więcej zaoferować, podobnie jak współjestestwo innych. Trwoga pozbawia w ten sposób jestestwo możliwości, by upadając mogło rozumieć siebie na podstawie »świata« i publicznej wykładni. Trwoga rzuca jestestwo z powrotem [...] w jego właściwą możliwość-*bycia-w-świecie*” [187]¹¹.

⁹ Otwierać świat oznacza stwarzać egzystencjalne warunki odkrywania np. bytów wewnątrzświatowych. Dzięki tym egzystencjalnym warunkom bytu określonego segmentu świata (czyli posiadające określonego rodzaju powiązania) są napotykanne jako znaczące w określony sposób. Na przykład co innego znaczy dla jestestwa nadjeżdżający pociąg napotykanym w nastroju strachu, a co innego – napotykanym w nastroju nadziei. Warunki te są *stwarzane* nie przez predyspozycje poznawcze lub wolicjonalne jestestwa, lecz przez fakt, że jego bycie jest egzystencją. Wyjątkiem pod tym względem jest trwoga. „Jak różni się fenomenalnie to, przed czym trwoga się trwoży, od tego, czego się lęka? »Przed czym« trwogi nie jest bytem wewnątrzświatowym. Dlatego z istoty nie ma z nim żadnego powiązania. Zagrożenie nie ma charakteru konkretnej szkodliwości, która godziłaby w to, co zagrożone, pod określonym względem godząc w jakąś szczególną faktyczną możliwość bycia. »Przed czym« trwogi jest zupełnie nieokreślone” [186].

¹⁰ „Przyjmujemy [w *Byciu i czasie* – M. B.] dla terminu »świat« znaczenie ustalone w punkcie trzecim [»świat« w sensie ontyczno-egzystencyjnym – M. B.]. Jeśli trzeba będzie czasami użyć tego terminu w sensie określonym w punkcie pierwszym [w sensie ontyczno-kategorialnym – M. B.], to znaczenie takie opatrzymy cudzysłowem” [65].

¹¹ Trwoga, ujawniając jedną z najdalej idących i najbardziej pierwotnych możliwości otwarcia, jakie tkwią w samym jestestwie, ukazuje w sposób „elementarny całokształt struktury poszukiwanego bycia” [182], czyli troskę. Tym samym pozwala dostrzec „fundamentalno-ontologiczną funkcję analityki egzystencjalnej jestestwa” [182], przynależąc – w porządku hermeneutycznym – do działu drugiego *Bycia i czasu* i pism po nim następujących (zwłaszcza *Czym jest metafizyka?* [1929], w: *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1995).

Pełniejsza wykładnia metody fenomenologicznej wykracza poza opis egzystencjalnej struktury bycia-w-świecie w modus powszedniości. Zaprezentowane tu warunki naruszania rozumienia bycia bytów różnych kategorii ontologicznych są bowiem jedynie „chwytami technicznymi” [27], właściwymi metodzie fenomenologicznej, lecz różnymi od jej istoty. Ta ostatnia zawiera się prawdopodobnie w pytaniu, czy przewyżając – techniką naruszeń – upadające rozumienie bycia, właściwe jestestwu przede wszystkim w modus powszedniości, fenomenologia nie dąży do sformułowania teorii, która uchwytywałaby najpierwotniejsze, dostępne jestestwu tylko implicite, przedontologiczne rozumienie bycia?

Bycie i czas w dziale pierwszym zawiera uwagi pozornie wzajemnie sprzeczne, ale sprzeczność ta zostaje zniesiona w dziale drugim poprzez prezentację alternatywnego wobec powszedniości modus egzystencji Dasein właściwości [Eigentlichkeit]. Z jednej bowiem strony już na początku dzieła pojawia się wyraźna sugestia, że fenomenologia powinna dostarczyć „teoretycznej przejrzystości ontologicznej struktury egzystencji” [12], a więc „pojęciowo ustalić” egzystencjalne – a nie egzystencyjne, czyli „typowe i niejasne” [5] – rozumienie bycia. Wydaje się to logiczne – trudno bowiem przypuszczać, by zrozumienie systemu zawartego w *Byciu i czasie* – czyli podjęcie egzystencjalnych badań – miało być uzależnione od przedteoretycznego, egzystencyjnego¹² modus właściwości [Eigentlichkeit], dla którego konstytutywny jest np. nastrój trwogi.

Z drugiej jednak strony, przede wszystkim dział pierwszy *Bycia i czasu* jest nieustanną batalią wobec prób poszukiwania „odpowiedzi na pytanie o bycie [...] w jakiejś izolowanej i ślepej tezie” [19], „przekazywanej dalej z pozornym [tylko – M. B.] zrozumieniem” [36]. „Trudność [badania fenomenologicznego – M. B.] polega właśnie na tym, by w pozytywnym sensie uczynić je krytycznym wobec siebie samego” [36].

Rozwiązaniem tego dylematu jest wykazanie przez Heideggera, że istota metody fenomenologicznej – tkwiąca przecież w mowie [32/33]¹³ – nie polega na tematycznym ujęciu fenomenów i ustaleniu relacji korespondencji pomiędzy nimi a propozycjonalną macierzą teorii ani na „obiektywnym uchwyceniu”, w drodze iluminacji bądź długotrwałego treningu, zalecanego przez Husserla, egzystencjalnych struktur tkwiących w jestestwie, ale raczej na zdolności odkrywania tych struktur dla Dasein. Pozostają one „w *modus* zamaskowania [...] [między innymi – M. B.] przez gadaninę” [222] i dopiero fenomenologia, przewyżając „konstytutywną dla [powszedniego] bycia jestestwa »nieprawdę«” [222], w której ono jest, może „umożliwić widzenie [tych struktur – M. B.] jako nieskrytych (alethes), a więc może je odkryć” [33].

¹² Przy rozumieniu „badań egzystencjalnych” jako fenomenologicznych.

¹³ Fenomenologia ma dostarczać logos fenomenom, czyli ich właściwą wykładnię; jej sens nie może być zatem zredukowany do statusu bycia bytu obecnego – języka. Jest to notoryczne nadużycie każdej postawy teoriopoznawczej, krytykującej projekt fenomenologii.

Proces ten nie polega jednak na tworzeniu teorii pojęciowo tematyzującej byt, lecz na wprowadzaniu Dasein w przeciwstawny powszedniości modus „właściwego bycia *Sobą*. Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa [jak czyni to modus teoretyczny – M. B.] jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego ja” [298]. Heidegger określa zdecydowanie [Entschlossenheit] jako „właściwą otwartość”¹⁴, charakteryzując ją zmodyfikowanymi wobec powszedniości¹⁵ egzystencjami rozumienia, położenia i mowy.

1.3. Egzystencjalna diagnoza statusu metafizyki reprezentacji świata

Punktem wyjścia metafizyki bycia-w-świecie jest przedontologiczne rozumienie bycia charakteryzowane tak, jak w fenomenologii powszedniości¹⁶. Jestestwo jest wówczas „zanurzone” w-świecie, powiązane z nim strukturą odniesień, definiujących świat i stanowiących modyfikacje egzystencji jestestwa w ramach jednolitego fenomenu bycia-w-świecie.

W metafizyce reprezentacji świata powszedniość egzystencji zostaje całkowicie przeoczona. Celem przestaje być opis aktywności jestestwa w-świecie, jego nietematycznego działania [Umgang] i widzenia [Umsicht] bytów poręcznych¹⁷, a staje się – w wersji Kartezjańskiej – osiągnięcie teoriopoznawczego fundamentu *ego cogito*. Zdecydowanie odmienne muszą być warunki wyjściowe dla tak różnych rodzajów „refleksji”: dla manipulatywno-przeglądowego obchodu w świecie oraz dla „uwolnienia [się] od wszelkich sądów przedwczesnych i [znalezienia drogi], która by odwiodła umysł nasz od zmysłów”¹⁸ niejednokrotnie nas zwodzących”¹⁹.

¹⁴ Tłumaczy to leksykalne pokrewieństwo z Erschlossenheit; dla potrzeb tej prezentacji terminy *zdecydowanie* i *właściwość* można uważać za synonimiczne.

¹⁵ Według wykładni metafizyki bycia-w-świecie, jestestwu jest dostępnych kilka kluczowych modi egzystencji. Jednym z nich jest powszedniość: w niej jestestwo znajduje się „zrazu i zwykle”, realizując maksymalnie pierwotne wzorce egzystencyjne i szczególnie łatwo poddając własne bycie procedurom analitycznym. Dlatego esencjalna struktura bycia Dasein została przez Heideggera wyłożona dla tego modus. Nie jest jednak tylko jemu właściwa: pozostałe modi są charakteryzowane przez „modyfikacje” podstawowej struktury egzystencjałów rozumienia, położenia, mowy i upadania, po raz pierwszy zinterpretowanej w fenomenologii powszedniości i nazwanej troską. Przejście np. w modus zdecydowania, sygnalizowane jest przekształceniem formy powszedniego zatroskania, a nie jego treści: „Zdecydowanie jako *właściwe bycie Sobą* nie odrywa jestestwa od jego świata, nie izoluje go do postaci oderwanego Ja. Jakże by mogło, skoro przecież jako właściwa otwartość nie jest *właściwie* niczym innym jak *byciem-w-świecie*? Zdecydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi” [298]. *Zdecydowanie* nie pociąga zatem za sobą abstrahowania od systemu odniesień, ale raczej różny sposób powiązania ze światem – taki, który w trakcie projektowania w stronę rozmaitych „ze względu na co” w pełni rozpoznaje, że „cele” te nie konstytuują tego, czym jestestwo istotowo jest.

¹⁶ Por. rozdział II niniejszej książki.

¹⁷ Por. rozdział IV.

¹⁸ R. Descartes, *Medytacje...*, s. 14.

¹⁹ Ibidem, s. 21.

Ocena wyjściowej sytuacji refleksji filozoficznej stanowi jeden z najciekawszych punktów rozbratu Heideggera z metafizyką reprezentacji świata. Metafizyka, utrzymując, że celem „rozumienia [jej treści] należy odwracać umysł od zmysłów”²⁰, przypisuje filozofowi rolę „widza raczej niż aktora we wszystkich komediach, które się [w świecie] rozgrywają”²¹. „Powszednia” relacja epistemiczna, według tego stanowiska, jest konstytuowana przez podmiot-obserwatora zbierającego drogą sensoryczną dane o świecie i formułującego na ich podstawie określone intencjonalne przekonania. Analiza filozoficzna ma za zadanie jedynie racjonalne przebudowanie tych doksastycznych przekonań i oparcie ich na epistemicznej zasadzie *ego cogito*.

Heidegger w *Byciu i czasie* twierdzi, że Kartezjusz przeoczył fenomenalną podstawę własnych analiz – rozbił pierwotny fenomen bycia-w-świecie i na gruncie izolowanego podmiotu [zupełnie nie pytając o (przysługujący mu) charakter bycia] [60/61] przeprowadził jego połączenie ze *światem*” [60/61, 206]. Jest to rezultat nie aprioryzmu tego stanowiska²², lecz jego konstruktywizmu, czyli stosowania do Dasein „na drodze dogmatycznej konstrukcji arbitralnej idei bycia [jako stałej obecności – M. B.]” [16]. Bez tej podstawy – bez tego fenomenalnego factum – „wszelka analiza egzystencjalności (aprioryczna) jest pozbawiona gruntu” [312].

Dlaczego jednak, mimo zapoznania fenomenalnej podstawy (powszedniości Dasein), Kartezjańska teoria poznania wydaje się nieodparcie oczywistym, paradygmatycznym casusem refleksji filozoficznej nad istotą człowieka?

Istnieją przynajmniej dwie tego przyczyny. Po pierwsze, metoda kartezjańska jest naturalnym zastosowaniem zdroworozsądkowego sposobu uzasadniania posiadanych przez podmiot przekonań²³. W *Medytacji drugiej* Kartezjusz daje własny opis „powszedniej” sytuacji epistemicznej, wskazując, że przebiega ona w dwóch etapach: pierwszy polega na izolowaniu przez podmiot jednostek doświadczenia („widzę czapki i szaty”), drugi – na wnioskowaniu na ich podstawie o naturze samych przedmiotów („sądzę, że to są ludzie”). Odpowiadają one analitycznej i syntetycznej składowej metody Kartezjańskiej. Po drugie, zarówno „powszedni”, jak i będący jej rozwinięciem, zaproponowany

²⁰ Ibidem, s. 166.

²¹ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, PWN, Warszawa 1988, s. 33.

²² „Aprioryzm” sprowadzający się w wersji Heideggera do wyeksponowania istotowych struktur bycia [16/17] jest „metodą wszelkiej samoświadomej naukowej filozofii” [50, przyp. 1].

²³ Kartezjusz utrzymywał oczywiście, że ponieważ „wszelka wiedza jest poznaniem pewnym i oczywistym” (*Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, II, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 5), jest ona nieciągliwa wobec prawdopodobnych tylko przekonań, a zatem nauka nie może być rozszerzeniem zdrowego rozsądku. Pogląd ten jest jednak rezultatem racjonalnego, tj. opartego na zasadzie *ego cogito*, przebudowania wcześniej posiadanych przez podmiot przekonań, a nie zanegowania – właściwego i metodzie Kartezjańskiej, i zdrowemu rozsądkowi – analityczno-syntetycznego sposobu ich uzasadniania.

przez Kartezjusza, filozoficzny opis poznającego podmiotu mają wspólne egzystencjalne ugruntowanie. Są one – według Heideggera – rezultatem unikania przez jestestwo otwartości własnego bycia i prowadzą do jego zafałszowanej interpretacji w terminach wewnątrzświatowości, a nie bycia-w-świecie. „Powszedniość” rozumiana jako zdrowy rozsądek nie może być zatem probierzem fenomenalnej zawartości tez filozoficznych. „[...] sposób bycia jestestwa *wymaga* [...], *aby wbrew swej własnej tendencji do zakrywania* [ontologiczna interpretacja – M. B.] *dotarła* [...] *do bycia tego bytu*. Analiza egzystencjalna ma ciągle charakter pewnego *gwaltu* wobec roszczeń bądź wystarczalności i spokojnej oczywistości powszedniej wykładni” [311].

Przeprowadzona wyżej rekonstrukcja wydobywania przez Heideggera fenomenów pojęciowo ujętych jako Dasein i świat wykazała, że „Podmiot i przedmiot nie pokrywają się jednak z [...] jestestwem i światem” [60]. Ontologiczna analiza z *Bycia i czasu* dowiodła, że Dasein i świat nie są w ogóle kategoriami, lecz egzystencjami, składowymi fenomenowi bycia-w-świecie, „za którego pomocą nie można wyobrazić sobie obecności rzeczy cielesnej (ciała ludzkiego) »w« jakimś obecnym bycie” [54].

Ontyczno-kategorialne pojęcie świata (obecne w „powszedniości” filozofii Kartezjańskiej) jest „dopiero stanowione w »myśleniu«” [88]. W metafizyce bycia-w-świecie jest ono zastąpione jego „naturalnym” [56], ontyczno-egzystencyjnym sensem tego, „»w czym« faktyczne jestestwo jako takie »żyje«” [65]. Świat, w którym jestestwo żyje²⁴, należy do egzystencyjnej auto-wykładni Dasein, determinującej status tez metafizyki bycia-w-świecie (które są jej radykalizacją i zawsze z nich wyrastają) oraz ich treść.

Opis jednolitego fenomenowi bycia-w-świecie z uwagi na jego dwa momenty składowe: bycie-w i świat umożliwia strukturalną rewizję treści Kartezjańskich kategorii podmiotu i przedmiotu poznania:

1. Heidegger przewyższa fenomenalnie pustą ideę podmiotu egzystującego niezależnie od świata²⁵ (por. [211]). „Jestestwo egzystując *jest* swoim światem” [364].

2. Kategorialny sens świata, wyrażony „matematyczną funkcjonalizacją” [88] jego elementów, Heidegger zastępuje sensem egzystencjalnym, czyli rzeczywistą strukturą relacyjną, „pośród [której – M. B.] zatroskany przegląd [...] zawsze się utrzymuje” [88]. Wyłącznie „w obrębie” świata, a nie – jak zakładała dychotomia podmiot – przedmiot – naprzeciwko niego, możliwe jest odkrywanie wewnątrzświatowego bytu w jego „»substancjalnym« »w-sobie«” [88].

²⁴ Pierwotnym, fenomenalnym znaczeniem przyimka „w” jest „mieszkać, zamieszkiwać” [54] (np. być w wojsku) i jest to sens egzystencjalny, powszednio zakryty przez „ontologiczne zwrotne oddziaływanie rozumienia świata na wykładnię jestestwa” [16].

²⁵ „Podmiot nie należy do świata”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.

3. Ponieważ „wraz z jestestwem jako byciem-w-świecie zawsze jest już otwarty byt w obrębie świata” [207], „»problem realności« w sensie pytania, czy świat zewnętrzny jest obecny i czy można tego dowieść, nie jest możliwy – nie dlatego, że prowadzi w konsekwencji do nierozstrzygalnych aporii, lecz dlatego, że sam byt, który stanowi jego temat, taką problematykę [...] odrzuca” [206]²⁶. „»Skandal filozofii« polega nie na tym [jak utrzymywał Kant – M. B.], że dowodu tego dotychczas nie przeprowadzono, lecz *na tym, że takich dowodów ciągle się oczekuje i poszukuje*” [205].

4. Model bycia-w-świecie jest propozycją Heideggera rozwiązania problemu intersubiektywności poznania i istnienia innych Dasein. Świat, z którego „wyrastają” egzystencyjne autowykładnie jestestw, jest współświatem [Mitwelt] [por. 118], światem publicznym, w którym zatroskanie odkrywa przyrodę w określonym kierunku, tzn. egzystencjalnie zorientowaną, tak że nawet „obca łódź” wskazuje innych [por. 118].

2. Troska jako fundamentalna relacja pomiędzy Dasein i światem

Przytoczone pojęcie *troski* [Sorge] pokazało, że jednoczy ona różne strukturalne aspekty bycia Dasein. Troska określa klasę relacji pomiędzy obydwoma momentami strukturalnymi fenomenu bycia-w-świecie: jestestwem i światem. Wszelkie „naturalne” formy bycia jestestwa, czyli w terminologii egzystencjalnej: sposoby przedontologicznego rozumienia bycia, mogą być interpretowane jako manifestacja troski. „Odmiana” troski „wiążąca” jestestwo z bytami poręcznymi została nazwana przez Heideggera „zatroskaniem” [Besorgen], ta „wiążąca” ze współjestestwami to „troskliwość” [Fursorge], a ta wiążąca z bytami obecnymi to „tematyzacja” [Thematisierung].

Egzystencyjne przejawy troski mają swoją strukturę. W rozdziale IV, opierając się na wykładni Heideggera, proponuję, aby strukturę tę pojmować jako troskę o działanie i widzenie, utożsamiam ją z doświadczeniem faktycznego życia i określam jej postać dla poszczególnych modi egzystencji. Ponieważ interesują mnie przede wszystkim zatroskanie i tematyzacja, postaci, jakie działanie i widzenie w nich przyjmują, to odpowiednio: obchód [Umgang] / przegląd [Umsicht] oraz działanie intencjonalne [Hingang] / percepcja [Hinsicht]. Pierwsza para określa to, co stanowi treść empirii naukowej (i filozoficznej). Według Heideggera, empiria ulega tematyzacji w rozmaitych projektach badawczych, co gwarantuje, że dana koncepcja (teoria) naukowa zachowuje poprawność i jest spójna z metafizycznym obrazem świata naszkicowanym

²⁶ „Pytanie, czy w ogóle świat istnieje i czy jego istnienia [Sein] można dowieść, stawiane przez jestestwo jako bycie-w-świecie – a któż inny mógłby je stawiać? – jest pozbawione sensu” [202].

przez niego. Druga para była uważana przez tradycję filozoficzną i naukę za naturalny punkt wyjścia refleksji poznawczej.

Troska pojmowana jako relacja pomiędzy jestestwem a światem jest „obecna” w obydwu kluczowych modi egzystencji: powszedniości i teorii. Powszedniość, którą Heidegger wiąże z całokształtem zachowań praktycznych i nazywa nawet niekiedy „praktyką” oraz teoria, czyli całokształt zachowań czysto poznawczych, nie pozostają względem siebie w relacji: pierwotny – pochodny. Heidegger odrzuca zarówno marksistowski (o proveniencji heglowskiej) pogląd o pierwotności (czy choćby prymarności) praktyki nad teorią, jak i związany z nurtem kartezjańskim pogląd, że zależność jest odwrotna. „Fenomen ten nie wyraża zatem w żadnym razie jakiegoś prymatu postępowania »praktycznego« wobec teoretycznego. Tylko oglądające określanie czegoś obecnego ma w nie mniejszym stopniu charakter troski niż »akcja polityczna« czy zabawa podczas wypoczynku. »Teoria« i »praktyka« to możliwości bycia pewnego bytu, którego bycie musimy określić jako troskę” [193]. Jest to dla pracy w tym sensie ważne, że jeżeli, dotychczas w niej przeprowadzone, opisowe odkrywanie najbardziej elementarnych fenomenów i ich interpretacja mają być przekonujące, to, jak podkreśla Dreyfus „nie mogą one ignorować tradycyjnego podmiotowo-przedmiotowego [wyjaśniania poznawania – M. B.], lecz raczej wykazać muszą [tego modelu – M. B.] ograniczoną prawomocność”.

„Ontologicznego określenia” [209] domagać się zatem będą:

- „przemiana »praktycznie« przeglądowego manipulowania czymś, używania czegoś itp. w badanie »teoretyczne«” [358],
- motywacja sprawiająca, że Dasein porzuca egzystencjalne zatroskanie właściwe powszedniości na rzecz tematyzacji odkrywającej byty obecne,
- fenomen troski będący byciem jestestwa, którego egzystencjalnymi możliwościami są „teoria” i „praktyka” [193].

Zasadniczym pytaniem dla analityki egzystencjalnej działu pierwszego *Bycia i czasu* jest pierwsze zagadnienie. Dwa pozostałe, według Heideggera, powinny zyskać swą pełną wykładnię dopiero w dziale drugim, wraz z interpretacją troski w kategoriach czasowości.

2.1. Wykładnia naruszeń całokształtu odniesień

Jestestwo nie zawsze może bez oporów posługiwać się bytem poręcznym. Istnieją sytuacje, kiedy staje się on nieporęczny (narzędzie może się zepsuć lub być nieodpowiednie do danego zadania). Ma to wpływ na charakter narzędzia, czyli jego zdolność do funkcjonowania w powszedniości. Charakter narzędzia, które się popsuło albo z innych powodów nie może być użyte w danej sytuacji, ulega zakłóceniu. Wpływa to również na samo jestestwo, które zaczyna rozumieć narzędzie inaczej, czyli projektować jego sposób bycia tak, że jeżeli

sytuacja nie „wróci do normy”, narzędzie przestanie być narzędziem – będzie odkrywane przez jestestwo jako przedmiot. Zrozumienie przemiany narzędzia w przedmiot ma nie tylko znaczenie „praktyczne” dla jestestwa, gdyż może mu pomóc uniknąć jego nieporęczności, ale ma znaczenie, ponieważ opisuje pierwszy niezbędny etap egzystencjalnego przejścia jestestwa z modus powszedniości w modus teorii.

Co się zatem dzieje w strukturze fenomenu bycia-w-świecie, gdy narzędzie zaczyna się „psuć”? Naruszone zostaje „nietematyczne, przeglądowe zanurzenie” [76] jestestwa w powiązaniach z narzędziem w jego „do czego” i wydobyty w rezultacie całokształt odniesień tworzących świat. Naruszenie może przybrać trzy formy ekspozycji, uporczywości i natrętności, które „spełniają funkcję ujawniania w czymś poręcznym charakteru obecności” [74]. Jego egzystencjalna charakterystyka jest następująca:

1. Naruszenie cechuje stopniowa autonomizacja egzystencjalnej operacji od-dalania. W swej powszedniej formie od-dalanie (tj. poręcznościowe przybliżanie, uporęcznianie narzędzia dla Dasein) jest przede wszystkim konsekwencją użytkowego obchodu [67] jestestwa z bytem poręcznym, w trakcie którego następuje fizyczne, manipulatywne jego porządkowanie, tak by znajdował się on jak najbardziej „pod ręką” [zu-handen].

Gdy jednak „narzędzie pracy okazuje się uszkodzone [lub] materiał nieodpowiedni”, jestestwo odkrywa „poprzez przegląd” wyeksponowane („ekspozycja” to pierwsza forma naruszeń) narzędzie „w swego rodzaju nieporęczności” [73]. Przegląd od-dala je wówczas np. poprzez odkrycie dodatkowych użyc i powiązań, które może ono posiadać. „W narzędziu manifestuje się [przez moment – M. B.] czysta obecność, aby się jednak znów wycofać w poręczność czegoś objętego zatroskaniem, tj. naprawionego narzędzia” [73].

O ile w modus ekspozycji Dasein napotykał byt poręczny, o tyle uporczywość (druga forma naruszeń), a więc czasowe naruszenie całokształtu odniesień na skutek (uporczywej) blokady manipulatywnego użycia narzędzi, odkrywa nowy sposób bycia bytu wewnątrzświatowego – nieporęczność. Od-dalanie jest wówczas realizowane nie poprzez manipulatywne użycie lub przegląd bytu poręcznego, lecz wykład [Uberlegung] obejmujący refleksyjne planowanie, dla którego „Swoistym [...] schematem jest »jeśli-to«: jeśli to czy owo na przykład ma zostać wytworzone, zastosowane [...], to potrzeba takich czy innych środków, sposobów, warunków, okoliczności. Przeglądowy wykład [w którym jestestwo zatrzymuje się, analizuje zaistniałą sytuację i planuje przyszłe działania – M. B.] rozjaśnia aktualną faktyczną sytuację jestestwa w jego objętym zatroskaniem otoczeniu. Nie »konstatuje« on zatem nigdy jedynie bycia obecnym jakiegoś bytu bądź jego własności” [359].

Od-dalanie może przybrać jeszcze inną niż fizyczna manipulacja narzędziem formę. Dzieje się tak, gdy jestestwo nie może uczynić użytku z narzędzia, którym

dysponuje, ponieważ jego użycie wymaga wykorzystania uprzednio innego narzędzia. To narzędzie, które „czeka i jest gotowe do użycia”, ale na skutek wskazanych wyżej okoliczności nie może być użyte, przybiera formę natrętności – np. sytuacja, w której chcemy dotrzeć do odległej miejscowości, mamy do dyspozycji sprawny samochód, lecz już na początku podróży okazuje się, że skończyło się paliwo. To sprawiło, że narzędzie-samochód nie tylko nie traci nic ze swej potencjalnej poręczności, ale nawet jeszcze wyraźniej, natrętnie ją demonstruje. Jestestwo zaprzestaje wtedy nie tylko użytkowego obchodzenia się z tym narzędziem, ale nawet refleksyjnego planowania ujawniającego jego nieporęczność. Wówczas „tym bardziej natrętne [trzecia forma naruszeń – M. B.] staje się owo coś poręcznego i wręcz zdaje się tracić charakter poręczności. Odsłania się ono jako coś już tylko obecnego, czego bez tego, czego brak, nie można ruszyć z miejsca” [73].

W modus natrętności od-dalająca tendencja egzystencji Dasein ustawnie poszukuje swego substratu, teraz już jednak poza obszarem aktualnych odniesień bytu. Sekwencja bytów ulega „uporęcznieniu”, ale nie z uwagi na konkretne projekty Dasein. „[...] zatroskanie nie znika, wyzwala się natomiast przegląd, nie jest on już przywiązany do świata wytworu. [...] Oswobodzona ciekawość troska się jednak o to, by widzieć, nie po to, by rozumieć to coś widzianego, tzn. wejść w bycie ku temu, lecz *tylko* po to, by widzieć. Poszukuje ona nowości tylko po to, by od niej przeskoczyć do następnej. Trosce tego widzenia nie chodzi o uchwytowanie i oparte na wiedzy bycie w prawdzie, lecz o możliwość zdania się na świat. Dlatego ciekawość scharakteryzuje specyficzne niezabawianie (Unverweilen) przy tym, co najbliższe” [172].

W okresach przerw pomiędzy fizycznym manipulowaniem narzędziem i refleksyjnym planowaniem jego użycia od-dalanie nie przybliży już bytów poręcznych, interpretując ich bycie z uwagi na istniejącą strukturę odniesień, gdyż projektujące „parcie ku możliwościom” jest właśnie w modus natrętności zawieszona. Nie oznacza to jednak, że nie następuje wtedy wykładnia ich bycia, czyli że byty te nie są umieszczane przez od-dalającą tendencję jestestwa w obrębie jakiegoś innego niż struktura odniesień systemu.

2. Naruszenie cechuje przestrzenna dekontekstualizacja bytów poręcznych, przeocząca „nie tylko narzędziowy charakter spotykanego bytu, ale zarazem to, co przysługuje każdemu poręcznemu narzędziu: jego miejsce. Staje się ono obojętne. I to nie w tym sensie, iżby coś obecnego w ogóle traciło swą »lokaliację«. Miejsce staje się pozycją czasoprzestrzenną, »punktem światowym«, który niczym się nie wyróżnia wśród innych. Oznacza to, że ograniczona otoczeniem różnaitość miejsc poręcznego narzędzia nie tylko ulega modyfikacji w czystą różnaitość pozycji, lecz i byt z otoczenia zostaje w ogóle *pozbawiony ograniczeń*” [361/362].

Przestrzenność użytkowego napotykania przez jestestwo bytów poręcznych zależy od „przestrzennej” struktury bycia-w-świecie. „Napotykanie czegoś poręcznego w przestrzeni jego otoczenia pozostaje tylko dlatego ontycznie możliwe, że z racji swego bycia-w-świecie jestestwo samo jest »przestrzenne«. [...] Przestrzenność jestestwa, które z istoty nie jest byciem obecnym, nie może oznaczać ani czegoś takiego jak występowanie w pewnym punkcie »kosmosu«, ani też bycia poręcznym na jakimś miejscu. Są to sposoby bycia bytu napotykanego wewnątrz świata” [104].

Byt wewnątrzświatowy jako przedmiot, a nie narzędzie, nie jest zlokalizowany z uwagi na od-dalającą dostępność czy odniesienie do kontekstu narzędziowego. Jego „rzeczywista” pozycja nie jest „w zasięgu dłoni” czy „pod ręką”, a on sam, charakteryzowany poprzez własności, a nie aspekty [360/361], nie jest już „zbyt ciężki”, „dobry dla średnich gwoździ” lub „do niczego”. Wyzwolony projekt jestestwa, wraz ze skrajną formą naruszeń całokształtu odniesień, od-dala byt wewnątrzświatowy na sposób kontroli nieograniczonej do poszczególnych działań i „celów”. Jestestwo w modus natrętności nie „kontroluje” narzędzia na sposób jego uporęczenia, zawsze ograniczonego do konkretnych ze-względu-na-co, lecz na sposób poznawania jego obecnych własności. Nie musi to być poznawanie teoretyczne, dla zaistnienia którego niezbędny jest etap tematyzacji bycia poznawanych bytów, lecz nie jest to już przeglądowe od-dalanie narzędzi. Operacją od-dalania w modus natrętności rządzi ten rodzaj widzenia²⁷, który Heidegger nazwał ciekawością²⁸.

3. Naruszenie cechuje autonomizacja projektującego bycia Dasein od jego cielesnej konstytucji. Przestrzeń powszedniego Dasein jest przestrzenią zorientowaną na egzystencjalne ukierunkowanie bycia-w, któremu przewodzi przegląd zatroskania. Z tego ukierunkowania wywodzą się stałe kierunki w lewo i w prawo. Podobnie jak swoje od-dalania, tak i te kierunki jestestwo stale niesie ze sobą [108/109].

Zasadą organizacji egzystencjalnej przestrzenności i orientacji jest odkrywana przez manipulatywno-użytkowe zatroskanie dogodność [69] narzędzia. „»W lewo« i »w prawo« nie są czymś »subiektywnym«, odczuwanym przez podmiot, są to natomiast kierunki ukierunkowania na zawsze już poręczny świat” [109]. Warunkiem egzystencjalnej orientacji „w lewo” „w prawo” jest egzystencjalna cielesność Dasein. „Uprzestrzennienie jestestwa przez jego »cielesność«, kryjące w sobie pewną własną problematykę [...] jest wyznaczone także wedle tych kierunków” [108].

4. Naruszenie cechuje przemiana narzędziowego charakteru języka w byt obecny. Język, czyli „całokształt słów [Worte], w którym mowa ma własne »światowe« bycie, jest [...] znajdowany jako coś poręcznego, [co – M. B.]

²⁷ Por. strukturę troski omówioną w rozdziale IV niniejszej książki.

²⁸ Por. rozdział II.

można [wraz z postępującymi naruszeniami całości odniesień – M. B.] rozbić na obecne słowa-rzeczy [Worterdinge]" [161].

Przykładem językowej „artykulacji rozumiejącego wspólnego bycia” [162] jest powszednia wykładnia nieużyteczności narzędzia-młotka wyrażona komunikatem: „za ciężki!”. Na czym polega znaczenie tych dźwięków, wypowiedzianych np. przez majstra odkładającego ten młotek i sięgającego po lżejszy? Majster znajduje się w środku określonej egzystencjalnej sytuacji w tym sensie, że projektuje „ze względu na” własne możliwe sposoby egzystencji i rozumie manipulatywno-przeładowe działania mające pomóc mu w osiągnięciu tego „celu”. Jego pomocnik, do którego skierowany był ten komunikat, projektuje w podobny sposób, przez co zatroskaniem w obydwu przypadkach objęty jest ten sam fragment świata. Wypowiedź: „za ciężki!”, odnosząca się do tego powszedniego, manipulatywno-przeładowego projektu, jest w rzeczywistości zastosowaniem w jego ramach jeszcze jednego narzędzia-języka, pozwalającego skutecznie wskazać, że określone inne narzędzie, w tym przypadku młotek, posiada powiązanie („czyli przeszło w stan”) nieużyteczności. To dlatego można orzec o nim aspekt bycia zbyt ciężkim i skłonić współbytującego pomocnika do podzielenia tego samego zatroskania wobec eksponującego się w swojej nieporęczności młotka.

Z powodu tych naruszeń jestestwo może zdać sobie sprawę z tego, że tak naturalna dla niego postawa praktyczna nie jest jedyną mu dostępną. To one odsłaniają przed jestestwem postawę teoretyczną. Naruszenia ukazują jestestwu jedynie to, że może ono przybrać inną postawę, ale jej nie „wytwarzają”. Wyjaśnienie przejścia od nastawienia praktycznego do teoretycznego w terminach naruszeń całokształtu odniesień bytu poręcznego jest, co przyznaje sam Heidegger, niesatysfakcjonujące. „Nasuwa się możliwość takiej oto charakterystyki przemiany »praktycznie« przeładowego manipulowania czymś, używania czegoś itp. w badanie »teoretyczne«: czyste przyglądanie się bytowi powstaje przez to, że zatroskanie *powstrzymuje się* od wszelkiego manipulowania. [...] zatroskanie przemienia się swoiście w zaledwie-tylko-rozglądanie-się. Przez to jednakże wcale jeszcze nie zostało osiągnięte »teoretyczne« nastawienie nauki. [...] Powstrzymywanie się od użycia narzędzia nie ma jeszcze nic wspólnego z »teorią«” [357/358].

Pojęcie nastawienia nie uzyskuje bowiem wówczas odpowiedniego egzystencjalnego ugruntowania, mogącego wyjaśnić, jak jest możliwe to, że byt wewnątrzświatowy, np. młotek, może być bytem poręcznym, gdy znajduje się w manipulatywno-przeładowym użyciu, lub bytem obecnym, gdy testuje się jego parametry fizyczne w laboratorium. Nastawienie teoretyczne – w świetle analiz egzystencjalnych – nie polega więc na przewyżczeniu powszedniego odkrywania bytów (zapośredniczonego w projekcie zatroskania) i na odkrywaniu „nagich faktów”. Opiera się ono już nie na zatroskaniu, ale na własnym

projekcie, pozwalającym Dasein w trybie apriorycznym określić charakter bycia bytów ontycznie napotykanych w świecie jako obecne. „Wszelkie ontyczne doświadczanie bytu, zarówno przeglądowe rachowanie czegoś poręcznego, jak pozytywne naukowe poznawanie czegoś obecnego, opiera się na zawsze mniej lub bardziej przejrzystych projektach bycia odnośnego bytu” [324].

2.2. Tematyzacja

Tematyzacja [Thematisierung] [363] jest projektem bycia bytu obecnego. Odgrywa ona analogiczną rolę, co zatroskanie otwierające bycie bytu poręcznego. „Dopiero w »świecie« tak zaprojektowanej przyrody coś takiego jak »fakt« może być znajdowane i poddawane eksperymentowi wyznaczonemu przez ów projekt. »Uzasadnienie« w »naukach o faktach« stało się możliwe tylko dzięki temu, że badacze zrozumieli: »nagie fakty« z zasady nie istnieją” [362].

Tematyzacja charakteryzuje się następującymi cechami:

1. Nie jest (jak zatroskanie) manipulatywno-przeglądową zdolnością użycia narzędzi, lecz dokonuje się na drodze konceptualizacji podstawowych własności bytów odkrywanych jako obecne. Pojęcia zastępują sensotwórczą rolę powszednich powiązań definiujących świat powszedniości (np. pojęciowo określony system współrzędnych kartezjańskich zastępuje obszary powszedniej przestrzeni zorientowanej, umożliwiając „lokalizację” własności bytów rozciągłych).

2. Tematyzacja „obiektywizuje”. „Nie »ustanawia« ona dopiero bytu, lecz udostępnia go w taki sposób, że można o niego »obiektywnie« zapytać i »obiektywnie« go określić” [363]. Projektujący kontekst, w którym byty obecne są odkrywane, umożliwia „usytuowanie się” w nim każdego jestestwa, bez względu na jego aktualne, manipulatywne działania i odniesienia wiążące go ze światem narzędzi. Majster może uporęcznie młotek jako „ten do dużych gwoździ” lub „tamten do listew”. Jestestwo niezaznajomione z tymi projektami zatroskania musi się odnosić do bytu w terminach bardziej „obiektywnych”.

Kartezjańskie pojęcie substancji rozciągłej może służyć za przykład tematyzacji bycia. Podstawowe pojęcia: szerokości, długości i głębokości określają układ jej opisu i lokalizacji oraz są implikowane przez jej pozostałe charakterystyki: kształt, ruch, masę, twardość czy barwę. „[...] można [je – M. B.] pojąć tylko jako *modi tej extensio*” [90]. Rozciągłość, która jest immanentnie, według Kartezjusza, przynależna substancji materialnej, warunkuje intelektualne uchwycenie jej pojęcia. Nie będąc własnością relacyjną, np. twardość [91], jest „jasno i wyraźnie postrzegana” w swej stałości, opisywalnej geometrycznym systemem współrzędnych.

Substancjalizacja, przewyższając kontekstualność powszedniego zatroskania, pozwala odkryć byty w sposób „niezapośredniczony” systemem odniesień jestestwa. Ponieważ przestrzenność zorientowana jestestwa zostaje

„ulepszona”, istnieje możliwość wielokrotnego odtwarzania tej samej relacji poznawczej, gwarantującej podmiotowi „lepsze”, gdyż wolne od powiązań, „panowanie” nad przedmiotem.

2.3. Motywacja porzucenia przez Dasein modus powszedniości

Kartezjusz byłby jednak daleki od uznania, że treść pojęcia *substancji* mogłaby być zależna od procedury tematyzyzacyjnej. Uważał, że substancja jest bytem niezależnym od jakiegokolwiek kontekstu projektującego. W swym byciu jest samowystarczalna, niezależna od innych bytów i w przypadku materialności definiowana atrybutem rozciągłości.

Być może zatem ustalenie kryterium stałości dla substancji rozciąglej nie było motywowane po prostu „większą estymą dla obserwacji »faktów« ani »zastosowaniem« matematyki do określenia procesów przyrodniczych – lecz *matematycznym projektem samej przyrody*” [362]. Innymi słowy, według wykładni egzystencjalnej nie jest tak, jak Kartezjusz myślał o swoim argumencie, że ontologiczne ustalenia pozostają konsekwencją etapu epistemologicznego wątpienia, ale tak, że cały argument, a kryterium stałości w szczególności, jest oparty na „ontologicznej orientacji na bycie jako stałą obecność, do ujęcia którego poznanie matematyczne w pewnym wyjątkowym sensie wystarcza” [96].

W jestestwie „tkwi” więc egzystencjalna motywacja przyjęcia tematyzyzacyjnej projekcji bycia bytów. W systemie Kartezjusza matematyka nie jest doskonałym narzędziem opisu własności bytów obecnych, które jestestwo napotykałoby w pewnych szczególnych okolicznościach (np. po naruszeniu systemu odniesień). Matematyka ma tam za zadanie projektowanie bycia świata, ustalenia jego struktury kategoryjnej bycia przedmiotem dla podmiotu poznania. Czerpiąca ze zdrowego rozsądku argumentacja Kartezjusza przeocza fenomenalną podstawę powszedniości, unika kontekstualności osadzenia w-świecie, intuicyjnie uważając ją za „niewygodną”. Dlaczego?

W sytuacji jestestwa „zrazu i zwykle” odsłonięte w powszedniości egzystencjały położenia i rozumienia determinują sytuacyjność bycia Dasein i istotowo hermeneutyczny tryb wykładni jego własnego bycia. Jestestwo „zrazu i zwykle” znajduje siebie jako już bytujące, manipulatywnie użytkujące narzędzia w systemie powiązań, którego samo ani nie wybrało, ani nie utworzyło. „Egzystując”, czyli prąc ku możliwościom pewnego egzystencyjnego sposobu bycia, pewnego ze-względu-na-co, w terminach którego rozumie własne bycie „nie cofa się nigdy poza swoje rzucenie” [284], pozostawiając za sobą podstawę autokreacji. „Będąc-podstawą, tzn. egzystując jako rzucone, jestestwo ciągle pozostaje w tyle za swoimi możliwościami. Nigdy nie egzystuje ono *przed* swą podstawą, lecz zawsze *jako ta podstawa* i *z niej*. Bycie podstawą oznacza zatem, że najbardziej własnym byciem *nigdy* nie włada się od podstawy. Owo *Nie* należy do egzystencjalnego sensu rzucenia” [284].

Jestestwo nie tylko jednak jest pozbawione kontroli podstawy własnych wyborów egzystencjalnych, ale i ograniczone możliwościami ich realizacji, jako że istotą jego rozumiejącego parcia-ku-możliwościom [Entwurf] jest eliminacja alternatywnych wobec zaktualizowanych egzystencyjnych sposobów bycia. „[...] mając możliwość bycia jest zawsze na łonie takiej czy innej możliwości, ciągle *nie* jest tą inną i wyrzeka się jej w egzystencjalnym projekcie” [285].

Egzystencjał położenia uniemożliwia zatem jestestwu, będącemu zawsze już rzuconym-w-świat, bycie racją dla własnych możliwości egzystencyjnych, a egzystencjał rozumienia odmawia istnienia, dla zawsze projektującego w stronę własnych ze-względu-na-co Dasein, ostatecznej racji dla preferencji jednych wyborów nad innymi. „Wolność [jestestwa – M. B.] *jest* jednak tylko w wyborze jednej z [możliwości – M. B.], tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy” [285].

Egzystencjalne nieugruntowanie podstawy projektów Dasein decyduje o „przypadkowości” świata jestestwa, które w modus powszedniości jest niezadowolone z tego świata. Jestestwo, „choć *samo nie* położyło [...] podstawy [własnych projektów – M. B.], spoczywa w polu jej ciężenia, które nastrój ujawnia mu jako brzemień” [284]. Obydwa strukturalne momenty bycia jestestwa: rzucenie i projekt, które decydują o tym, że jego świat definiowany układem ze-względu-na-co jest tylko jednym z możliwych (czyli w istotny sposób pozostaje nie-ważnym), Heidegger nazywa nie-ważnościami [Nichtigkeiten]. „Jako zawsze rzucony, projekt jest nie tylko określony przez nie-ważność bycia podstawą, lecz *jako projekt* z istoty sam jest *nie-ważny*” [285].

Nie-ważności egzystencji Dasein są oczywiście strukturalnymi momentami fenomenu bycia-w-świecie jako całości²⁹, określając zwrotnie bycie bytów wewnątrzświatowych jako pozbawione podstawy. Tym samym wszelkie możliwe motywy unikania nieswojości [Unheimlichkeit]³⁰ bycia nie mogą mieć psychologicznego charakteru i prowadzić mogą albo do powszedniego wyłożenia swego bycia w terminach Się lub bytów wewnątrzświatowych, albo do modus teoretycznej tematyzacji, która – jak widzieliśmy na przykładzie argumentu *ego cogito* – jest motywowana tą samą tendencją upadania, która tkwi u podstaw powszedniości.

2.4. Troska jako fundament „praktyki” i „teorii”

Egzystencjalna charakterystyka jestestwa skłania niekiedy interpretatorów do błędnego kwalifikowania stanowiska Heideggera. Twierdzą oni, że najważniejszym filozoficznym osiągnięciem Heideggera w filozofii było wykazanie,

²⁹ H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 69.

³⁰ „*Samą troskę w jej istocie na wskroś przenika nie-ważność*. A zatem »troska« – bycie jestestwa – jako rzucony projekt oznacza: (nie-ważne) bycie-podstawą nie-ważności” [285].

że zależność pomiędzy teorią a praktyką nie jest taka, jak się powszechnie w filozofii sądzi. Przypisuje się zatem Heideggerowi pogląd, że „odwraca” on tę zależność, tradycyjnie rozumianą tak, że teoretyczne odnoszenie się do świata jest pierwotniejsze logicznie oraz bardziej podstawowe niż odnoszenie się praktyczne.

Taką interpretację wyników analityki egzystencjalnej przyjął np. Dagfinn Føllesdal, czołowy współczesny znawca fenomenologii, a zarazem filozof analityczny, który pisał: „Powszechnie było przyjęte, że aktywność praktyczna zakłada już teoretyczne rozumienie świata. Heidegger odrzuca to. Uważa on, że nasze praktyczne sposoby obchodu w świecie są bardziej podstawowe niż teoretyczna wiedza o nim. Pomysł Heideggera, że wszelka ludzka aktywność odgrywa rolę w konstytuowaniu świata, i jego analizy tej aktywności uważam za główny wkład Heideggera do filozofii”³¹.

Dreyfus słusznie zauważa³², że nawet jeżeli Heidegger odwraca zależność między teorią a praktyką, to nie zamierza nadać praktycznej aktywności roli, która w metafizyce tradycyjnej była zagwarantowana dla teorii. Obydwa układy zakładają bowiem obecny projekt autonomicznego podmiotu poznania i kategoriałnie zdefiniowanego świata, powiązanych intencjonalną treścią stanów mentalnych. Zasadniczą kwestią jest zatem, zdaniem Dreyfusa, sposób bycia intencjonalności. „Do istoty osoby należy, że egzystuje ona jedynie w spełnianiu aktów intencjonalnych [...] Jaki jednak jest ontologiczny sens »spełniania«?” [47/48].

Jeżeli na podstawie fenomenologii powszedniości odrzuca się model Innen/Aussen, nie do utrzymania jest separacja treści intencjonalnej umysłu od obiektywnie istniejącego świata, który może być lub nie być takim, jakim umysł go sobie przedstawia. Heidegger utrzymuje, że intencjonalność pozostaje istotą aktywności jestestwa, ale nie jest cechą ludzkiego umysłu. Aby zaakcentować tę różnicę ontologiczną, a więc „przynależność” intencjonalności do egzystencji, a nie określonego bytu, takiego jak umysł, świadomość czy język, Heidegger wprowadza własny termin *Verhalten*, mający sens działania, postępowania czyli aktywności troski, ale w polskim tłumaczeniu *Bycia i czasu* oddany przez „odniesienie”: „Jestestwo to byt, który się w swym byciu do tego bycia rozumiejąco odnosi” [52/53].

Priorytet poznawania nie może być po prostu zastąpiony priorytetem działania. Cały model transcendencji z „wnętrza” na „zewnątrz”, a tak przecież jest ujmowane poznanie, wymaga rewizji. „Jakkolwiek jednak interpretować tę wewnętrzną sferę, już samo postawienie pytania, jak poznawanie wychodzi

³¹ D. Føllesdal, *Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World* w: E. Saarinen i in. (red.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Reidel, Dordrecht 1979, s. 371. „Upadająca ucieczka w »swojskość« [Zuhause] opinii publicznej jest ucieczką przed »nieswojskością« [Unzuhause], tzn. przed nieswojskością, która tkwi w jestestwie jako rzuconym” [189].

³² H. Dreyfus, *Being-in-the-world*, s. 48.

»poza siebie« i osiąga »transcendencję«, uwidacznia, że podnosi się problem poznawania, nie wyjaśnwszy przedtem, jak ono jest i czym jest, skoro rodzi takie zagadki” [60/61]. Heidegger wyłożył w *Byciu i czasie* egzystencjalny sens „transcendencji”. Jest nim „aprioryczne”, czyli egzystencjalne, tworzenie powiązań konstytuujących świat, w modus powszedniości będące warunkiem możliwości napotykania tego, co poręczne. Nie jest on więc identyczny z sensem intencjonalności, jaka cechuje Dasein „zrazu i zwykle”, czyli z odniesieniem. Sensem transcendencji jest troska, umożliwiająca zarówno manipulatywno-przeglądowy obchód w-świecie (czyli ontyczną intencjonalność Dasein), jak i teoretyczne badanie „świata” (czyli ontyczną intencjonalność stanów mentalnych). „»Teoria« i »praktyka« to możliwości bycia pewnego bytu, którego bycie musimy określić jako troskę” [193].

3. Wyznawanie się [Auskennen] jako wytwarzanie manipulatywno-przeglądowych postaw wobec świata

3.1. „Poznanie” w modus powszedniości

Faktyczności bycia jestestwa towarzyszy pewien rodzaj poznania [Kennen], radykalnie różniący się od tych jego form, którymi zajmuje się kognitywizm. Wskazałem to po raz pierwszy w rozdziale II na przykładzie standardów wychowania dzieci japońskich i amerykańskich, pisząc, że praktyki społeczne zawierające wykładnię tego, co oznacza być osobą, przedmiotem i społeczeństwem, tworzą pewną całość, złożoną z elementów pasujących do siebie. Wszystkie one są aspektami tego, co Heidegger nazywa rozumieniem bycia, a co ontycznie przejawia się w wyznawaniu się [Auskennen] jestestwa w różnych dziedzinach powszedniości, a nie w zbiorze jego przekonań, że jest tak a tak.

Wyznawanie się musi mieć zatem charakter praktycznych umiejętności, na które „nie potrzebujemy się dopiero przedstawiać”. Powszednie jestestwo zawsze już *jest* w taki sposób: np. otwierając drzwi, używam klamki” [67]. Przedmiot poddany badawczej inspekcji, o którym możemy zebrać wiele ciekawych danych składających się na to, co tradycyjnie nazywamy poznaniem [Erkennen], jest zubożoną wersją narzędzia, które manipulatywnie i przeglądowo używamy oraz w którego aspektowości wyznajemy się. Obiekty fizyczne nie stanowią dla jestestwa „materii” świata, która może zostać wykorzystana do praktycznych celów i o której jestestwo może orzekać za pomocą predykatów użytecznościowych. Tworzą one „rumowisko” pozostałe po świecie naszej powszedniości, w którym jestestwo zaprzestało działania. Dzieje się to jednak rzadko; większa część naszego życia (ubieranie się, praca, jedzenie posiłków, porządkowanie własnego otoczenia, rozmawianie itd.) przebiega w powszedniości i tylko od czasu do czasu staramy się znaleźć dla „świata” adekwatną teoretyczną repre-

zencją. Ponieważ jednak narzędziowość tym lepiej funkcjonuje, im mniej się eksponuje, jest ona odseparowana od aktywności czysto poznawczej, co prowadzi do tego, że ta ostatnia – jako poznanie teoretyczne – wysuwa się na pierwszy plan i zostaje uznana za istotę ludzkiego sposobu bycia.

Właściwe poznawanie powszedniości nie daje się zrealizować w formie fizycznego systemu symbolicznego. Zdanie sobie z tego sprawy pozwala na wskazanie źródeł obydwu anomalii kognitywizmu. Zażyłość jestestwa ze światem, będąca warunkiem jego wyznawania się w otoczeniu publicznym [354], nie polega na strukturalnym manipulowaniu regułami i faktami w systemie reprezentacji mentalnych, lecz na dyspozycjach do reagowania na określone sytuacje w określony sposób. Nie są to dyspozycje psychiczne, tylko egzystencjalne, warunkowane nie ontologią świata, lecz bycia-w-świecie. Momenty strukturalne bycia-w-świecie decydują o tym, że mimo że jestestwo nie jest zaopatrzone w system wiedzy zdroworozsądkowej, doskonale daje sobie radę w warunkach powszedniości. Dlatego też projekty formalizacji tego rodzaju wiedzy, które kognitywiści podejmują, aby przezwyciężyć anomalie ramki, napotykać na trudności nie dlatego, że do tego zadania wybrano niewłaściwy formalizm, ale dlatego, że sytuacja, którą usiłuje się symulować, została źle skonceptualizowana.

Wyznawanie się znajduje swój wyraz językowy, gdy „w ontycznym sposobie mówienia używamy niekiedy zwrotu »rozumieć coś« w znaczeniu »być zdolnym do zawiadywania jakąś sprawą«, »doróść do niej«, »móc coś«” [143], jak w wyrażeniach „on wie jak obchodzić się z ludźmi”, „wie jak z nimi rozmawiać”. Tym wszystkim, co „możemy” i „wiemy” „dzięki rozumieniu jako egzystencjałowi, nie jest jakieś »coś«, lecz bycie jako egzystowanie” [143]. Wyznawać się na młotku nie oznacza więc wiedzieć, że młotki mają takie lub inne własności, że są używane do określonych celów lub że warunkiem ich użycia jest realizowanie określonej procedury, ale wiedzieć, jak się nim posługiwać. Ponieważ „wyznawanie się” opisuje całą powszednią egzystencję, wszelkie formy obchodu i przeglądu, każde Dasein wyznaje się na byciu tym szczególnym ze-względu-na-co, którym każde Dasein jest, np. ojcem, studentem.

3.2. Wyznawanie się [Auskennen] a poznanie w modus teorii [Erkennen]

Jedną z kwestii wynikających z egzystencjalnego określenia jestestwa jako z istoty bycia-w-świecie jest zależność poznania właściwego teorii od podstawowego ukonstytuowania Dasein. „[...] tematyzacja wewnątrzświatowego bytu ma za przesłankę podstawowe ukonstytuowanie jestestwa, bycie-w-świecie” [363].

Argument, który chcę przywołać, ma pokazać, jak zatroskane rozumienie jestestwa, jego wyznawanie się w powszedniości obejmuje swym zasięgiem projekt tematyzacyjny; jak wyznawanie się jestestwa „prześwituje” przez

nawet najbardziej abstrakcyjne poznawanie rzeczywistości, które nie byłoby w ogóle możliwe, gdyby podmiot nie był jedną z możliwości troski. „W postawie »samej tylko« wiedzy o kontekście bycia bytu, »tylko« przedstawianiu go sobie, »jedynie« o nim »myśleniu« jestem nie mniej przy bycie na zewnątrz w świecie aniżeli podczas *źródłowego* uchwytowania” [62]. Aby argument ten był kompletny, powinien pokazać zarówno zależność autowykładni egzystencyjności teoretyka od jego zatroskanego rozumienia, jak i zależność wykładni bytów jako obecnych od zażyłości jestestwa z bytem poręcznym. Ograniczę się jednak do omówienia jego drugiej części.

Nawet podczas interpretowania bytów jako obecnych, czyli jako przedmiotów poznania, teoretyk jest zaangażowany w różne manipulatywne działania, dotyczące często tych samych bytów, których bycie zamierza tematyzować. Niektóre z tych działań, choć mogą okazać się akcydentalne wobec aktywności „czystego” teoretyzowania, są bardzo charakterystyczne dla „momentu” „wyzwalania” się poznania z rozmaitych form wyznawania się. Ich opis w formie prototypowej pozostawił Kartezjusz.

Skonceptualizowanie rozciągłości jako atrybutu bytów materialnych zostało poprzedzone w argumencie *ego cogito* opisem manipulacji kawałkiem wosku, kiedy Kartezjusz w tej wyimaginowanej, aczkolwiek powszedniej sytuacji obracał go w dłoniach z wprawą właściwą wszelkim manipulacjom obiektami podobnych rozmiarów i o podobnej masie. Czy etap ten był niezbędny? Czy Kartezjusz nie mógłby odkryć zmienności wszystkich tych własności bez rzeczywistego obracania wosku w dłoniach?

Kartezjusz utrzymuje, że mógłby intelektualnie uchwycić atrybut cielesności, bez zmysłowej percepcji ciała materialnego, a tym bardziej bez jego fizycznej manipulacji. Jednak nawet najbardziej abstrakcyjne formy myślenia, w nauce i filozofii, zakładają zawsze, że całość narzędziowa, w której tkwi podmiot, funkcjonuje bezbłędnie. Kartezjusz może teoretyzować, pod warunkiem, że takie narzędzia, jak: jego szlafrok, pantofle, ogień w kominku, szklanka, krzesło, książka, pióro i papier, nie eksponują się, nie są natrętne ani uporczywe. A to oznacza, że wszystkie są przez Kartezjusza w tej samej chwili, w której rozwija swój racjonalny argument, używane ze sprawnością eksperta w posługiwaniu się powszednimi narzędziarni. Takim ekspertem w odniesieniu do narzędzi przedmiotów powszedniego użytku jest każdy z nas. Podobnie dzieje się w nauce, gdzie większość ważnych ustaleń teoretycznych była poprzedzona konstrukcją wymyślnej aparatury, nowych narzędzi, których włączenie do całości narzędziowej i sprawne użycie było warunkiem odkrycia innych bytów jako obecnych. Tu jednakże nabycie sprawności eksperta jest udziałem nielicznych – tych, którzy zdołali po długotrwałym treningu opanować stosowne narzędzia.

Stosuje się to także do teoretyków, którzy nigdy niczego nie skonstruowali, lecz korzystali z eksperymentalnych ustaleń innych badaczy, a mimo to

osiągnięte przez nich rezultaty należą do najbardziej spektakularnych w nauce współczesnej. Jeśli dodatkowo weźmie się pod uwagę, że wielu z nich uważa za rozsądne pomysły niektórych filozofów fantazjujących o „poznających mózgach umieszczonych w naczyniu” (*brains in a vat*), to wydaje się, że możliwości i autonomia ludzkiego rozumu są nieograniczone.

Nawet jednak teoretyk (przyjmijmy, że z krwi i kości), który uprawia naukę „gabinetową” w najbardziej skrajnej postaci, nie jest zdolny uwolnić się od narzędziowości świata. Istnieje narzędzie, które zmuszony jest używać, jeśli nie chce zaprzestać teoretyzowania. Jest nim język. To nabycie sprawności eksperta w posługiwaniu się narzędziem – językiem nauki pozwala „osadzić” teoretyczne formy poznania w narzędziowym wyznawaniu się w świecie.

ROZDZIAŁ IV

NAUKOWE A FILOZOFICZNE ANALIZY POWSZEDNIOŚCI

1. Eksperymentalne modele badawcze paradygmatu egzystencjalnego

Heideggerowska rekonstrukcja fenomenologii powszedniości, a także argumentacja na rzecz tezy, że jeśli odrzucimy kartezjanizm (powodowani takimi czy innymi racjami, np. anomaliami kognitywizmu), to najpoważniejszą alternatywą jest metafizyka bycia-w-świecie i jej główne tezy pozwoliły określić zespół przekonań, które stanowią metafizyczne zręby nowego paradygmatu w naukach kognitywnych. Zmiana paradygmatu polega nie tylko na tym, że jeden zespół tez metafizycznych (o kartezjańskim rodowodzie) zostaje zastąpiony przez inny, ale i na tym, że skutkuje ona ustanowieniem nowego statusu tez metafizycznych w tworzącym się paradygmacie. Tezy metafizyczne, stanowiące fundament paradygmatu kognitywistycznego, nie oddziałują bezpośrednio na praktykę badawczą kognitywistów. Nie określają one wprost konkretnych projektów teoretycznych ani tym bardziej nie wpływają na kształt realizowanych badań empirycznych. Ich główną rolą jest wyznaczanie *klasy* dopuszczalnych przekonań. Każda nowa teoria konstruowana w paradygmacie kognitywistycznym opiera się na (wybranych) przekonaniach zaczerpniętych z tej klasy.

W paradygmacie tym wiedza jest zatem zorganizowana w hierarchiczną strukturę, w której nie ma bezpośredniego związku między teoretyczną lub empiryczną wiedzą badawczą a zapleczem metafizycznym. To zaplecze generuje jedynie stosunkowo obszerną klasę przekonań, które nie podlegają ani kontroli empirycznej, ani waloryzacji teoretycznej¹, ale stoją „w pół drogi”

¹ Trudno dyskutować ich status. Jest to odrębne, stosunkowo złożone, zadanie dla filozofa nauki.

między filozofią a nauką. Przykładem tego jest teza, że umysł ludzki stanowi uniwersalny system symboliczny. Teza ta dopiero po skonkretyzowaniu może być wykorzystana w wielu, często wyraźnie różniących się między sobą, obliczeniowych teoriach umysłu.

Inaczej jest w przypadku tworzącego się egzystencjalnego paradygmatu w naukach kognitywnych, w którym przeświadczenia filozoficzne są bezpośrednio powiązane z praktyką badawczą². Choć trudno sobie wyobrazić, by metafizyczne przekonania skłaniały do realizowania konkretnych, określonych także w warstwie eksperymentalnej, programów badawczych, to jest to sytuacja typowa dla paradygmatu egzystencjalnego.

Istnieje kilka eksperymentalnych modeli badawczych, które w formie hipotez eksplikują tę samą co u Heideggera, powszednią wykładnię świata i będącego-w-nim-jestestwa. Choć są one – zazwyczaj nie do końca uświadamianą – próbą realizacji Heideggerowskiej metafizyki, to jako modele naukowe są tak skonstruowane, by sprostać wszystkim wymogom naukowej procedury badawczej.

1.1. Badania dotyku dynamicznego

Heidegger przyznał egzystencyjnemu obchodowi jestestwa z bytem poręcznym (np. wbijaniu gwoździ młotkiem) autonomiczny charakter „poznawczy”. Egzystencjalny status tego obchodu został określony wykładnią powszedniego bycia Dasein, która automatycznie wyklucza pewne możliwe tematyzacje tego „poznania”, np. według scenariusza „wytwarzania mentalnych reprezentacji rzeczywistości”. Opracowanie jego profilu ontycznego zostało natomiast pozostawione naukom kognitywnym, których funkcjonowanie jest ograniczone przez „aprioryczne warunki możliwości” określone tak jak w *Byciu i czasie*. Pojawienie się modeli eksperymentalnych właściwych dla nowej, egzystencjalnej orientacji badawczej miało miejsce już w latach 50. XX wieku, a ich intensywny rozwój nastąpił w ciągu ostatniej dekady, wraz z postępującą stagnacją kognitywizmu.

Reprezentatywnym przykładem tematyzacji „rzeczywistej »empirii« filozoficznej” [50, przyp. 1] są najnowsze badania Michaela T. Turveya i Claudii Carello³ nad dotykiem dynamicznym. Pojęcie dotyku dynamicznego zostało wprowadzone przez Jamesa J. Gibsona⁴ na oznaczenie haptycznego podukła-

² Odpowiedzialna jest za to przede wszystkim specyfika tego paradygmatu (piszę o tym poniżej, analizując treść doświadczenia faktycznego życia), choć zjawisko to jest dodatkowo wzmocnione faktem, że paradygmat ten dopiero się tworzy i wiedza uznawana za obowiązującą dla jego wyznawców nie została jeszcze dostatecznie skodyfikowana.

³ M. T. Turvey, C. Carello, *Some Dynamical Themes in Perception and Action*, w: R. F. Port, T. van Gelder (red.), *Mind as Motion*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1995.

⁴ J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston 1966.

du percypującego nie tylko kształt i objętość przedmiotów, ale również ich strukturę materiałową (sztywność, elastyczność, miękkość, lepkość), a przede wszystkim bezwładność. Dotyk dynamiczny – w jeszcze większym stopniu niż haptyczny – występujący wówczas, gdy dłonie obejmują przedmiot i swobodnie się po nim przesuwają, jest sprzężony z działaniem⁵. Uchwycenie przedmiotu, jego podnoszenie, obracanie i skręcanie generuje odkształcenia nie tylko – jak w dotyku haptycznym – skóry i połączeń stawowych dłoni, ale przede wszystkim mięśni i ścięgien całej kończyny górnej.

Działające na nie siły i momenty sił zmieniają swój rozkład ustawicznie, a mimo to postrzegamy określone niezmiennie cechy przedmiotów codziennych manipulatywnych działań: wbijania gwoździ młotkiem, posługiwanie się sztuczcami, celnego rzucania kamieniem i wielu innych.

Jak jest możliwe dotykowe postrzeganie kształtu młotka podczas jego manipulatywnego użycia? Czy do wyjaśnienia tej „empirii”, którą powszednio „poznajemy”, musimy założyć istnienie mentalnej reprezentacji młotka, zapewniającej stałość perceptu przy ustawicznie zmieniających się danych wrażeniowych?

J. J. Gibson uważał, że bodźce działające na dotykowy układ percepcyjny są wysoce zorganizowane i informacyjne. Nie wymagają one ekstensywnej obróbki i interpretacji przez centralny układ nerwowy. Mięśnie i ścięgna są poddane zmiennemu rozkładowi sił, ale – jak argumentuje Gibson – cokolwiek determinuje kształt czy masę narzędzia znajdującego się w użyciu, może zostać z tych zmian wyodrębnione. Warunkiem jest jednak manipulacja – percepcja angażująca podukład haptyczny i dynamiczny umożliwiająca izolację własności wzorców bodźcowych, które pozostają stałe podczas zmian związanych z obserwatorem i jego środowiskiem. Gibson nazywa je inwariantami, określającymi obserwatorowi zarówno charakter zmian (inwarianty transformacyjne), jak i jedność struktury im podlegającej (inwarianty strukturalne).

Inwarianty są bezpośrednio percypowane, nie dostarcza ich układ nerwowy ani nie wnioskuje się o nich na podstawie doświadczenia. Obserwator w toku rozwoju osobniczego uczy się je rozpoznawać nie poprzez interpretację, opartą na kumulatywnym doświadczeniu, wzorców wrażeń przez układ nerwowy, lecz pozostając w ruchu we własnym środowisku. Percepcja w ujęciu Gibsona jest rodzajem działania.

Skoro hipoteza Gibsona głosi, że percepcja realnego świata, Heideggerowskiej „empirii” codziennego doświadczenia, obejmuje wyodrębnienie odpowiednich inwariantów, czyli jednoznacznej informacji, z natłoku wieloznacznej,

⁵ Odkrycie przez Gibsona haptycznego podukładu percepcyjnego i odróżnienie od podukładu naskórkowego (przedmiot spoczywa nieruchomo na skórze np. dłoni) nastąpiło w słynnym eksperymencie z foremkami ciasta. R. Harré, *Wielkie eksperymenty naukowe*, tłum. J. Kuryłowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991, ss. 173-181.

nieustannie zmiennej energii bodźców, należy zastanowić się, w jaki sposób inwarianty są rozpoznawane (i czy można eksperymentalnie potwierdzić którąś z hipotez) oraz jaką fizykalną postać przyjmują one w przypadku konkretnych podukładów i sytuacji percepcyjnych.

Turvey i Carello w swoich badaniach skonkretyzowali obydwa problemy dla dotyku dynamicznego, charakteryzującego w modalności haptycznej aktywną, eksploracyjną percepcję powszedniości. Unikając redukcjonistycznego wyjaśniania mechanizmów percepcyjnych (np. identyfikacji momentu czasowego izolacji inwariantów) – odrzuconego już przez Gibsona, którego zdaniem reakcja na bodźce informacyjne obejmuje cały organizm – zaproponowali oni wykorzystanie teorii układów dynamicznych dla konceptualizacji „empirii”, czyli tego, co jest odpowiedzialne za aktywność podukładów dotykowych. Matematyczna analiza modelu dotyku dynamicznego pozwoliła zidentyfikować wielkości fizyczne, definiujące inwarianty percypowane przez obserwatora. W badaniach Turveya i Carello był to kształt obracanego młotka.

Manipulatywne użycie młotka – jego uchwycenie i obracanie – będące typową formą dotyku dynamicznego jest przykładem układu dynamicznego, opisanego w najogólniejszej formie równaniem:

$$(1) \quad dx/dt = F(x, t; c)$$

gdzie:

- x – zmienna stanu (np. droga),
- dx/dt – jej czasowa pochodna (np. prędkość),
- t – czas,
- c – parametr kontrolny (np. masa).

Zmienne stanu, których z reguły jest n (gdzie $n > 0$), tworzą n -wymiarową przestrzeń fazową P (zdefiniowaną w uporządkowanym zbiorze liczb rzeczywistych), w której odbywa się „ewolucja” układu w czasie. Dla zmiennych x , dx/dt jest to trajektoria punktów $(x, dx/dt)$ na płaszczyźnie. Parametr kontrolny jest niezależny od czasu i w modelu Turveya-Carello zachowuje stałą wartość dla przebiegu układu w przestrzeni fazowej. W pewnych układach dynamicznych może jednak się zmieniać; wówczas dla każdej wartości c będzie istnieć inna trajektoria punktów $(x, dx/dt)$ w przestrzeni fazowej, czyli inny portret fazowy układu.

W dynamicznym układzie manipulacji młotkiem, czyli obrotu sztywnego obiektu w przestrzeni trójwymiarowej wokół nieruchomego punktu O , zmiennymi stanu są: momenty sił (N_i) , produkujące zależne od czasu ruchy obiektu z prędkością kątową ω_j i przyspieszeniem kątowym $d\omega_j/dt$. Wszystkie trzy zmienne są wielkościami wektorowymi. Zmienny ruch obiektu i zmienne momenty sił są ze sobą skorelowane poprzez inwariantną podatność obiektu na obrotowe przyspieszenie w różnych kierunkach. Własność ta, będąca parametrem analizowanego układu dynamicznego, została zdefiniowana fizyczną

wielkością momentu bezwładności I_{ij} i geometrycznie zinterpretowana jako tensor, redukujący się z uwagi na współrzędne xyz do sześciu niezależnych, eksperymentalnie mierzalnych wartości.

To, że brany jest pod uwagę moment bezwładności, a nie np. średni moment sił czy średnia energia kinetyczna, wynika z tego, że pozostaje on funkcją nie tylko masy obiektu, ale i jego odległości od osi obrotu. Dystans trzymanego w dłoni narzędzia od obrotowego „punktu” w nadgarstku pozostaje zawsze stały, bez względu na modulację ruchu angażującego całą kończynę górną. Obserwator „poznaje” w ten sposób – co potwierdziły liczne eksperymenty Turveya i jego współpracowników – np. długość obiektów różniących się średnicą, składem materiałowym, przestrzenną i materiałową jednorodnością, kształtem i pozostających poza zasięgiem jego wzroku.

1.2. Badania psychomotorycznego rozwoju dziecka

Eksperymentalne potwierdzenie percepcji inwariantów, którego przykład został wcześniej omówiony, pozwoliło badaczom zweryfikować na gruncie psychologii zupełnie nowe, fundamentalne intuicje co do natury procesów poznawczych człowieka. Wskazują one, że rozmaite formy poznawania rzeczywistości są przyczynowo uzależnione od form aktywności podmiotu. Pojawienie się tych nowych idei doprowadziło do przeformułowania, począwszy od lat 50. XX wieku, paradygmatu psychomotorycznego rozwoju człowieka. Aktywności ruchowej, uważanej dotąd za funkcję autonomicznego dojrzewania mózgu, została przypisana rola niezbędnego czynnika rozwoju intelektualnego, współtworzącego struktury myślenia abstrakcyjnego. Kwestią sporną pozostaje stopień autonomii myślenia abstrakcyjnego.

Jean Piaget⁶ – jeden z inicjatorów poglądu ujmującego percepcję w kategoriach działania – uważał, że procesy poznawcze dorosłego człowieka są rozwojową konsekwencją przekroczenia sensomotorycznej fazy egzystencji, w której percepcja pozostaje funkcją cielesności, generując subiektywne, kontekstowe i alogiczne schematy poznawcze. W fazie dojrzałej umysł ludzki jest układem symbolicznym, reprezentującym logiczne relacje zachodzące pomiędzy stanami rzeczy w świecie za pomocą struktur propozycjonalnych. Jego powstanie jest uzależnione od warunkowanego manipulatywnym doświadczeniem dojrzewania mózgu, jednakże sam umysł wykazuje pełen stopień autonomii poznawczej, uniezależniając się zarówno od swego fizycznego ucieleśnienia, jak i od swych aspektów fenomenalnych, czyli świadomości, wyobraźni i zdrowego rozsądku.

⁶ J. Piaget, *The origins of intelligence in children*, International Universities Press, New York 1952.

Kognitywizm Piageta uznaje funkcjonowanie umysłu za proces w pełni autonomiczny. Spośród licznych modeli badawczych warto zaprezentować podejście dynamiczne Esther Thelen⁷, mówiące, że schemat teoretyczny separujący umysł od ciała nie jest adekwatną konceptualizacją fenomenów poznawczych, w swej istocie apropozycyjalnych. Modele te w rezultacie kwestionują pogląd Piageta o istnieniu z góry określonego, logicznego zwieńczenia rozwoju kognitywnego.

Esther Thelen jest zainteresowana opisem rozwoju podstawowych zdolności motorycznych niemowlęcia, takich jak sięganie po wybrany przedmiot. Jej badania koncentrują się więc na ontogenetycznej fazie przejścia z etapu spontanicznego ruchu kończyn dziecka w etap działań intencjonalnych i polegają na próbach sformalizowania intuicji wynikających z przeprowadzonych obserwacji. Obserwacje te wskazują, że rozwój intencjonalnie zorientowanych zdolności motorycznych – ujęty w ontogenetycznej skali czasu, mierzonej tygodniami, miesiącami i latami – nie ma niezależnej dynamiki, którą rządziłyby prawa analogiczne do praw dojrzewania mózgu lub reguł tworzenia się propozycyjalnej struktury umysłu. Rozwój ten jest częścią tej samej dynamiki, która określa aktywność osobnika mierzoną w sekundach i minutach.

Thelen uważa, że najodpowiedniejszy do sformalizowania takich intuicji jest język teorii układów dynamicznych. Ciągłość skal czasowych, wynikająca z równań układu o dynamicznej charakterystyce, jakim jest poruszająca się kończyna dziecka, pozwala Thelen na postawienie przełomowej wobec teorii kognitywistycznych hipotezy, że psychomotoryczny rozwój dziecka, trwający miesiące i lata, zależy bezpośrednio od jego nieustannej aktywności we własnym otoczeniu, dokonującej się w skali sekund i minut. Oznaczałoby to, że tworzący się w pierwszych latach życia profil psychiczny i intelektualny dziecka pozostaje funkcją cielesności jego organizmu, a dokładniej praw rządzących lokalną dynamiką poszczególnych części ciała. Opis tej dynamiki pozwolił Thelen na eksperymentalne potwierdzenie postawionej hipotezy.

Spontaniczne ruchy kończyn dziecka, pojawiające się w najwcześniejszej fazie jego rozwoju, można opisać prostym równaniem wygasającego ruchu ciała sprężystego, do którego przyłożona jest siła:

$$(2) \quad m\ddot{x} + k\dot{x} + Sx = F(t)$$

gdzie:

- x – droga odkształcenia,
- m – masa ciała,
- k – współczynnik wygasania (tarcia),
- S – sztywność ciała,
- F(t) – zależna od czasu energia dostarczana do układu przez skurcze mięśni.

⁷ E. Thelen, *Time-Scale Dynamics and the Development of an Embodied Cognition*, w: R. F. Port, T. van Gelder (red.), *Mind as Motion*.

Współczynniki m , k i S są parametrami układu, $F(t)$ może zostać „sparametryzowana”. Dla każdego jednostkowego ruchu kończyny masa i współczynnik tarcia są stałe, co wynika z praw anatomii kończyny, w szczególności z elastycznych własności mięśni. Sztwywność, określona współczynnikiem skurczu mięśni agonistów i antagonistów, a także częstotliwość i amplituda energii dostarczanej do kończyny mogą być modulowane.

W okresie spontanicznych ruchów kończyn, „wyrzucania” ramion i nóg „w powietrze”, kopania, uderzania i raczkowania, wartości, które przybierają te parametry, są rezultatem fizjologicznego stanu pobudzenia organizmu i ich zmienność jest znaczna. Koordynacja ruchów jest wówczas bardzo słaba. Dziecko jednak uczy się ją poprawiać, usiłując włożyć ulubioną zabawkę do buzi lub chwycić kolorowy przedmiot. W terminach równania (2) dostosowuje ono parametry sprężystości swoich kończyn – sztywność i energię – do właściwej dla danego zadania wartości. Jak to robi?

Zdaniem Thelen, doświadcza ono wielu różnych wartości tych parametrów, zarówno w trakcie ruchów spontanicznych, jak i w obecności upragnionego przedmiotu. Dynamiczny układ kończyny „testuje” wówczas zbiór tych parametrów w przestrzeni stanów i wybiera te, które odpowiadają Gibsonowskiemu ofertom (*affordances*) otoczenia i celom dziecka.

Potwierdzeniem dynamicznego poglądu na rozwój dziecka jest, według Thelen, zaprojektowany i przeprowadzony przez nią eksperyment mikrogenety. Jego idea, pochodząca od Lwa Wygotsky’ego⁸, sprowadza się do rozpoznania, że układ dynamiczny znajdujący się w okolicach punktu przejścia, definiowanego krytyczną wartością któregoś z parametrów kontrolnych, może zostać przeniesiony do nowego stanu – dla układu rozwijającego się w fazę bardziej dojrzałą – dzięki odpowiednio opracowanemu zadaniu wspomagającemu. W ten sposób można prześledzić zmiany układu dokonujące się w skali jednostkowych działań jako analogon zmian rozwojowych.

Thelen zwróciła uwagę, że rozwój bilateralnej koordynacji ruchu nóg cechuje się fazowością. Przed osiągnięciem 5. miesiąca życia niemowlaki leżące na wznak kopią zasadniczo na dwa sposoby: albo dwiema nogami naprzemiennie, albo jedną, podczas gdy druga pozostaje w spoczynku. Wzorec równoczesnego wyrzutu nóg jest przed 5. miesiącem znacznie rzadziej spotykany i dopiero w późniejszej fazie staje się dominujący.

Jeżeli poruszającą się kończynę potraktujemy jako układ dynamiczny, to wzorec rzadziej występujący będzie oznaczał stan atraktorowy o względnej niestabilności. Jego względność polega na możliwości zmiany preferencji koordynacyjnych kończyny, jeżeli nowe zadanie, przed którym organizm zostanie postawiony, zwiększy użyteczność wzorca wyjściowo recesywnego. Innymi

⁸ L. Wygotsky, *Mind in society: the development of higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1978.

słowy, w odpowiednio zaprojektowanym układzie eksperymentalnym będzie można prześledzić przesunięcie preferencji koordynacyjnych, zajęcie przez układ nowego, bardziej stabilnego stanu atraktorowego.

Thelen zaplanowała eksperyment mikrogenyzy następująco: lewe nogi 3-miesięcznych niemowlaków były połączone tasiemką ze znajdującą się nad ich głowami zabawką. Jej poruszanie się, bardzo atrakcyjne dla dzieci, było zależne od ruchów kończyny. Dzieci szybko nauczyły się, zgodnie z regułą sprzężonego wzmocnienia, intensyfikować częstotliwość i amplitudę ruchów nogi.

Chcąc stworzyć warunki sprzyjające mniej stabilnemu wzorcowi równoczesnego „wyrzutu” obu nóg nad stabilnym układem ruchu naprzemiennego bądź tylko jednej kończyny, Thelen połączyła ze sobą nogi dziecka elastycznym materiałem. Pozwalał on kopać jedną nogą lub naprzemiennie, ale kopanie symultaniczne czynił efektywniejszym sposobem wprowadzania zabawki w ruch.

Eksperyment wykazał, że w ciągu zaledwie kilku minut 3-miesięczne niemowlaki przyswoiły sobie optymalny wzorec reakcji na nowe zadanie. Potrafiły wybrać z kilku możliwych odpowiednią koordynację ruchu kończyn w czasowej skali jednostkowego działania i wytworzyć indywidualne rozwiązania dostosowujące parametry sił do jego realizacji. Dzieci wydają się całkiem dobrze „wiedzieć”, że chcą poruszyć zabawką lub jej dosięgnąć i gdzie ona się znajduje w przestrzeni. Problemem, zdaniem Thelen, jest wyłącznie korelacja parametrów siłowych dynamicznego układu kończyny, inna u każdego indywidualnego organizmu. Osiągają ją tylko w aktach działania, eksplorując lokalną przestrzeń kontrolno-fazową ($x; F(t)$) i ustalając wąski przedział wartości siły dostarczanej do kończyny, gwarantującej precyzyjne uchwycenie zabawki lub jej optymalne rozhuśtanie. Utrwalona w danej sytuacji kategoria siły zostaje zapamiętana przez system kinestetyczny dziecka, choć pamięć eksploracyjna jest zrelatywizowana do konkretnego kontekstu treningowego czy empirycznego. Uogólnienie do percepcyjnej kategorii zabawek-poruszanych-kopnięciem następuje jednak bez problemu w sytuacji eksperymentalnej, odpowiadającej realnemu, powszedniemu manipulowaniu bytem z otoczenia. Organizm reaguje wówczas optymalną motoryką nawet na wzrokowy przegląd⁹, choć nie wystarczy tu samo uczenie ograniczone do przyglądania się, a więc Heideggerowskie zaledwie-tylko-przebywanie-przy-zabawce¹⁰.

⁹ C. Rovee-Collier, *The „memory system” of prelinguistic infants*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 608/1991, ss. 517-536.

¹⁰ Heideggerowski termin Sein-bei (bycie-przy) uchwytuje podstawowy, choć nie jedyny (innym jest Mitsein – współbycie) egzystencjalny stosunek bycia (a więc jest najważniejszym modus In-der-Welt-Sein) i „nie oznacza nigdy czegoś takiego, jak współ-obecne-bycie [czyli: bycie-obok-siebie – M. B.] występujących [w świecie] rzeczy. Nie ma czegoś takiego jak »bycie-obok-siebie« pewnego bytu zwanego »jestestwem« i innego, zwanego »światem«]” [55]. Ten sam środek językowy, a więc bycie-przy, może jednak w mowie potocznej wyrażać również kategoriałny stosunek bycia, kiedy to „upadające bycie przy czymś najbliższym w »świecie« [kategoriałny sens świata – M. B.] objętym zatroskaniem przewodzi powszedniej wykładni jeste-

Thelen uważa, że uczenie się kategorii sił nie jest jedynym mechanizmem kumulującym efekty lokalne w rozwojowej przestrzeni stanów układu dynamicznego. Tarcie i masa z równania (2), będące stałymi parametrami w skali jednostkowego działania, w perspektywie rozwoju ontogenetycznego zmieniają się radykalnie. Na ich wartość ma naturalnie wpływ masa dziecka i budowa histologiczna jego kończyn. Najistotniejsze jest jednak, że to niemowlę, bezpośrednio modyfikując poprzez ruch i przybieranie na wadze strukturę własnego organizmu, parametrami lokalnej dynamiki kształtuje swój profil rozwojowy. Widać to szczególnie w trakcie ontogenetycznych faz rozwojowych, kiedy to pojawiają się, a następnie często zanikają nowe formy strukturalne i zachowaniowe, odzwierciedlając bifurkacje trajektorii układu przy określonych wartościach parametrów kontrolnych.

Przykładem są „marszowe” ruchy nóg noworodka trzymanego w pozycji pionowej, dające się opisać parametrami równania (2). Po upływie kilku miesięcy ruchy te u niemowlaka ustają. Thelen i Fisher¹¹ wykazali, że obserwowany zanik jest rezultatem szybszego tempa wzrostu masy nóg niż siły ich mięśni; w terminach równania (2): wzrostu wartości współczynnika m/F w czasie. Powyżej jego określonej wartości krytycznej organizm dysponuje zbyt małą ilością energii, aby przekroczyć parametr masy układu – nogi niemowlaka stają się zbyt ciężkie, by mógł nimi poruszać, i pojawia się behawioralny przełom. Sytuacja odwraca się pod koniec 1. roku życia, kiedy intensywny rozwój mięśni kończyn umożliwia nie tylko ich ruch, ale i szybko postępującą pionizację ciała.

Eksperymenty Thelen, podobnie jak Turveya-Carello, wskazują na procesy i mechanizmy, dzięki którym ludzie znajdujący się w quasi-naturalnym, ekologicznym otoczeniu wykształcają zależne od ciała, a więc oparte na interakcjach percepcyjnych, dla których parametrem kontrolnym jest siła $F(t)$, struktury poznawcze. Ich konceptualizacja w terminach teorii systemów dynamicznych, zdaniem tych badaczy, nie jest jedynie wyborem jednego z dostępnych języków pozwalających modelować ludzkie poznanie. Wybierając język teorii systemów dynamicznych, uznaje się (choćby milcząco) fundamentalne ontologiczne założenie, które sformułował już Heidegger, pisząc o powszedniej wykładni egzystencji, że kognitywny rozwój człowieka pozostaje funkcją działania, manipulatywnego użytkowania otoczenia i daje się prawidłowo interpretować jedynie przy rezygnacji z tradycyjnych ontologicznych i epistemologicznych kategorii podmiotu i przedmiotu poznania. Symbole, struktury propozycjonalne, fazy dojrzewania mózgu nie mogą być – według tego stanowiska – podstawowymi składnikami sytuacji poznawczej. To, co w standardowo rozumianym

stwa i ontycznie zakrywa właściwe bycie jestestwa” [311]. Przyglądanie się cechuje oczywiście kategoriałną wykładnię relacji poznawczej.

¹¹ E. Thelen, D. Fisher, *Newborn stepping: an explanation for a „disappearing” reflex*, „Developmental Psychology” 18/1982, ss. 760-775.

kognitywizmie było traktowane jako sytuacja poznawcza¹², z perspektywy paradygmatu egzystencjalnego jest jedynie bardzo szczególnym przypadkiem bycia-w-świecie. Badane z nowej perspektywy fenomeny poznawcze nie muszą być konceptualizowane w języku teorii układów dynamicznych, ale każda teoria musi tematyzować fenomen bycia-w-świecie. Z tym jednak modele kognitywistyczne nie mogą sobie poradzić.

1.3. Badania reguł kategoryzacji

Prace Ester Thelen wspierają hipotezę podważającą istnienie z góry określonego, rządzonego prawami biologii bądź logiki, zwieńczenia rozwoju kognitywnego. Mimo to, jak twierdzą krytycy kognitywizmu, kategoryzacja świata przez „podmiot” jest wolna od arbitralności. Nie można było tego powiedzieć o kognitywistycznych badaniach kategoryzacji w kontekście testowania praw uczenia się¹³. Według Eleanor Rosch¹⁴, istnieje wspierające, podobnie jak u Thelen, podejście egzystencjalne – podstawowy poziom kategoryzacji, na którym następuje taksonomizacja przedmiotów zgodnie z prawami powszedniego, tj. głównie manipulatywno-użytkowego, ich doświadczania.

Kategoryzacja jest procesem, który polega na przekształcaniu wyjątkowości jednostkowych doświadczeń w intersubiektywnie dostępne, czyli dające się obiektywizować, zbiory kategorii, za pomocą których ludzie, a prawdopodobnie także inne gatunki, planują i realizują swoje działania w danym otoczeniu.

Kategorie w ujęciu kognitywistycznym są reprezentowane w umyśle jako pojęcia, których treść, w połączeniu z założeniami dotyczącymi sposobu jej przetwarzania, ma pozwalać na identyfikację tych i tylko tych obiektów, które

¹² Wzorcową charakterystykę kognitywistycznie pojętej sytuacji poznawczej można znaleźć we *Wstępie do teorii poznania* Romana Ingardena (R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, PWN, Warszawa 1995, s. 10). Ujmuje on sytuację poznawczą jako spotkanie świadomego podmiotu oraz przedmiotu. W zachowaniu poznawczym podmiotu mamy do czynienia zarówno z biernością (doznawanie oddziaływania ze strony przedmiotu), jak i aktywnością (przypisywanie podmiotowi pewnych własności). Jednak rysem charakterystycznym sytuacji poznawczej (Ingarden używa tu zwrotu „stosunek poznawczy”) jest to, że zachowania podmiotu (zarówno bierne, jak i aktywne) „nie mogą wprowadzić żadnego zaburzenia w bycie i w uposażeniu tego czegoś, a owo »odbieranie«, »doznawanie« nie ma tego czegoś niczego pozbawić. Jeżeli więc obydwie te czynności podmiotu mają spełnić swą właściwą funkcję, to nie mogą wprowadzić żadnego zaburzenia w bycie i w uposażeniu tego, do czego się odnoszą”. Zgodnie z tradycyjnym rozumieniem sytuacji poznawczej działanie podmiotu to zachowanie swoistej równowagi między przedmiotem a podmiotem, polegającej na tym, że oddziaływanie przedmiotu na podmiot nie zaburza „normalnych” funkcji tego ostatniego, z kolei aktywność podmiotu nie dodaje ani nie ujmuje niczego z wyposażenia przedmiotu.

¹³ L. Bourne, R. Dominowski, E. Loftus, *Cognitive Processes*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1979.

¹⁴ E. Rosch, *Principles of categorization*, w: E. Rosch, B. Lloyd (red.), *Cognition and Categorization*, Erlbaum, New Jersey 1978; U. Neisser (red.), *Concepts and conceptual development*, Cambridge University Press, Cambridge Mass. 1987.

– mówiąc słowami Fregego – podpadają pod to pojęcie, czyli są elementami jego ekstensji. Akcentowanie – jak w hipotezie Fodora – istnienia bezpośredniej korespondencji pomiędzy repertuarem pojęć a repertuarem predykatów języka naturalnego, interpretowanego jako syntaktyczny układ obliczeniowy, prowadzi do tezy o definicyjnej strukturze pojęć.

Tymczasem, według podejścia zgodnego z paradygmatem egzystencjalnym, jestestwo bytujące-w-świecie nieustannie „zaburza” zastaną sytuację. Narzędziowa natura „przedmiotu” ujawnia się bowiem nie wtedy, gdy spoczywając bez ruchu stoi on przed oczami „podmiotu” (np. młotek), ale gdy „narzędziowość” przedmiotu ukryta, kiedy jest on „bez ruchu”, czyli nieużywany, ujawni się na skutek zaburzającego chwilową równowagę zachowania podmiotu. To, że natura ołówka ujawnia się, gdy nim rysujemy, brzmi na pozór banalnie. Jednak porównanie podejścia standardowego z podejściem egzystencjalnym ukazuje zasadniczą różnicę między nimi. Poznawanie ołówka w ujęciu standardowym wymaga zachowania go (choćby w ciągle tej samej formie reprezentacji mentalnej) w takiej postaci, w jakiej nam się jawi. Nawet jeśli, chcąc go bliżej poznać, rozłożylibyśmy rzeczywisty ołówek na części, to uczynilibyśmy to tylko po to, aby – poznawszy dokładnie części – złożyć w akcie poznawczym ich obrazy tak, by na powrót uzyskać, tym razem pełniejszy, obraz pierwotnie danego ołówka. Narzędziowe obchodzenie się z ołówkiem wymaga natomiast poniechania troski o to, by zachować go w niezmienionej postaci. Jeśli chcemy „poznać” ołówek jako narzędzie do pisania, musimy zużywać grafit i skracać drewnianą oprawkę. Dopiero wtedy, poddawany takiemu stopniowemu unicestwianiu, ołówek odsłania swoją narzędziową naturę.

Zgodnie z tradycyjnym ujęciem, zdefiniować pojęcie to tyle, co podać cechę (lub cechy), której posiadanie stanowi warunek niezbędny oraz wystarczający podpadania pod dane pojęcie.

„Ptak” to zatem kręgowiec stałocieplny, o ciele pokrytym skrzydłami, kończynach przednich przekształconych w skrzydła, szczękach bezzębnych, okrytych rogowym dziobem, rozmnażający się przez składanie jaj. Kompetencja kategoryzacyjna, czyli umiejętność przyporządkowania obiektu do danej kategorii, miałaby zatem polegać na zdolności do formułowania odpowiednich definicji. Co jednak zrobić z pojęciami pierwotnymi, na których proces definiowania musi się zakończyć? Jeśli bowiem pojęcie [ptaka] byłoby definiowane jak wyżej, to zamiast jednego pojęcia domagającego się definicji mielibyśmy przynajmniej kilkanaście (np. „kręgowiec” to zwierzę mające wewnętrzny szkielet kostny lub chrząstkowy).

Problem można obejść, twierdzi Fodor¹⁵, traktując wszystkie składowe pierwotne jako sensoryczne i warunkując ich posiadanie przez organizm od

¹⁵ J. Fodor, *A Theory of Content*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1991.

umiejętności rozróżnienia, na mocy nomologicznej konieczności, przypadków ich desygnatów w określonych (idealnych, normalnych, ewolucyjnie znaczących) warunkach. Dla psychologa oznacza to metodę identyfikacji pojęć u ludzi na drodze behawioralnej, testującej uczenie się procedur dyskryminacyjnych – posiadanie pojęcia jest równoważne zdolności rozróżniania obiektów oznaczanych przez to pojęcie od wszystkich pozostałych.

Ta prosta przyczynowa strategia determinowania treści pojęć nie może jednak wyjaśnić istnienia przekonań fałszywych, tj. powszechnych w procesach kategoryzacji błędów. Człowiek może np. nabrać przekonania, że widzi przed sobą innego człowieka. Będzie wówczas posiadać pojęcie człowieka, o którym zakładamy, że jest pojęciem pierwotnym, którego treść może być determinowana, zgodnie z postulatem Fodora, sensorycznie. Sposób determinowania treści tego pojęcia określa zarazem warunki jego adekwatności – przekonanie reprezentuje człowieka, ponieważ człowiek jest jego przyczyną, i jest ono prawdziwe wtedy, gdy naprawdę widzimy drugiego człowieka. Zakłada się zatem w tej koncepcji jedno-jednoznaczne przyporządkowanie senseptu (obrazu siatkówkowego), perceptu (reprezentacji sceny wzrokowej) i konceptu (pojęcia) człowieka.

Przekonanie, że widzę człowieka, może jednak, o czym już pisał Karterzjusz, zrodzić się czasem pod wpływem percepcyjnego oddziaływania innych obiektów niż człowiek, np. przebranego robota, manekina, hologramu człowieka. Zgodnie z teorią przyczynową oznacza to, że przekonanie nie powinno reprezentować człowieka, lecz pewien rozłączny warunek: człowiek-lub-robot-lub-manekin-lub-, dla wszystkich pozostałych możliwych przyczyn tego przekonania. Nie sposób zatem, traktując pierwotne składowe definicji jako sensoryczne, żywić fałszywego przekonania, ponieważ wszystko, co mogłoby wywołać to przekonanie, będzie częścią jego rozłącznych warunków prawdziwościowych¹⁶.

Podejście definicyjne zostało po raz pierwszy zakwestionowane w latach 40. XX wieku przez Ludwiga Wittgensteina, a wcześniej wyraźnie antycypowane w *Byciu i czasie*. Wittgenstein zauważył, że ludzie potrafiący używać różnych terminów języka bardzo rzadko potrafią podać ich adekwatne definicje; jest tak dlatego, że z reguły elementy (np. szachy, warcaby, brydż) danej kategorii [gra] wiąże nie definicja, lecz „podobieństwo rodzinne”. Opis przedstawiony przez Wittgensteina stał się testowalną hipotezą psychologiczną za sprawą prac E. Rosch z lat 70. XX wieku.

Wykazała ona, że obiekt zostaje przyporządkowany do danej kategorii nie na mocy definicji, lecz podobieństwa do prototypu. Na przykład w kategorii

¹⁶ M. Błaszak, Czy „formowanie się pojęć u zwierząt” może być weryfikowalną hipotezą empiryczną?, „Przegląd Antropologiczny” 58/1995, ss. 89-97.

ptak drozd zostanie szybciej, pewniej i precyzyjniej zaklasyfikowany jako jej element niż pingwin.

Kategorie tworzą strukturę hierarchiczną, np. zwierzę, ptak, drozd, z określonym poziomem podstawowym (ptak, pies, [...], krzesło, stół), w którego obrębie dystynkcje percepcyjne i funkcjonalne pomiędzy kategoriami są największe. Jako dzieci uczymy się najpierw kategorii z tego właśnie poziomu. Posiada on trzy ważne własności¹⁷:

- nasze fizyczne interakcje użytecznościowe z różnymi kategoriami poziomu podstawowego są mniej więcej takie same (np. zawsze w podobny sposób siadamy na krzesłach),
- elementy kategorii poziomu podstawowego są do siebie podobne (np. krzesła), czego nie można powiedzieć o elementach kategorii poziomu wyższego (np. meblach),
- każda kategoria poziomu podstawowego ma wiele naturalnych atrybutów, stąd ich priorytet lingwistyczny (np. krzesło ma: nogi, oparcie i siedzenie), natomiast trudno byłoby znaleźć naturalne atrybuty wspólne dla kategorii poziomu wyższego ([mebli]).

Można więc postawić tezę, że kategoryzacja na poziomie podstawowym dokonuje się na podstawie wyglądu przedmiotów, oferującego (*affording*) jestestwu określonego rodzaju interakcje, powstające w toku cielesnego doświadczenia. Stanowią one istotną część kulturowo warunkowanych form życia społeczności, w której i jestestwo, i przedmiot są usytuowane oraz określają właściwy dla jego powszedniości zbiór działań podstawowych. Jego ewidencję podał Heidegger, określając jednocześnie warunki, zwane egzystencjalnymi, jego zaistnienia.

Zgodnie z nimi, kategoriałna identyfikacja przedmiotu może dokonać się w terminach ze-względu-na-co w ramach pełniącej rolę swoistego kontekstu całości narzędziowej. Oferowane wówczas jestestwu np. przez krzesło bycie-przedmiotem-do-siedzenia może zostać egzystencyjnie rozpoznane i „skonsumowane” jedynie poprzez rolę odgrywaną przez ten przedmiot w manipulatywnych praktykach jestestwa, a nie poprzez definicyjną klasyfikację jego własności, choćby i wykorzystującą orzekanie bycia-przedmiotem-do-siedzenia. Nie istnieje, zdaniem Rosch, a pogląd ten jest także bliski Heideggerowi, zbiór zdań, który wskazując cechy należące do jego wyglądu, budowy, a nawet funkcji, stanowiłby łącznie warunek wystarczający i niezbędny bycia krzesłem. Dopiero użytkowe wyodrębnienie krzesła, „dopasowanie” do aktualnych ze-względu-na-co jestestwa, umożliwi abstrahowanie od jego powszednich odniesień i wykorzystanie jego stematyzowanych własności do zrozumienia tego, że krzesło jest narzędziem do siedzenia. Poręczność,

¹⁷ E. Rosch i in., *Basic objects in natural categories*, „Cognitive Psychology” 8/1976.

będąca w eksperymentach Rosch zasadą klasyfikacji przedmiotów poziomu podstawowego, nie może zostać opisana czy wyjaśniona przez kombinację identyfikowalnych zmysłowo elementów wykorzystywanych przy definicyjnym określaniu pojęcia *kategorii*.

2. Empiria filozoficzna a empiria naukowa paradygmatu egzystencjalnego

Przedstawione ujęcia percepcji inwariantów oraz koncepcja kategoryzacji „ekologicznej” E. Rosch są nowymi sposobami opisu zachowania człowieka, wypracowanymi w ostatnim czasie w naukach kognitywnych. Porównanie ich z Heideggerowskim opisem konkretnych form zachowania Dasein (narzędziowych sposobów odnoszenia się do obiektów w otoczeniu) pokazuje, że mimo różnic w warstwie językowej mamy do czynienia z dwiema podobnymi charakterystykami postawy „narzędziowej” jako podstawowego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości. Podobieństwo to nasuwa przypuszczenie, że istnieje głębsze pokrewieństwo między empirią filozoficzną a empirią naukową.

2.1. Doświadczenie faktycznego życia

Czytelnika *Bycia i czasu* zwykle zaskakuje współwystępowanie w tym dziele analiz ontologicznych z opisem elementarnych operacji użycia narzędzi: czynności wbijania gwoździ młotkiem [69], słyszenia skrzypiącego wozu, warkotu motocykla, oddziału w marszu [por. 164], przeglądowego odkrywania dodatkowych użyć „oferowanych” jestestwu przez byt poręczny [359] i wielu podobnych „sytuacji narzędziowych”. Punktem wyjścia analiz egzystencjalnych może być jedynie sytuacja egzystencyjna jestestwa, które stawia pytanie o sens bycia. Znajdowanie się w niej polega przede wszystkim na doświadczaniu – o czym zaświadcza powyższa lista oraz opis powszedniości Dasein – fenomenu poręczności bytów.

Łatwo zauważyć, że przedstawione w poprzednich rozdziałach sytuacje eksperymentalne są „przekładem” opisu poręczności na konkretne projekty badawcze. Model Turveya i Carello, identyfikujący inwariant dla dotyku dynamicznego, opisuje percepcję aspektów [71] młotka-w-użyciu: jego bycie-zbyt-ciężkim, czyli bezwładność, dopasowanie-do-dłoni, czyli skład materiałowy oraz nadawanie-się-do-małych-gwoździ, czyli kształt. Eksperymenty Thelen uchwytyją, podobnie jak obserwacje socjalizacji niemowląt, moment i konsekwencje (np. to, że rozwój kognitywny jest rezultatem działania) „rodzenia się” w człowieku jestestwa¹⁸, gdy zaczyna ono interpretować własne bycie

¹⁸ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, ss. 244-257.

w terminach faktyczności. Nie robi tego oczywiście świadomie. „Od tego powszedniego wyłożenia, w jakie jestestwo od razu wrasta, nie może się ono nigdy oderwać” [169]. Badania Rosch potwierdzają z kolei, że manipulatywno-użytecznościowe, a także przeglądowe formy aktywności jestestwa umożliwiają dostępną mu kategoryzację obiektów powszedniości, przypisującą im określone miejsce w całości narzędziowej i określoną rolę w całości odniesień.

Zatem zarówno wykładnia fenomenologiczna, jak i badawcza tematykacja wyrastają z opisu tej samej aktywności doświadczania (używania, wykonywania, widzenia, poznawania, rozumienia), która cechuje powszednią egzystencję jestestwa. Aktywność ta jest czymś możliwie najbardziej pierwotnym (i stąd bezzałożeniowym) zarówno w sensie genetycznym, przejawia się bowiem „zrazu i zwykle”, jak i fenomenologicznym, gdyż jest przedontologiczna (co nie znaczy, że ontyczna). Heidegger nie nadaje jej odrębnej nazwy, choć stwierdza, że jest tym, „w czym faktyczne jestestwo jako takie »żyje«” [65].

Można więc nazwać tę aktywność doświadczeniem faktycznego życia. To, co doświadczane w doświadczeniu faktycznego życia, jest czymś więcej niż przedmiotem dla podmiotu poznania, z jego teoriiotwórczą aktywnością. Jest światem-w-którym-jestestwo-żyje, a któremu wykładnia *Bycia i czasu* nadała ontyczno-egzystencyjny sens [65]¹⁹. Przykładowo, narzędzia, praktyki, role i współjestestwa, w-których i z-którymi dziecko współzamieszkuje, tworzą „świat dziecka”. Istnieje „świat nauki”, „świat mody”, „świat biznesu”, „świat sztuki”, „świat religii” i wiele innych. Wszystkie te „specjalne światy” mają publiczny charakter, są współświatami rządzonymi w modus powszedniości interpretacją *Się*. Nie dają się one w tradycyjny, czysto poznawczy sposób stratyfikować, rozdzielać i porządkować co do rodzaju i gatunku. Problemy epistemologiczne nie odgrywają w przypadku doświadczenia faktycznego życia istotniejszej roli. Pojawiają się jedynie w szczególnych okolicznościach, gdy doświadczenie faktycznego życia lub mówiąc prościej – aktywność powszedniego Dasein zostanie poddana procedurom tematykacyjnym.

Doświadczenie faktycznego życia nie ma dla indywidualnego Dasein genezy. Jest najpierwotniejszym, elementarnym zdarzeniem metafizycznym, dla którego nie istnieją „jak” i „dlaczego” jego obecności. Może jedynie zostać

¹⁹ Ontyczny, ponieważ z perspektywy jestestwa konstituowany jego (tj. jestestwa) możliwymi (czyli faktycznymi) sposobami bycia (np. studentem) [ontyczny kojarzy się nam przede wszystkim z ontycznokategorialnym sensem świata, czyli całością bytu wewnątrzświatowego, tradycyjnie nazywaną wszechświatem, a według konwencji przyjętej w *Byciu i czasie* „światem”. „Świat” fizyczny abstrahuje swym znaczeniem od obecności w nim jestestwa, gdyż jest całością przedmiotów fizycznych, a zatem posiada sens ontycznokategorialny. Świat fizyki jest całością praktyk, narzędzi i postaw, w której fizyk „zamieszkuje”, a więc posiada sens ontyczno-egzystencyjny]. *Ontyczny*, a nie *ontologiczny*, ponieważ opisywany z perspektywy jestestwa, a nie jego sposobu bycia. *Egzystencyjny*, czyli dotyczący rozumienia przez jestestwo własnego sposobu bycia, bez opracowywania jego egzystencjalnych struktur.

rozpoznane w faktyczności, jego sens może zostać w filozofii wyłożony, a jego treść w nauce stematyzowana, ale ono samo nie może zostać wyjaśnione przez żaden ze swych aspektów z osobna, takich jak: poręczność, nieporęczność, obecność czy współbycie. Można zatem przypuszczać, że to, co charakteryzuje świat w ontyczno-egzystencyjnym sensie i co zostało nazwane doświadczeniem faktycznego życia, Heidegger po przeprowadzeniu analiz egzystencjalnych i odsłonięciu ontologiczno-egzystencjalnego sensu świata nazwał troską.

2.2. Aktywność jestestwa: egzystencjalne modyfikacje działania [Gang], przysługującego mu oglądu [Sicht] i właściwych im form poznawania [Kennen]

Podstawowym sensem faktyczności życia w ujęciu Heideggera jest troska. Dzięki wydobyciu jej momentów strukturalnych można wskazać te istotne cechy bycia-w-świecie jestestwa, które będą określać podstawową charakterystykę empirii filozoficznej i naukowej. Charakterystyka ta jest wspólna dla obu form empirii i dopiero w wyniku egzystencjalnych modyfikacji aktywności Dasein może doczekać się różnych wykładni.

Aktywności Dasein, czyli troski, nie można opisać jako zjawiska czysto psychicznego (tak mogliby to ujmować Brentaniści czy Husserl) lub czysto behawioralnie (tak traktowaliby to zwolennicy Skinnerowskiej psychologii warunkowania instrumentalnego). Jest ona egzystencjałem. Mimo że ma swoją ontyczną realizację w faktyczności jestestwa i aktualności człowieka, do opisu których język intencjonalny i behawioralny okazują się bardzo przydatne, to wskazanie wspólnej podstawy metafizyki bycia-w-świecie i projektów badawczych nauk kognitywnych – doświadczenia faktycznego życia – było możliwe jedynie w przypadku stanowiska, które problemem uczyniło pytanie o sens bycia. Odpowiedź na nie, uzyskana dla modus powszedniości, pozwoliła poza wypracowaniem formalnej definicji troski wskazać te jej istotne cechy, które decydują o „dynamicznym” profilu doświadczenia faktycznego życia. Są nimi: działanie jestestwa-na-zewnątrz (ex-istiere) w-stronę-czegoś (*Aussein auf etwas*)²⁰ oraz troska o widzenie²¹.

²⁰ Takie określenie troski wprowadził Heidegger w 1922 r. w ramach freiburskich wykładów z fenomenologicznej interpretacji *Metafizyki* i *Fizyki* Arystotelesa. Cyt. za: Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1990, s. 255.

²¹ Arystotelesowskie zdanie wprowadzające w *Metafizykę*: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (A I 980a) Heidegger wyklada: „W byciu człowieka z istoty tkwi troska o widzenie” [171]. W *Metafizyce* znajduje on oparcie dla własnych procedur hermeneutycznych, których przedmiotem jest doświadczenie faktycznego życia „W rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia” (A I 981a; Arystoteles, *Metafizyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 615).

Obie cechy troski, analizowane w kontekście egzystencyjnego rozumienia przez jestestwo własnego bycia (czyli na poziomie doświadczenia faktycznego życia), proponuję nazwać odpowiednio działaniem [Gang] i widzeniem [Sicht]²². Ponadto podstawowe znaczenia, jakie za wykładnią Heideggera nadają tym terminom, różnią się od kognitywistycznej, czyli jak dotąd standardowej, interpretacji tych pojęć, gdzie „widzenie [jest procesem – M. B.] dostarczającym człowiekowi trójwymiarowej reprezentacji świata, a w działaniu podobny model, wzbogacony informacją o dynamice systemu, ma umożliwić człowiekowi precyzyjne poruszanie kończynami”²³. Co więcej, obydwie egzystencjały – widzenie i działanie – w zasadzie nie występują w swojej „czystej” postaci. Mimo że jestestwu przysługuje „troska o widzenie”, to przybierając pewien egzystencyjny modus – powszedności czy teorii – jestestwo widzi na sposób odpowiednio Umsicht (przeгляд) i Hinsicht (percepcja).

Podobnie jest z rodzajami działania. Nawet jeśli Heidegger niektóre pomija w swojej wykładni, to „logika” prezentacji – ujawniona po raz pierwszy poprzez parę Umsicht/Umgang – wymaga od komentatora uzupełnienia egzystencyjnego portretu troski o rodzaje działania i widzenia, przysługujące jestestwu w innych modi egzystencji.

Problematyka określenia metafizycznych podstaw projektów badawczych nauk kognitywnych sprawia, że interesujące są dwa modi egzystencji jestestwa: powszedność i teoria. W pierwszym z nich byty wewnątrzświatowe są odkrywane przez jestestwo jako poręczne, w drugim – jako tylko obecne przedmioty nauki. Obu formom rozumienia bycia tych bytów, tj. zatroskaniu i tematyzacji, przysługują właściwe im formy poznawania [Kennen] ich faktyczności: aspektów narzędzi i własności przedmiotów.

Tabela 1. Charakterystyka aktywności jestestwa dla obu modi jego egzystencji

	Widzenie [Sicht]	Działanie [Gang]	Poznanie [Kennen]
Powszedność	Przeгляд [Umsicht]	Obchód [Umgang]	Wyznawanie się [Auskennen]
Teoria	Percepcja [Hinsicht]	Działanie intencjonalne [Hingang]	Poznanie, że [Erkennen]

Źródło: opracowanie własne.

W modus powszedności tym „czymś”, w-stronę-czego jestestwo działa, jest świat. Działanie jestestwa ma wówczas charakter obchodu [Umgang] w świecie [67]. Świat jest egzystencjalnie definiowany jako całość odniesień, której rozumienie pozwala jestestwu odkrywać – poprzez działanie lub widzenie – byt

²² Polski przekład *Sein und Zeit* oddaje Sicht jako „ogład”, natomiast Gang, który – według mojej wiedzy – samodzielnie w nim nie występuje (choć jest rdzeniem w takich określeniach, jak: Umgang czy Hingang), literalnie oznacza „chód”, a nie „działanie”.

²³ P. Johnson-Laird, *The Computer and the Mind*, Fontana Press, London 1988, s. 213.

wewnątrzświatowy jako narzędzie. Rozumienie całości odniesień Heidegger nazywa zażyłością ze światem [354] i tak opisuje: „Moje napotkanie pokoju nie jest takie, że postrzegam jedną rzecz po drugiej i składam je w całość zwaną pokojem. Raczej widzę pierwotnie całość odniesień [...], z której dopiero wydobywam indywidualne meble i to wszystko, co w pokoju się znajduje. Takie moje otoczenie, o charakterze zamkniętej całości odniesień, jest jednocześnie wyróżnione przez specyficzną z nim zażyłość. Całość odniesień jest ugruntowana w tej zażyłości, dzięki której relacje odniesień są dobrze znane”²⁴.

Zażyłość ze światem jest dokładnie zażyłością jestestwa ze swoimi „celami” i środkami ich realizacji. W kategoriach struktury świata jest to zażyłość z różnymi rodzajami odniesień, „przypisującymi” narzędzie pewnej całości narzędziowej (do-tego-ażeb) [68], pewnemu użytecznościowemu kontekstowi (w-czym) [86/87], „wskazującymi” konkretne narzędzie (z-czym) [86/87], konkretny „cel” działania (do-czego) [353], finalny „cel” aktywności („ze względu na co”) [84/85/86]. Poprzez te odniesienia można zrozumieć każdy jednostkowy przypadek powszedniego działania Dasein, nawet tak tradycyjnie nienarzędziowego jak pisanie pracy doktorskiej: piszę w pokoju, za pomocą komputera, ażeb dokończyć rozdział, do tego, by opisać metafizykę bycia-w-świecie, ze względu na bycie dobrym wykładawcą filozofii.

Opisując powszednią aktywność jestestwa w kategoriach „celów” i środków ich realizacji, można powiedzieć, że pierwszym z nich odpowiadają przede wszystkim do-czego troski²⁵, a drugim – z-czym obchodu. Aktywność troski manifestuje się w powszedniości wieloma sposobami aktualizacji z-czym obchodu: używaniem czegoś, stosowaniem czegoś, chronieniem czegoś, dostarczaniem czegoś, naprawianiem czegoś, gubieniem czegoś.

Pomocnym (tj. egzystencjalnie niezbędnym) wobec manipulatywnego obchodu sposobem uzyskiwania przez jestestwo zażyłości ze światem jest przegląd [Umsicht]. Jest to rodzaj widzenia niebędący żadną z form wzrokowej reprezentacji świata, lecz podstawą działania jestestwa w-świecie i wyznawania się w nim.

Nie jest to „»proces« umożliwiający podmiotowi tworzenie sobie przedstawień [tj. reprezentacji – M. B.] czegoś, które jako tak przyswojone pozostawałyby »wewnątrz« na przechowaniu i co do których mogłaby potem powstawać niekiedy kwestia, jak się one »zgadzają« z rzeczywistością” [62].

Przegląd jest sposobem wykładania powszedniości przez Dasein. „Na przeglądowe pytanie, czym jest to określone coś poręcznego, wykładająca

²⁴ M. Heidegger, *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington 1985, s. 187.

²⁵ Konkretny „cel” działania, czyli obchodu jest konkretnym „celem” troski, czyli aktywności. Tę ostatnią, co prawda, egzystencjalnie charakteryzuje przede wszystkim „ze względu na co”, ale jest ono „pierwotnym dlaczego” [84/85].

w przeglądzie odpowiedź brzmi: jest to do..." [149]. Wykładanie powszedniości nie wymaga od jestestwa żadnego dodatkowego aktu, poza tymi formami jego aktywności, które demonstrują praktyczne wyznawanie się w powszedniości. „Przeładowo-wykładający obchód z czymś w otoczeniu poręcznym »widzi« to jako stół, drzwi, wóz, most” [149]. Cudzysłów, w którym Heidegger umieścił sieht, wskazuje, że ma na myśli przegląd będący nie aktem percepcji, ale rodzajem „widzenia”, co robić i jak to robić. „Pierwotny proces wykładni polega nie na teoretycznej wypowiedzi-twierdzeniu, lecz na przeglądowo-zatroskanyim odkładaniu na bok lub wymianie »bez zbędnych słów« nieużytecznego narzędzia” [157]. Oczywiście, przegląd nie jest ontycznie tym samym, co np. manipulatywne używanie narzędzia, właściwe obchodowi. „Przeładowe rozglądanie się nie *ujmuje* tego, co poręczne, lecz raczej nabiera orientacji wewnątrz otoczenia” [79]. Niemniej ich egzystencjalna charakterystyka jest taka sama – działanie i widzenie w powszedniości są ontycznymi realizacjami rozumienia przez jestestwo bycia-w-świecie.

Pamiętamy, co się dzieje z byciem-w oraz światem, gdy w wyniku uporczywej natrętnej niestosowności narzędzia świat zaczyna tracić swoją poręczność. Rozglądanie się przybiera charakter zwyczajnego patrzenia się na, przegląd [Umsicht] staje się percepcją [Hinsicht]²⁶, czyli badawczym widzeniem, którego zadaniem jest możliwie wierne reprezentowanie „świata” dla poznającego podmiotu. Tak rozumiana percepcja stanowi podstawę intencjonalnego działania [Hingang].

Gdy jestestwo po prostu patrzy na coś, czyli w ciekawości, świat nie jest już z-czym obchodu, dzięki któremu to a to jest zrobione; jest tylko tym, co tak a tak wygląda [Aussehen]. Percepcja umożliwia widzenie „świata” w jego wyglądzie i w sprzyjających okolicznościach (tematyzacja) może zostać zorganizowana w poznanie naukowe. Nauka jest zatem specyficznym sposobem działania w świecie [Hingang], poznawania go [Erkennen], na sposób wytwarzania jego adekwatnych reprezentacji [Hinsicht].

2.3. Wykładnia a tematyzacja doświadczenia faktycznego życia

Doświadczenie faktycznego życia, mające określoną strukturę, poprzedza zarówno fenomenologię powszedniości i w konsekwencji metafizykę bycia-w-świecie, jak i rozmaite projekty badawcze (np. Turveya i Carello, Thelen czy Rosch). W przypadku wykładni doświadczenie to zostało nazwane empirią filozoficzną, w sytuacjach tematyzacji – empirią naukową. Badania te, mimo że coraz liczniejsze, stanowią wciąż nikły udział wśród tych wszystkich metod, wzorców

²⁶ „Percepcja” nie oznacza tutaj jakiegokolwiek przetwarzania danych sensorycznych, lecz proces przypisywania znaczenia przez podmiot obiektom i zdarzeniom świata zewnętrznego. Por. A. D. Milner, M. A. Goodale, *Mózg wzrokowy w działaniu*, tłum. G. Króliczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

czy sposobów badania procesów poznawczych, które nie korzystają z żadnych danych empirycznych, w egzystencjalnym rozumieniu tego terminu, i „od razu” projektują umysł jako byt obecny. Należą one głównie do paradygmatu kognitywistycznego, który mimo piętrzących się w jego ramach trudności teoretycznych nadal jest stanowiskiem bardzo wpływowym w *cognitive science*.

Czy nie oznacza to jednak, że skoro doczekaliśmy się rzetelnych sposobów tematyzacji doświadczenia faktycznego bycia, które dają się w zadowalający sposób weryfikować według przyjętych standardów naukowych, nie powinno się zrezygnować z prób jego „filozoficznej” wykładni, z konieczności rozpoczynającej się od własnej egzystencyjności, i sformułowanej w terminach raczej „egzotycznych” dla badaczy w nauce?

Odpowiedzi na to pytanie nie uzyskamy z „obozu” badawczego, ograniczonego możliwościami dostępnych im procedur tematyzacyjnych (uczeni wychodzący poza te procedury, czyli uprawiający refleksję filozoficzną, robią to, podobnie jak filozofowie, na własną odpowiedzialność, a nie na konto dyscypliny, którą reprezentują). Ważna wskazówka pochodzi jednak od Heideggera: „»Teoretycznemu« jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności” [69]. Wraz z nią wprowadza dwie istotne dystynkcje pojęciowe, o ważkich konsekwencjach teoretycznych:

1. Rozróżnia (nie wprost) problem rozumienia fenomenu poręczności (czyli obu form empirii) od jego wyjaśnienia, kwestię ontologiczną miejsca poręczności w strukturze fenomenu bycia-w-świecie, która „pierwotnie i ciągle” jest całością [180], od kwestii naukowej poprawnego wyjaśnienia funkcjonowania narzędzi.

Nauka nie jest w stanie wyjaśnić struktury świata „[...] w czym jestestwo jako takie zawsze już jest” [87], zorganizowanej wokół „ze-względu-na-co”. Propedeutyczne rozróżnienie „obiektywnego” i „subiektywnego” aspektu fenomenu bycia-w-świecie, świata i bycia-w-nim jestestwa okazuje się ostatecznie niemożliwe: tak jak po stronie świata byt poręczny zdefiniowany swoim „do-tego-ażeby” znajduje swój właściwy sens z uwagi na „ze-względu-na-co”, tak po stronie jestestwa egzystencja znajduje swoje spełnienie w odnoszeniu się Dasein do „ze-względu-na-co”.

Strukturę świata można jednak zrozumieć, co nie jest tradycyjnie pojętym „sposobem poznawania, odróżnionym od, powiedzmy, objaśniania lub pojmowania” [336], ale jego warunkiem, na gruncie którego „jestestwo [...] może [...] wykształcać różne możliwości [...] [właściwego nauce – M. B.] tylko-przyglądania-się” [336].

Kwestia ontologiczna jest zatem przedmiotem fenomenologii powszedniości. Co stanowi wobec tego, z egzystencjalnego punktu widzenia, przedmiot nauki?

Nauka, nawet ta świadoma własnej genezy, może poprawnie wyjaśnić funkcjonowanie bytów poręcznych w terminach przyczynowych relacji pomiędzy

elementami obecnymi. Tematyzacja bytów wewnątrzświatowych pozbawia je wyżej opisanej własności bycia składnikiem całości narzędziowej, która przynależy do „struktury świata” (Heidegger nazywa ją „oznaczonością” [87] lub „światowością” [65]), pozostającej poza eksplikatywnymi możliwościami teorii naukowej. Z tej przyczyny, nawet jeśli nauka może wyjaśnić przyczynową strukturę całości odniesień, „»przyroda« [...] nie potrafi uczynić *światowości* zrozumiałą” [65].

2. Chociaż postulowane w ramach teorii bytu obecne stanowią warunek konieczny wyjaśnienia funkcjonowania poręczności (ontologicznej prymarności światowości towarzyszy ontyczna, eksplanacyjna prymarność przyrody), to potencjalny przedmiot teorii naukowej – byt poręczny – istnieje zawsze jako element całości narzędziowej. Oznacza to, że jego wstępna indywidualizacja dokonuje się zawsze z uwagi na jego „do tego, ażeby”, zrelatywizowane do kontekstualnej całości narzędziowej, a nie – jak utrzymywała tradycyjna filozofia – poprzez ugruntowanie orzeczników [funkcyjnych] (np. nieużyteczny, niedopasowany) i orzeczników wartości (np. piękny) w rzeczy rozciągłej jako takiej [por. 99].

Nie istnieje zatem żaden zbiór własności młotka mogący stanowić wystarczającą empiryczną podstawę jego identyfikacji jako narzędzia do wbijania gwoździ. Nie można wskazać kształtu, typu, materiałów, z których powinien zostać wykonany, a nawet oderwanej od charakterystyki jestestwa funkcji, którą musiałby spełniać obiekt fizyczny, by zostać określonym mianem młotka. Tę podstawę stanowi manipulatywno-użytkowy obchód jestestwa z tym narzędziem, w wyniku którego dopiero wyznajemy się na młotku jako na narzędziu i możemy, abstrahując od jego oznaczoności, zacząć uprawiać naukę – wykorzystać jego obecne własności odsłonięte w projekcie tematyzacji do wyjaśnienia, jak jest możliwe wbijanie gwoździ za jego pomocą²⁷.

„Egzystencjalne pojęcie nauki” [356/357] interpretuje teorię naukową jako autonomiczne „badawcze określanie czegoś obecnego” [61], niebędące po prostu ciekawością, prywatną poręcznością lub instrumentalną kontrolą bytów wewnątrzświatowych, lecz definiowane pozytywnym fenomenem tematyzacji. Narzuca ono jednak szereg „ograniczeń na interpretację postawy teoretycznej” [356/357]. Najważniejszym z nich jest to, że nauka w *Byciu i czasie* jest traktowana jako jedno z modi egzystencji, jedno z „zachowań [Verhalten] człowieka” [11]. Ponieważ „Definicja [...] nie jest zupełna ani nie uchwytuje

²⁷ Heideggerowskie analizy młotka jako narzędzia są przez swoją elementarność bardzo wyraziste. Dobitnie pokazują, że sposób bycia narzędzia jest zdecydowanie odmienny od sposobu bycia bytu tylko obecnego. Nie znaczy to bynajmniej, że „narzędziowość” przysługuje tylko obiektom tak prostym i „pasującym do ręki” jak młotek. Narzędziem jest także mikroskop elektronowy czy komora Wilsona. One także identyfikowane są na podstawie ich czysto opisowych charakterystyk.

sensu nauki” [11], przeto problem wyjaśnienia genezy nauki nie powinien być wyłącznie ani badaniem zasadności twierdzeń naukowych i normalnej poprawności wykonywanych na nich operacji, ani też sprawozdaniem rozwoju problemów naukowych, teorii struktur pojęciowych z uwzględnieniem tła społeczno-kulturowego, który doprowadził do powstania nauki nowożytnej. Zamiast tego, twierdzi Heidegger, należy poszukiwać genezy ontologicznej, czyli egzystencjalnie koniecznych warunków możliwości tego, by jestestwo mogło egzystować w sposób prowadzenia badania naukowego [356/357]. Wyłożone zostały one w fenomenologii powszedniości i zawarte są w tezach metafizyki bycia-w-świecie.

ROZDZIAŁ V

PROBLEM POWSZEDNIOŚCI A PROBLEM ŚWIADOMOŚCI

1. Wykładnia powszedniości jako probierz analiz świadomości

Dotychczasowe analizy powszedniego bycia-w-świecie pokazały, że aby sprawnie, w sposób niezakłócony, funkcjonować w świecie, jestestwo powinno rozumieć otaczające je byty wewnątrzświatowe. Do rozumienia tego nie wystarczy, aby jestestwo ograniczyło się do „zaledwie-tylko-przebywania-przy” bycie wewnątrzświatowym, czyli odnosiło się do tego bytu w sposób czysto poznawczy, ale by przyjęło taką postawę, która umożliwi mu uchwycenie poręczności takiego bytu. Poręczność jest jestestwu dostępna nie w trakcie „teoretycznego” oglądu [Anschauung], lecz jedynie w obchodzie [Umgang].

Takie pojmowanie rozumienia, czy szerzej – funkcjonowania jestestwa w modus powszedniości, sprawia, że wiele podstawowych dla podejścia kognitywistycznego zagadnień traci swój wyróżniony status w paradygmacie egzystencjalnym. Stają się one marginalne, a nawet pozorne.

Taka sytuacja powstaje w przypadku świadomości. Jest to ostatnio niezwykle żywo dyskutowana¹ kwestia. Jednakże w paradygmacie egzystencjalnym, zorientowanym na analizy powszedniości, nie jest ona pierwszoplanowa. Można przypuszczać, że paradygmat ten nie zapewnia odpowiednich narzędzi do poradzenia sobie z tym problemem. Jest to jednak błędne wrażenie. Problem świadomości, choć w przeformułowanej postaci, występuje także w Heideggerowskich analizach powszedniości. Jak twierdzi Heidegger: „To, że bycia nie da się wyjaśnić przez byt, a rzeczywistość możliwa jest tylko w rozumieniu

¹ B. Baars, *In the Theatre of Consciousness: The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, Oxford 1997; N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere, *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1996; D. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.

bycia, nie zwalnia przecież od obowiązku pytania o bycie świadomości” [207]. Heidegger nie postawił jednak tego pytania wprost ani w *Byciu i czasie*, ani w późniejszych dziełach, a ponieważ odrzucił pogląd, że świadomość jest istotą człowieka², mogłoby się wydawać, że „w *Byciu i czasie* słowem »Dasein« zastąpiono »świadomość«”³. Heidegger przestrzega jednak przed taką interpretacją rezultatów analityki egzystencjalnej, ponieważ „zagroziłoby się” wówczas „drogę dalszemu myśleniu”⁴.

Jaką postać mogłoby przyjąć „dalsze myślenie” o świadomości? Nie mogłaby to być analiza introspekcyjna, ponieważ Heidegger odrzuca dystynkcję Innen/Aussen⁵. Z perspektywy egzystencjalnej świadomość „nie przybywa ani »z zewnątrz«, ani »od wewnątrz«, lecz powstaje z samego bycia-w-świecie jako pewna jego odmiana” [136]

Czy to oznacza, że podstawowa (tj. powszednia) wykładnia sposobu bycia jestestwa odmawia świadomości statusu fenomenu psychicznego? Czy to oznacza też, że przy próbach określenia istoty człowieka trzeba zrezygnować z oczywistego wydawałoby się scenariusza: „Ewolucja zwierząt wyższych i człowieka oraz pojawienie się na pewnym jej etapie świadomości. Obraz jest mniej więcej taki: Świat, mimo przenikających go drgań eteru, jest ciemny. Lecz oto pewnego dnia człowiek otwiera swe widzące oko i staje się jasno”⁶? Jakie znaczenie dla możliwych metod określenia statusu świadomości ma to, że jest ona modyfikacją fenomenu bycia-w-świecie, który „trzeba postrzegać całościowo”? [53]

Heidegger, mimo że nie odpowiada na te pytania, tak opisuje w dziale drugim *Bycia i czasu* status innego, tradycyjnie uznawanego za psychiczny, fenomenu: „Dla struktury tego fenomenu [nadziei – M. B.] decydujący jest jednak nie tyle »przyszłościowy« charakter tego, do czego się nadzieja odnosi, ile raczej egzystencjalny sens *samego trwania w nadziei*” [345]. Nie musimy przywoływać rezultatów wykładni czasowości troski, aby zrozumieć sens powyższej uwagi. Wgląd w powszedniość fenomenu *nadziei* proponuje Wittgenstein: „Przypuśćmy, że siedzę oto w swym pokoju w nadziei, że przyjdzie N. N. i przyniesie mi pieniądze; i że mógłbym jedną minutę tego stanu wyizolować, wyciąć z kontekstu. Czy to, co w tej minucie zachodzi, nie byłoby wówczas nadzieją? – Pomyśl np. o słowach, jakie wtedy wypowiedasz. Nie należą już do tego samego języka. A w innym otoczeniu nie ma też instytucji pieniądza”⁷.

² „»Istota« jestestwa tkwi w jego egzystencji” [42].

³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: idem, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1995, s. 174.

⁴ Ibidem, s. 174.

⁵ Por. rozdział I niniejszej książki.

⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972, rozdz. VII, s. 258.

⁷ Ibidem, § 584.

„Nadzieja” ma zatem różne znaczenia w różnych możliwych sytuacjach, np. „nadzieja na otrzymanie pieniędzy” i „nadzieja na pokazanie się słońca”. Heidegger „zakotwicząc” narzędziowość języka w egzystencjalne mowy i rozumienia – strukturalnych składowych bycia-w-świecie – wyraża podobny pogląd ontologiczny; także w jego wykładni nadzieja „nigdy jednak nie występuje izolowana w »strumieniu przeżyć«, lecz zawsze [może być interpretowana – M.B.] na podstawie takiego rozumienia” [344]. Zatem język, w jakim będziemy mówić o nadziei, „nabiera sensu dzięki reszcie naszych działań”⁸.

Dla poszukiwań adekwatnej wykładni bycia świadomości oznacza to, że nieodpowiednie będą również te projekty badawcze (Heidegger powiedziałby: procedury tematyzacyjne), których język zawiera pojęcia desygnujące fenomeny „teatru świadomości”, dostępne jedynie pierwszoosobowo. Pojęcia, których treść z zasady jest niekomunikowalna, są – co potwierdza Heideggerowska analiza struktury wypowiedzi⁹ – pozbawione sensu.

Języki teorii materialistycznych funkcjonalistycznych, przypisujące stany świadomości częściom ciała ludzkiego, przede wszystkim mózgowi lub maszynom obliczeniowym, także nie potrafią uniknąć kategorialnych błędów orzekania. Najwyraźniej wskazała na nie Wittgenstein, akcentując sens przypisywania fenomenów mentalnych tylko tym istotom, które „uzewnętrzniają” je w swoim zachowaniu. Wypowiedź orzekająca ból o ciele Toma: „Boli ciało Toma” zamiast o nim samym: „Boli Toma” sprowadzałyby się do przesunięcia reguł gramatyki języka, w którym została sformułowana, a które pozostają w ścisłym związku z innymi formami aktywności człowieka tworzącymi dostępne mu sposoby życia. Widać to np. wtedy, gdy zastąpienie wyrażenia desygnującego ciało („Ciało Toma”) przez imię własne zachowuje prawdziwość zdania tylko dla predykatów niepsychologicznych. Tak jest np. w przypadku zdania „Tom (Ciało Toma) jest opalony”, ale już nie w: „Tom zamierza pojechać do Londynu”.

Jeśli na podstawie powszedniości, a dokładniej powszedniej wykładni języka „zakotwiczącej” jego narzędziowość¹⁰ bądź w „organicznej” (biologicznej, kulturowej, społecznej) strukturze sposobów życia (Wittgenstein), bądź w egzystencjalnej (na poziomie egzystencyjnym, też „organicznej”) strukturze bycia-w-świecie (Heidegger), odmawiamy introspekcji, idealizmowi, materializmowi i funkcjonalizmowi prawa orzekania o statusie, czyli sposobie bycia, świadomości, to nie oznacza, że nie jest możliwa nauka o świadomości. Uważam, że naukowe rozważania o świadomości są wręcz pożądane. Mam też nadzieję,

⁸ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady i W. Sady, Aletheia, Warszawa 1993, § 229.

⁹ Por. rozdział II niniejszej książki.

¹⁰ Heidegger: Język „jest jako byt z wnętrza świata znajdujący się jako coś poręcznego [tj. jako narzędzie – M. B.]” [161/162]; Wittgenstein: „Język jest instrumentem. Jego pojęcia są instrumentami”. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 569; por. też §§ 291, 360, 421, 492. Obu terminom – w większości przypadków – odpowiada ten sam źródłosłów niemiecki Zeug (Heidegger) / Werkzeug (Wittgenstein) używany standardowo dla takich przedmiotów jak młotek.

że w ich ramach da się rozwiązywać nie tylko proste problemy świadomości, lecz również problem trudny w rozumieniu Davida Chalmersa¹¹.

Taka nauka nie rozwiąże filozoficznych problemów wyrastających z powszedniości, czyli w kontekście języka – z użycia zwykłych pojęć psychologicznych. Tym problemem jest m.in. charakter bycia świadomości, tj. gramatyka pojęcia *świadomość*. W powszedniości, mającej być punktem wyjścia wykładni egzystencjalnej i projektów badawczych, „muszę [o świadomości – M. B.] mówić językiem życia codziennego [będącego częścią doświadczenia faktycznego życia – M. B.]. Czy może do tego, co chcemy powiedzieć, język ten jest zbyt gruby, zbyt materialny? *Ale jak zatem tworzy się inny?* – I jakież to dziwne, że potrafimy wobec tego w ogóle czegokolwiek z naszym dokonać”¹². Język pojmowany jako modus, w którym się „zrazu i zwykle” znajdujemy, nie zawiera żadnej prymitywnej teorii (np. „psychologii ludowej”), którą mogłaby zastąpić teoria naukowa, jak postulują eliminatywiści. Zawiera on pojęcia, których zadaniem jest nie tradycyjnie rozumiane¹³ orzekanie prawdy lub fałszu, lecz zwracanie uwagi współjестestwa na określoną wykładnię, czyli stosowalność określonych powiązań do pewnego bytu wewnątrzświatowego. Takie pojęcia (tj. taka wykładnia) muszą być zakładane przez teorie empiryczne i definiować tematyzowane w ich ramach problemy badawcze.

Dlaczego Heidegger w swej fenomenologii powszedniości nie korzysta z pojęć, których użyciem (czyli znaczeniem) rządzi gramatyka języka codziennego? Dlaczego jest zmuszony wprowadzać pojęcia nowe lub zmieniać reguły gramatyki dla pojęć, które w powszedniej egzystencji dobrze znamy?

Odpowiedź na tak postawione pytanie jest następująca: charakterystyka modus powszedniości z perspektywy pytania o sens bycia Dasein cechuje się

¹¹ D. Chalmers, *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” vol. 2, 3/1995.

¹² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 120.

¹³ Prawda jest tradycyjnie interpretowana jako korespondencja pomiędzy treścią propozycjonalną stanów mentalnych lub zdań języka a stanami rzeczy w świecie. Zakłada się wówczas, że prawda jest relacją obecną pomiędzy dwoma obecnymi rodzajami bytów: reprezentacjami i faktami. Jeśli jednak do powszedniego obchodu w-świecie nie jest jestestwu „potrzebna” treść intencjonalna jego stanów mentalnych, pytanie brzmi: jak jego działania i wypowiedzi mogą odnosić się do określonych aspektów określonych narzędzi i jakie są dla tego ukierunkowania – tego „do czego” troski – warunki spełniania? Heidegger krytykuje tradycyjną wykładnię na trzech poziomach: po pierwsze, język nie jest zbiorem dźwięków, którym nadaje się dopiero znaczenie; po drugie, warunki prawdziwościowe wypowiedzi znaczących zrelatywizowane są do praktyk tła; po trzecie, samo odnoszenie się wypowiedzi do... jest formą społecznej praktyki. W konsekwencji wypowiedź w wykładni powszedniości jest rodzajem narzędzia dobrze dostosowanym do wskazywania innego narzędzia, orzekania o nim aspektów i komunikowaniu ich współjестestwom, a prawda może rzeczywiście być zgodą pomiędzy wypowiedzią a obecnym stanem rzeczy (np. wybitą szybą), choć ani sama wypowiedź, ani relacja pomiędzy nią a stanem rzeczy nie charakteryzują się obecnymi sposobami bycia.

pewną ambiwalencją. Z jednej strony, jego wyróżnikiem jest egzystencjał upadania, z drugiej – powszedniość okazała się niezwykle przydatnym kryterium oceny tradycyjnych tez filozoficznych i programów badawczych.

Jednak tym, co w powszedniości może służyć za probierz projektów tematykacyjnych – dzięki któremu można osądzić, czy empirią jest dla nich doświadczenie faktycznego życia – jest otwartość bycia [75] w modus powszedniości, czyli rezultaty jego fenomenologicznej wykładni, a nie jakiegokolwiek przekonanie bądź stanowisko, które dla powszedniości może być właściwe. Innymi słowy, powszedniość – opisana w kategoriach Umsicht/Umgang (Heidegger) lub w warstwie językowej (Wittgenstein) – stanowi ten „sposób” naszej egzystencji w-świecie, od którego trzeba rozpocząć np. udzielanie odpowiedzi na pytanie: „Co to znaczy być świadomym?” Przywołanie argumentu z gramatyki języka codziennego Wittgensteina miało służyć wyeliminowaniu tych stanowisk, które charakteryzują bycie świadomości tak, jakby było ono kolejnym rodzajem bytu. Z uwagi na osadzenie języka w strukturach egzystencjalnych jestestwa uzyskanie przeglądu pojęć codzienności pozwoliło wyeksplikować podstawowe intuicje egzystencyjności, niezwykle bliskie i analityce Heideggera, i projektom Turveya, Carello, Thelen czy Rosch. Powstał w ten sposób spójny obraz różnych aspektów tego, co charakteryzując człowieka w kategoriach bycia, nazwałem odpowiednio: empirią filozoficzną, empirią naukową, doświadczeniem faktycznego życia, egzystencyjnym czy wreszcie przedontologicznym rozumieniem bycia. Obraz ten wymagał jednak wykładni, czyli osadzenia w strukturze egzystencjałów jestestwa, która unaoczniała, że powszedniość jest tylko jedną z możliwych ich modyfikacji. Ponieważ pytanie o bycie nie było podejmowane wcześniej, Heidegger nie mógł skorzystać ani z tych środków językowych, które oferowała mu powszedniość (a które „skatalogował” Wittgenstein), ani z tych, które stanowiły dotychczasowy dorobek filozofii i nauki.

Omawiając projekty badawcze tematykujące empirię powszedniości¹⁴, zasugerowałem, że wraz z metafizyką bycia-w-świecie współtworzą one zręby nowego paradygmatu nauk kognitywnych – paradygmatu egzystencjalnego. Dostarcza on zupełnie odmiennego niż kognitywizm metafizycznego obrazu człowieka, generuje także odmiennie modele eksperymentalne. Można w jego ramach zadowalająco rozstrzygnąć rozmaite problemy teoretyczne i konceptualne nauk kognitywnych, przede wszystkim problem świadomości. Zyskał on ostatnio należny mu status m.in. dzięki pracom Davida Milnera i Melvyn Goodale nad świadomością wzrokową oraz Davida Chalmersa nad świadomością fenomenalną.

¹⁴ Por. rozdział IV niniejszej książki.

2. Świadomość wzrokowa

2.1. Widzenie jako percepcja przestrzenna i przedmiotowa

Proces widzenia u ludzi jest utożsamiany przez kognitywistów z percepcją wzrokową, czyli tworzeniem na bazie modalności wzrokowej systemu reprezentacji mentalnych umożliwiających realizację wyższych funkcji poznawczych (np. myślenia) i różnych form działania¹⁵. Nauki kognitywne zajmujące się tak rozumianym widzeniem próbują wyjaśnić – w terminach fizjologicznych i obliczeniowych – przejście od etapu przestrzenno-czasowego rozkładu bodźców na siatkówce (etapu senseptu) do etapu zindywidualizowanych przedmiotów i zdarzeń składających się na percepcyjne doświadczanie otoczenia (etapu perceptu).

Utożsamienie widzenia z percepcją, a więc prawie wyłącznie z funkcjami „urządzeń wejścia” przetwarzania wzrokowego, ukształtowało metodologię badań widzenia i systemu wzrokowego w prawie wszystkich laboratoriach XX wieku. Badacze widzenia nie próbowali korelować określonego wzrokowego wejścia z określonym motorycznym wyjściem układu. Zamiast tego eksperymetatorzy opracowali wiele zadań wzrokowej dyskryminacji bodźców, a teoretycy (np. J. Fodor) określili warunki semantycznej spójności treści wzrokowej, przekształcanej w procesie o funkcjonalnie zdefiniowanych etapach sensepcji, percepcji i kategoryzacji.

Ponieważ w zadaniach dyskryminacji bodźców zainteresowanie badaczy koncentruje się na rodzajach perceptów wytwarzanych pod wpływem określonych bodźców przez badany podmiot, rodzaj odpowiedzi udzielanej przez podmiot jest najczęściej sprawą konwencji. W przypadku ludzi może to być wypowiedź słowna, naciśnięcie odpowiedniego przycisku klawiatury, ruch oczu lub rotacja dźwigni. W tych eksperymentach rozstrzygająca jest decyzja podmiotu, a nie charakter udzielanej przez niego odpowiedzi. Decyzja ta, zrelatywizowana do zmiennych parametrów bodźca i schematu warunkowania, pozwala uzyskać wiele cennych informacji o przebiegu tworzenia reprezentacji

¹⁵ Nie jest to powszechny, nawet w obrębie podejścia standardowego, sposób definiowania percepcji. Jak zauważają Milner i Goodale, najczęściej „termin »percepcja« odnosi się do jakiegokolwiek przetwarzania informacji sensorycznego wejścia” (A. D. Milner, M. A. Goodale, *Mózg wzrokowy w działaniu*, tłum. G. Króliczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008. s. 21), a tylko czasami do „rozpoznawania przedmiotów i zdarzeń pozostających względem siebie w relacjach czasowych i przestrzennych” (ibidem, s. 12). W tym drugim znaczeniu (przyjętym w tej części książki) „percepcja stanowi podstawę poznawczych zachowań organizmu, umożliwiając funkcjonowanie pamięci trwałej i tworzenie modeli otoczenia organizmu” (ibidem). Znaczenie to jest węższe od pierwszego i wyklucza ze zbioru desygnatów „percepcji” takie „odruchowe” zjawiska, jak „przetwarzanie danych sensorycznych kontrolujących otwarcie źrenicy”, a przede wszystkim „bardziej złożone procesy chwilowej kontroli wielu eksperckich działań, takich jak chodzenie czy chwywanie narzędzia” (ibidem).

wzrokowych w mózgach normalnych i uszkodzonych. Ponieważ prawie wszystkie (z wyjątkiem nielicznych, typowo odruchowych) formy działania w modalności wzrokowej są generowane na podstawie wewnętrznych reprezentacji dostarczanych przez układ wzrokowy, nie ma większego znaczenia przyglądanie się motorycznej aktywności badanego podmiotu. Nie zauważa się wówczas, że różne formy motoryki mogą mieć preferencyjny dostęp do różnych form widzenia. Jeśli nawet analizuje się modularność motoryki układu, to zakłada się, że jest ona w znacznym stopniu niezależna od modularności systemu percepcyjnego i badana przez psychologię zdolności motorycznych.

Najbardziej znaczącym rezultatem eksperymentów z wzrokową dyskryminacją bodźców było ustalenie istnienia dwóch niezależnych dróg korowego przetwarzania informacji wzrokowej. Leslie G. Ungerleider i Mortimer Mishkin zaprojektowali wiele zadań dyskryminacji wzrokowej dla małp z różnego typu uszkodzeniami mózgu. Okazało się, że małpy z uszkodzeniami niższej kory skroniowej mają poważne problemy z rozpoznawaniem przedmiotów, a te z uszkodzeniami tylnej kory ciemieniowej mają zaburzenia widzenia przestrzennego. Na tej podstawie w 1982 roku badacze wysunęli hipotezę o istnieniu dwóch korowych systemów wzrokowych: jednym – wyspecjalizowanym w widzeniu przedmiotowym, drugim – w przestrzennym¹⁶. Rozróżnienie funkcjonalne między tymi systemami opierało się na atrybutach bodźców, czyli pozostawało w obrębie paradygmatu utożsamiającego widzenie z percepcją wzrokową.

Hipoteza Ungerleidera-Mishkina znalazła potwierdzenie w licznych obserwacjach i eksperymentach neurobiologicznych. Badania przeprowadzone w latach 80. XX wieku sugerowały, że oba szlaki przetwarzania informacji wzrokowej pozostają we względnej separacji na całej swej długości, tj. począwszy od komórek siatkówki, a skończywszy na obszarach znajdujących się poza pierwotną korą wzrokową.

1. U prymatów i człowieka istnieją dwa podstawowe typy komórek zwojowych siatkówki: P_A i P_B ¹⁷. Komórki P_A mają duże ciała komórkowe, rozgałęzione dendryty, szybko przewodzące aksony, duże pola receptywne reagujące przejściowo na obecność bodźca, połączenia ze wszystkimi trzema typami stożków fotoreceptorowych, co nadaje im własność spektralną „szerokiego pasma”. Komórki P_B mają średnie i małe ciała komórkowe, krótkie dendryty, wolno przewodzące aksony, małe pola receptywne reagujące w sposób ciągły na obecność bodźca, połączenia z jednym lub dwoma typami stożków, dzięki czemu tworzą kanał „opozycji barwnej”.

¹⁶ L. G. Ungerleider, M. Mishkin, *Two cortical visual systems*, w: D. I. Ingle, M. A. Goodale, R. J. Mansfield (red.), *Analysis of visual behavior*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1982.

¹⁷ P. H. Schiller, N. K. Logothetis, *The color-opponent and broad-band channels of the primate visual system*, „Trends in Neurosciences” 13/1990.

2. Anatomiczne rozróżnienie między tymi dwoma rodzajami kanałów wychodzących z siatkówki jest utrzymane na poziomie ciała kolankowatego bocznego. Komórki P_A projektują do dwóch warstw wielkokomórkowych, a komórki P_B – do czterech warstw drobnokomórkowych ciała kolankowatego bocznego. Szlak wielkokomórkowy nie wykazuje wrażliwości na barwę, względnie szybko przewodzi impulsy, cechuje się wysoką wrażliwością na kontrast i niską rozdzielczością przestrzenną. Szlak drobnokomórkowy z kolei jest wrażliwy na barwę, względnie wolno przewodzi impulsy, wykazuje niską wrażliwość na kontrast i doskonałą rozdzielczość przestrzenną¹⁸.

3. Na obszarze pierwotnej kory wzrokowej (V1) szlak wielkokomórkowy kończy się w warstwie 4B, a szlak drobnokomórkowy – w warstwach 2 i 3. Dwie ostatnie warstwy wybarwiane na obecność oksydazy cytochromowej ukazują cytologiczną strukturę „plamek” (*blabs*) i „obszarów międzypłamkowych” o niskiej zawartości enzymu. W V1 istnieją zatem trzy szlaki: pierwszy – kończący się w warstwie 4B i wrażliwy na kierunek ruchu bodźca; drugi – kończący się w obszarach międzypłamkowych, o względnie niskiej wrażliwości na barwę (choć wyższej niż 4B), wrażliwości na orientację bodźca i dobrej ostrości widzenia; trzeci – kończący się w płamkach, wrażliwy na barwę, niewrażliwy na ruch, cechujący się słabą ostrością widzenia¹⁹.

4. M. Livingstone i D. Hubel w 1988 roku dostarczyli dodatkowych świadectw potwierdzających ich własną hipotezę, że szlaki wielko- i drobnokomórkowy pozostają odseparowane także poza V1. Obszar 4B pierwotnej kory wzrokowej projektuje pośrednio do sąsiadującego z V1 obszaru V2 (do tego jego fragmentu, który po wybarwieniu jest szeregiem grubych, ciemnych pasków) odpowiedzialnego za percepcję ruchu i orientacji bodźca bądź bezpośrednio do obszaru V5 – środkowego obszaru skroniowego odpowiedzialnego za przetwarzanie informacji o ruchu bodźca. Obszar plamek V1 projektuje w stronę szeregu ciemnych, wąskich pasków V2, odpowiedzialnych w tym obszarze za percepcję barwy, a stąd do głównego obszaru odpowiedzialnego za widzenie chromatyczne – V4²⁰. Obszar międzypłamkowy V1 projektuje w stronę szeregu jasnych pasków V2, odpowiedzialnych za percepcję kształtów, a stąd przede wszystkim do V4.

Badania neurobiologiczne wskazują zatem, zdaniem Livingstone’a i Hubela, na istnienie dwóch kanałów przetwarzania informacji wzrokowej:

¹⁸ M. Livingstone, D. Hubel, *Segregation of form, color, movement and depth: anatomy, physiology and perception*, „Science” 240/1988.

¹⁹ E. A. De Yoe, D. C. Van Essen, *Concurrent processing streams in monkey visual cortex*, „Trends in Neurosciences” 11/1988.

²⁰ S. M. Zeki, S. Shipp, *Modular connections between areas V2 and V4 of macaque monkey visual cortex*, „European Journal of Neuroscience” 1/1989.

{1} P_A – warstwy wielkokomórkowe – V1 (4B) – V2 (grube, ciemne paski) – V5,

{2} P_B – warstwy drobnokomórkowe – V1 (2 i 3) – V2 (wąskie, ciemne i jasne paski) – V4.

Ponieważ kanał wielkokomórkowy kończy się w tylnej korze ciemieniowej, a kanał drobnokomórkowy w niższej korze skroniowej, Livingstone i Hubel zasugerowali, że ten pierwszy odpowiada projekcji grzbietowej, a drugi – projekcji brzusznej, wychodzącym z pierwotnej kory wzrokowej i opisanym w hipotezie Ungerleidera-Mishkina. Obie hipotezy utożsamiają widzenie z percepcją wzrokową i dlatego na ich gruncie „podział pracy” pomiędzy obydwojma systemami jest prostą parcelacją obliczeniowej analizy senseptu. Kanał wielkokomórkowy identyfikowałby zatem atrybut „gdzie” bodźca wzrokowego, czyli jego lokalizację. Kanał drobnokomórkowy obliczałby inne wzrokowe atrybuty, takie jak: wymiar, kształt, orientację w przestrzeni i barwę, czyli atrybuty „co” bodźca wzrokowego. Funkcjonalne rozróżnienie obu systemów uwzględnia jedynie różną przetwarzaną informację wejścia: jeden system wyspecjalizował się w widzeniu „przestrzennym” (obszar V5 odgrywa rozstrzygającą rolę w lokalizacji przedmiotów w polu widzenia), drugi – w widzeniu „przedmiotowym” (obszar V4 jest wyspecjalizowany w identyfikacji przedmiotów). Produkty tego wieloetapowego przetwarzania informacji mają swój ostateczny udział, zdaniem wszystkich czterech badaczy, w generowaniu pojedynczej, złożonej reprezentacji świata widzialnego, będącej podstawą zależnego od wzroku działania i myślenia.

2.2. Widzenie jako percepcja i kontrola działania

Choć aktualnie prowadzone badania nie kwestionują zasadniczego rozróżnienia dwóch systemów wzrokowych zaproponowanego przez Ungerleidera i Myshkina, można wątpić – zdaniem A. Davida Milnera i Melvyn A. Goodale²¹ – czy wyszczególnione przez badaczy szlaki grzbietowy (czyli ciemieniowy) i brzuszny (czyli skroniowy) mogą być uznane za proste funkcjonalne przedłużenia kanałów wielko- i drobnokomórkowego.

Hipotezę Ungerleidera-Myshkina w interpretacji Livingstone’a i Hubela można kwestionować, zdaniem Milnera i Goodale, z trzech zasadniczych powodów:

1. Przeprowadzone w ostatnich latach dokładne badania psychofizyczne, elektrofizjologiczne, anatomiczne wskazują, że szlaki brzuszny i grzbietowy, będące przedłużeniem pierwotnej kory wzrokowej, otrzymują projekcje zarówno z kanału drobnokomórkowego, jak i wielkokomórkowego, choć większość wejść do części grzbietowej pochodzi z kanału wielkokomórkowego. Nie ma zatem

²¹ A. D. Milner, M. A. Goodale, *Mózg wzrokowy...*

jednoznacznego przyporządkowania kanałów wejścia do szlaków korowych systemu wzrokowego²².

2. Pełna charakterystyka wejścia kory wzrokowej musi uwzględnić połączenia neuronalne, które omijają ciało kolankowate boczne. Najważniejszym źródłem informacji wzrokowej docierającej do kory z pominięciem ciała kolankowatego bocznego jest poduszka wzgórza wzrokowego, mająca poprzez wzgórek górny blaszki czworaczej (*superior colliculus*) połączenie z siatkówką oka.

Badania anatomiczne i elektrofizjologiczne²³ wykazały, że korowy szlak grzbietowy jest połączony z kanałem neuronalnym pomiędzy *superior colliculus* a wzgórzem wzrokowym, związanym z kontrolą wzrokowo-motoryczną. Szlak brzuszny natomiast otrzymuje sygnały od równoległego odcinka pomiędzy *superior colliculus* a wzgórzem wzrokowym bezpośrednio połączonego z komórkami siatkówki.

Uszkodzenie pierwotnej kory wzrokowej (V1) całkowicie wyeliminowało wzrokową aktywność komórek szlaku brzuszego, podczas gdy większość komórek obszaru V5, do którego docelowo docierają sygnały z szlaku grzbietowego, otrzymywało informacje o ruchu bodźca z *superior colliculus*. Uszkodzenie tej struktury nie miało widocznego wpływu na aktywność komórek szlaku brzuszego.

Na podstawie tych świadectw można przypuszczać, jak twierdzą Milner i Goodale, że przetwarzanie informacji wzrokowej w szlaku brzuszym zależy prawie wyłącznie od wejścia z ciała kolankowatego bocznego i pierwotnej kory wzrokowej, podczas gdy szlak grzbietowy znajduje się również pod wpływem informacji docierającej z *superior colliculus*. Nie wiadomo dotąd, jaką rolę odgrywają liczne aksonalne projekcje komórek wzgórza wzrokowego do szlaku brzuszego.

3. Widzenie nie jest jedynie, a nawet nie przede wszystkim, percepcją. Analizując jego funkcje z perspektywy ewolucyjnej, po raz pierwszy przyjętej przez Gibsona²⁴, Milner i Goodale doszli do wniosku, że zasadniczą funkcją widzenia jest umożliwienie ssakom działania, takiego jak łapanie zdobyczy czy omijanie przeszkód terenu. Czynności te, niezbędne dla przeżycia wyższych zwierząt, mogą być realizowane jedynie dlatego, że znajdują się pod kontrolą systemu wzrokowego zbierającego informacje o kształcie, wymiarach, położeniu i ruchu przedmiotów z otoczenia wzrokowego organizmu (*visual array*),

²² T. A. Nealey, J. H. Maunsell, *Magnocellular and parvocellular contributions to the responses of neurons in macaque striate cortex*, „The Journal of Neuroscience” 14/1994.

²³ J. D. Schmahmann, D. Pandya, *Anatomical investigations of projections from thalamus to posterior parietal cortex in the rhesus monkey: a WGA-HRP and fluorescent tracer study*, „The Journal of Comparative Neurology” 295/1990; C. G. Gross, *Representation of visual stimuli in inferior temporal cortex*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London” 1992, B335.

²⁴ J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston 1966.

czyli monitorującego zmiany tego otoczenia wywołane działaniami organizmu we własnym naturalnym środowisku.

Funkcji widzenia związanej z formami działania organizmu w świecie towarzyszy funkcja reprezentowania świata w systemie nerwowym organizmu, czyli percepcja wzrokowa. Pozwala ona na nabycie przez organizm wiedzy o bardziej trwałych cechach percypowanych przedmiotów, ich własnościach, obecnych w każdej możliwej sytuacji percepcyjnej i dostępnych dla każdego normalnego obserwatora. Funkcja ta jest prawdopodobnie ewolucyjnie późniejszym nabytkiem niż widzenie *aspektów* przedmiotów w działaniu i wymaga innego mechanizmu kodującego informację wzrokową.

Lokalizacja, uchwycenie i manipulowanie przedmiotami z otoczenia, a więc kontrolowane wzrokiem formy działania, wymagają, by położenie i ruch tych przedmiotów zostały określone we współrzędnych egocentrycznych, kodowanych z uwagi na obserwatora. Charakterystyczną cechą identyfikacji przedmiotów w terminach współrzędnych działania obserwatora jest konieczność obliczania ich dla wszystkich poszczególnych momentów czasowych działania. Interwał czasu, dla którego utrzymuje się dana konfiguracja współrzędnych egocentrycznych, jest bardzo krótki, co zdaniem Milnera i Goodale oznacza, że system wzrokowo-motoryczny ma bardzo krótką „pamięć”.

Kodowanie wzrokowe odbywające się na potrzeby percepcji musi uchwycić identyczność przedmiotu dla różnych możliwych punktów jego widzenia. Układ wzrokowy dokonuje tego prawdopodobnie²⁵ przez konstrukcję sieci wielokrotnych perspektyw, pozwalającej oszacować identyczność percypowanego przedmiotu drogą przekształceń lub interpolacji konkretnej perspektywy względem całej sieci. Percepcyjne rozpoznawanie przedmiotów wymaga zatem konstruowania przez system wzrokowy przedmiotocentrycznych reprezentacji, względnie trwałych (czyli o długim stałym interwale czasu) i niezależnych od zmiennych danych sensorycznych. Pozwoliłyby one rozpoznawać przedmiot lub miejsce widziane z nowej perspektywy położenia i oświetlenia.

Warunki, jakie musi zatem spełniać system kodowania wzrokowej kontroli działania, są całkiem odmienne od tych nałożonych na system realizujący percepcję wzrokową. Te fundamentalne różnice, wymuszone różnymi wymaganiami modułów wyjścia wobec przekształcanej przez organizm informacji wzrokowej, doprowadziły do ewolucyjnego powstania odrębnych szlaków wzrokowych w korze mózgowej naczelnych²⁶. Według hipotezy Milnera i Goodale, w mózgu istnieją dwa systemy wzrokowe: jeden – ciemieniowy (grzbietowy), warunkujący działania podmiotu oparte na modalności wzrokowej, drugi – skroniowy (brzuszny), umożliwiający percepcję i oparte na niej

²⁵ H. Bulthoff, S. Edelman, *Psychophysical support for a two-dimensional view interpolation theory of object recognition*, „Proceedings of the National Academy of Science” 89/1992.

²⁶ A. D. Milner, M. A. Goodale, *Mózg wzrokowy...*

wyższe funkcje poznawcze. Funkcjonalne rozróżnienie obydwu systemów nie opiera się na cechach otoczenia wzrokowego (*visual array*) obserwatora, takich jak „gdzie” i „co” przedmiotów percepcji, lecz na rodzajach urządzeń wyjścia, które są kontrolowane przez modalność wzrokową.

Świadectwa neurofizjologiczne i neurobehawioralne pozwalają uważać za mało prawdopodobne, by obydwa szlaki wzrokowe, których istnienie po raz pierwszy postulowała hipoteza Ungerleidera-Mishkina, wyewoluowały w celu przetwarzania różnych aspektów bodźca wzrokowego (np. „gdzie” i „co”). Milner i Goodale są przekonani, że anatomiczna separacja obu systemów odzwierciedla różnicę pomiędzy dwiema podstawowymi funkcjami widzenia: percepcyjną reprezentacją świata w układzie nerwowym i kontrolą przez ten układ motoryki obserwatora. Każdy z tych systemów wzrokowych istnieje po to, by przetworzyć wzrokową informację wejścia dla różnych celów. Dokonują tego za pomocą odmiennych mechanizmów kontrolnych, co dla precyzji realizacji wymaga istnienia separacji anatomicznej.

Bardzo wiele ustaleń z zakresu neuropsychologii człowieka potwierdza tę hipotezę. Do najważniejszych należą przypadki ślepowidzenia (*blindsight*) optycznej ataksji (zespołu Balinta) i wzrokowej agnozji kształtów.

2.2.1. Ślepowidzenie [*blindsight*]

Pacjenci z poważnymi uszkodzeniami pierwotnej kory wzrokowej (V1) bywają określani jako „korowo ślepi”, ponieważ nie reagują werbalnie (tzn. nie są zdolni odpowiedzieć na pytanie: „Czy widzi Pan/Pani światło?”) na bodźce wzrokowe w określonej części własnego pola wzrokowego (przeciwległej do miejsca uszkodzenia V1). Mimo to średnica źrenicy tych pacjentów odruchowo reaguje na zmiany całkowitego poziomu oświetlenia pola wzrokowego, co nie byłoby możliwe w przypadku „rzeczywistej” ślepoty, pojawiającej się np. na skutek uszkodzenia nerwu wzrokowego.

Terminem *blindsight* po raz pierwszy posłużył się Lawrence Weiskrantz w 1974 roku²⁷, chcąc oznaczyć wszystkie „nieuświadomiane” zdolności wzrokowe, które istnieją w korowo ślepych obszarach mózgu. Szczegółowe badania tego fenomenu wykazały, że źrenica pacjentów cierpiących na ślepowidzenie jest wrażliwa nie tylko na intensywność światła, ale również na zmiany ruchu bodźca, częstotliwość jego pojawiania się w polu wzrokowym i być może także na barwę²⁸. Pacjent cierpiący na ślepowidzenie, zdaniem Weiskrantza, jest pozbawiony świadomości wzrokowej, co nie przeszkadza mu jednak w miarę precyzyjnie poruszać oczami i rękoma w kierunku bodźca wzrokowego, którego nie „widzi”.

²⁷ M. Sanders, E. Warrington, I. Marshall, L. Weiskrantz, „*Blindsight*”: *vision in afield defect*, „*Lancet*” 20/1974.

²⁸ L. Weiskrantz, *Outlooks for blindsight: explicit methodologies for implicit processes*, „*Proceedings of the Royal Society of London*” 1990, B239

Paradoksalność wyjaśnienia Weiskrantza (pacjent reaguje w modalności wzrokowej na bodziec, którego nie widzi) i stworzonego przez niego terminu *blindsight* wynika z tego – twierdzą Milner i Goodale – że utożsamia on widzenie („sight”) ze świadomością wzrokową. Jeśli jednak przyjmie się jako przestankę wyjaśnienia hipotezę o istnieniu dwóch systemów wzrokowych, paradoks ślepowidzenia znika. Hipoteza ta przewiduje bowiem, że pacjenci – nawet z bardzo rozległymi uszkodzeniami pierwotnej kory wzrokowej (V1) – nie powinni być całkowicie pozbawieni informacji wzrokowego wejścia. Ich zachowanie powinno być kontrolowane informacją przetwarzaną przez nieuszkodzone struktury podkorowe (wzgórze wzrokowe i *superior colliculus*) i korowe (szlak grzbietowy). Pacjenci cierpiący na ślepowidzenie powinni mieć natomiast niefunkcyjny system kodowania informacji wzrokowej w obrębie szlaku brzuszego, ponieważ otrzymuje on informację wejścia prawie wyłącznie z pierwotnej kory wzrokowej (V1). Tym samym należy oczekiwać u nich upośledzenia funkcji werbalizacji doznań wzrokowych.

Termin *blindsight* – według Milnera i Goodale – jest niezbyt szczęśliwą nazwą zespołu ślepowidzenia, ponieważ może sugerować, że rezydujące funkcje obszaru kory objętego ślepotą (wrażliwość na intensywność światła w polu wzrokowym czy ruch bodźca) są rodzajem „nieświadomej percepcji”, a nie zbiorem motorycznych zdolności i strategii znajdujących się pod kontrolą wzrokową. „Nieświadoma percepcja” może być sensowną nazwą anomalii widzenia, zapośredniczonych jednak przez system brzuszny i ujawniających się w przypadkach patologii mechanizmów skupiania uwagi.

2.2.2. Optyczna ataksja

Optyczna ataksja, zwana również zespołem Balinta, jest neuropsychologiczną anomalią pojawiającą się w przypadkach uszkodzenia kory ciemieniowej mózgu. Jej objawy polegają przede wszystkim na niezdolności obserwatora do osiągnięcia ręką określonego celu wzrokowego²⁹.

Tradycyjnie, a więc w zgodzie z hipotezą Ungerleidera-Mishkina, optyczną ataksję określano jako „zaburzenie percepcji przestrzeni”, wynikające z uszkodzenia korowego szlaku grzbietowego. To on miał być odpowiedzialny za przetwarzanie aspektu „gdzie” obrazu siatkówkowego. Milner i Goodale odrzucili tę hipotezę, twierdząc, że różne rodzaje struktur wyjścia (związanych np. z długotrwałą pamięcią wzrokową lub działaniem kontrolowanym modalnością wzrokową) będą wymagać różnych przekształceń przestrzennej informacji docierającej do obserwatora za pośrednictwem wzroku. Część z nich przebiega w obrębie systemu brzuszego i służy celom percepcji, pozostała część jest zlo-

²⁹ M.-T. Perenin, A. Vighetto, *Optic ataxia: a specific disruption in visuomotor mechanisms. I different aspects of the deficit in reaching for objects*, „Brain” 111/1988.

kalizowana w obszarze systemu grzbietowego i pośredniczy w kontroli działań obserwatora. Ponadto w tym ostatnim przypadku, z racji tego, że działania, takie jak uchwytywanie, są skierowane na konkretne przedmioty, a nie geometryczne punkty przestrzeni kartezjańskiej, transformacje przekształcają również informacje o wymiarach, kształcie i orientacji przestrzennej przedmiotów. Systemy neuronalne przeprowadzające obliczenia charakterystyki przedmiotów są także częściowo zlokalizowane w szlaku grzbietowym, wskazując tym samym na fałszywość głównej tezy poglądu Ungerleidera-Mishkina o funkcjonalnym podziale systemu wzrokowego na widzenie przestrzenne w części grzbietowej kory i widzenie przedmiotowe w części brzusznej.

Według hipotezy Milnera-Goodale optyczna ataksja jest zatem wynikiem utraty przez mózg obserwatora egocentrycznego systemu kodowania informacji wzrokowej, na skutek częściowego lub całkowitego uszkodzenia korowego szlaku grzbietowego. Dokładniej można byłoby powiedzieć o utracie systemów kodowania, jako że w wielu przypadkach optycznej ataksji pacjenci precyzyjnie kierują wzrok ku celom, których nie mogą osiągnąć. Potwierdza to sugestię autorów tej hipotezy o istnieniu wielokrotnych systemów kodowania przestrzennego zlokalizowanych w obrębie szlaku grzbietowego i kontrolujących różne systemy efektorowe (np. motorykę ręki i gałki ocznej).

2.2.3. Wzrokowa agnozja kształtów

Uszkodzenie obszaru skroniowego kory mózgowej może prowadzić do zespołu anomalii wzrokowego rozpoznawania przedmiotów, noszącego nazwę agnozji wzrokowej. Pacjenci cierpiący na to schorzenie nie mają uszkodzonej pierwotnej kory wzrokowej (V1), a zatem jego objawy nie mogą być przypisane ślepowidzeniu, powodującemu niezdolność „widzenia” przedmiotów. Mimo że agnostycy wzrokowi mają problemy z rozpoznawaniem przedmiotów, na zbliżonym do normalnego poziomie świadomie dostrzegają ich obecność.

Najostrzejszą formą wzrokowej agnozji, w rezultacie której pacjenci nie tylko nie są zdolni rozpoznawać przedmioty w sensie nazywania ich, ale nawet nie tworzą spójnych perceptów tych przedmiotów, jest wzrokowa agnozja kształtów³⁰. Jak nazwa wskazuje, objawia się ona niezdolnością rozróżniania i identyfikowania kształtów. W serii licznych testów percepcyjnych, którym Milner i Goodale poddali 34-letnią kobietę cierpiącą na wzrokową agnozę kształtów w wyniku zatrucia tlenkiem węgla, okazało się, że ma ona doznania wzrokowe, ale ograniczone tylko do niektórych aspektów bodźców i nie obejmujące kształtu przedmiotu ani jego przestrzennej orientacji. Rozpoznawała ona jedynie barwę, ruch i stereoskopową głębię przedmiotów.

Pacjentka badana przez Milnera i Goodale potrafiła jednak pomyślnie realizować zadania motoryczne kontrolowane wzrokiem, wykorzystując te wszystkie

³⁰ A. Milner i in., *Perception and action in „visual form agnosia”*, „Brain” 114/1991.

aspekty widzenia (tj. widzenie kształtu i orientacji), co do których brakowało jej świadomości wzrokowej. Kiedy np. została poproszona o włożenie trzymanej w ręce deseczki w wąską szczelinę o zmiennej orientacji przestrzennej, wykonywała to dokładnie i bez wahania. Zapis wideo wykazał, że pacjentka obracała prawidłowo dłoń już na samym początku wykonywanej czynności, a nie dopiero w pobliżu celu. Mimo tej pozostającej w normie kontroli działania badana kobieta nie potrafiła określić werbalnie orientacji szczeliny ani odtworzyć jej położenia.

Kolejne eksperymenty uzupełniły obraz anomalii, ustalając, że wzrokowy agnostyk kształtów kontroluje – wykorzystując informację wzrokową, której nie jest świadom – tylko te działania, które są skierowane bezpośrednio na bodziec wzrokowy. Nie może wykorzystać tej samej wzrokowej informacji do kontroli identycznego, lecz przełożonego w czasie działania. Już po dwóch sekundach od ekspozycji na bodziec wzrokowy pacjentka, która w tym czasie miała zamknięte oczy, nie potrafiła prawidłowo uchwycić przedmiotu. Przypuszczenie o uszkodzeniu pamięci krótkotrwałej zostało wyeliminowane w toku niezależnych testów. Według Milnera i Goodale fenomen ten można wyjaśnić tym, że odpowiedź opóźniona w czasie nie jest, nawet dla normalnie funkcjonujących ludzi, „naturalnym” przypadkiem działania. Jest ono bowiem zależne od biologicznego (*hard wired*) systemu kontroli wzrokowej przetwarzającego informację w trybie bardzo krótkiego stałego interwału czasowego, pozwalającego błyskawicznie reagować na chwilowe zmiany otoczenia wzrokowego. Działanie w systemie opóźnienia czasowego generowane jest „sztucznym”, czyli opartym na systemie reprezentacji mentalnych, wyobrażaniu sobie przedmiotu, a następnie symulowaniu jego uchwycenia. Jego warunkiem jest widzenie w trybie percepcji (wzrokowe uświadomienie sobie obecności przedmiotu), niedostępne – w rezultacie uszkodzenia szlaku brzuszego – dla pacjentów ze wzrokową agnozą kształtów.

2.3. Świadomość wzrokowa a wzrokowe sterowanie motoryką

Prezentowane badania neuropsychologiczne wskazują, że w korze mózgowej istnieje silne rozgraniczenie wzrokowych szlaków percepcji (obszar skroniowy) i kontroli działania (obszar ciemieniowy). Informacja wzrokowa kontrolująca motoryczne działania człowieka skierowane na otaczające go przedmioty nie zawsze pokrywa się z treściami jego świadomości wzrokowej o tych przedmiotach. Łatwo to prześledzić w przypadkach anomalii widzenia, choć jest to reguła obowiązująca wszystkich przedstawicieli naszego gatunku.

Istnieje kilka modeli eksperymentalnych pozwalających prześledzić u normalnych podmiotów rozdzielenie funkcji wzrokowego reprezentowania świata i działania w nim. Jeden z nich został stworzony w wyniku badań modulacji sakkadowych ruchów gałki ocznej na nieprzewidywalny ruch bodźca wzrokowego.

W rezultacie nieoczekiwanego pojawienia się bodźca w peryferyjnej części pola wzrokowego człowiek przemieszcza swoje ciało (tj. przede wszystkim oczy, głowę i kończyny górne) w taki sposób, by obraz widzianego przedmiotu był zlokalizowany w obrębie plamki żółtej (*macula lutea*), stanowiącej obszar siatkówki o najwyższej rozdzielczości. Mimo że informacja wzrokowa dociera do mięśni gałki ocznej i pasa barkowego w tym samym czasie, ruchy sakkadowe oczu skierowane na cel są zakończone dużo wcześniej niż ruch kończyny, ponieważ gałka oczna jest znacznie mniej podatna na siły bezwładności i grawitacyjne działające na muskulaturę całego ciała.

Pierwszy, największy ruch sakkadowy w stronę celu jest zakończony, zanim ręka wykona jakikolwiek ruch. Druga sakkada (korekcyjna) umieszcza obraz przedmiotu na plamce żółtej. Teoretycznie więc szczegółowa informacja o położeniu przedmiotu w przestrzeni, której dostarcza system wzrokowy, powinna korygować trajektorię ręki poruszającej się w stronę przedmiotu.

Goodale ze współpracownikami³¹ wykazali, że ta informacja rzeczywiście koryguje ruch dłoni. Idea eksperymentu polegała na zmianie położenia przedmiotu w trakcie ruchu kończyny. Ludzi poddanych eksperymentowi proszono o przesunięcie palca z bodźca centralnego na nowy bodziec (małe światełko), który nagle pojawił się w peryferyjnej części pola wzrokowego. W połowie prób peryferyjny bodziec pozostał w miejscu, w którym się pojawił, do momentu zakończenia ruchu palca. W drugiej połowie zmienił jednak swoje położenie na odległość nie większą niż 10% drogi pomiędzy bodźcem centralnym a peryferyjnym. To niespodziewane przemieszczanie się bodźca (obydwa typy prób były wymieszane losowo i nie informowano badanych o przemieszczaniu się peryferyjnego bodźca) następowało tuż po tym, jak pierwszy ruch sakkadowy osiągał największą prędkość.

Wyniki badań pokazały, że końcowa pozycja palca w próbach z przemieszczaniem bodźca podczas ruchu sakkadowego była zmieniona (w porównaniu z próbami „normalnymi”) o wielkość równą odległości, jaką przebył bodziec. Sakkada korekcyjna zawsze umieszczała bodziec, przemieszczony bądź też nie, na obszarze plamki żółtej. Innymi słowy, badani korygowali trajektorię ruchu dłoni o wielkość odpowiadającą dodatkowemu przemieszczeniu bodźca w niektórych próbach. Ponadto czas trwania ruchu kończyny do przemieszczonego bodźca odpowiadał czasowi ruchu kończyny do tego samego miejsca docelowego w sytuacji, gdy przemieszczenia nie było, tzn. gdy bodziec był umieszczony od samego początku w miejscu, do którego dotarł bodziec przemieszczony. Oznacza to, że próby z przemieszczeniem, mimo „utrudnienia” zadania, nie wymagały od badanego żadnego dodatkowego czasu przetwarzania informacji.

³¹ M. Goodale, D. Pelisson, C. Prablanc, *Large adjustments in visually guided reaching do not depend on vision of the hand or perception of target displacement*, „Nature” 320/1986.

Wyjaśnienie tego fenomenu zaproponowane przez Goodale jest następujące: w początkowej fazie reakcji na bodziec mięśnie gałki ocznej i kończyny otrzymują informację o położeniu przedmiotu z obszarów peryferycznych siatkówki. Po pierwszej sakkadzie pojawia się jednak bardziej szczegółowa informacja o lokalizacji bodźca z obszaru plamki żółtej i może być wykorzystana do dostosowania ruchu kończyny w kierunku przedmiotu (oraz określenia amplitudy sakkady korekcyjnej). W przypadkach przemieszczania bodźca bądź umieszczenia go od razu w pozycji, którą osiąga bodziec przemieszczany, ta sama informacja postsakkadowa jest odpowiedzialna za aktualizację sygnałów motorycznych kontrolujących trajektorię ręki (pod warunkiem, że przemieszczenie podczas sakkady nie było zbyt duże). To, co w próbach z przemieszczeniem bodźca mogło być uważane za rodzaj korekty, którą percepcja miałaby wprowadzać do kontroli ruchu kończyny, było normalną wzrokową aktualizacją motoryki działania, pojawiającą się po pierwszym ruchu sakkadowym gałki ocznej.

Eksperyment Goodale pokazał, że mimo kontroli wzrokowej ruchu kończyny, która w każdym przypadku precyzyjnie dociera do widzianego przedmiotu, w warunkach określonych w eksperymencie (przemieszczenie nie większe niż 10%) percepcja wzrokowa tego przedmiotu nie ma żadnego wpływu na wzrokową aktualizację działania. W żadnym momencie trwania eksperymentu badany nie zdawał sobie sprawy z tego, że bodziec wzrokowy został przemieszczony w trakcie sięgania po niego. Nikt nie dostrzegł żadnej różnicy między próbami z przemieszczeniem i bez niego. Niezdolność badanego do postrzeżenia zmiany położenia bodźca podczas ruchów sakkadowych była w literaturze przedmiotu dobrze znana i określana terminem *tłumienia sakkadowego*³². Hipoteza Milnera-Goodale pozwoliła dostarczyć dla niej spójnego wyjaśnienia.

Eksperyment Goodale i współpracowników wykazał, że dla normalnych podmiotów mechanizmy widzenia leżące u podstaw percepcji i wzrokowej kontroli działania funkcjonują niezależnie dla procesów kodowania przestrzennego. Istnieją również dane³³ o separacji mechanizmów (świadomego) reprezentowania świata i działania w nim dla procesów kodowania przedmiotowego.

Eksperyment Agliotiego wykorzystał zjawisko wzrokowej iluzji „okręgów Titchenera”, czyli przypadek, gdy percypowane wymiary przedmiotów nie odpowiadają ich wymiarom rzeczywistym. „Okręgi Titchenera” to dwa okręgi równej wielkości, z których każdy jest otoczony mniejszymi lub większymi okręgami. Badani twierdzą, że okrąg otoczony mniejszymi okręgami jest większy niż drugi okrąg, który faktycznie jest tej samej wielkości. Dopasowując wielkości

³² F. Volkmann, A. Schick, L. Riggs, *Time course of visual inhibition during voluntary saccades*, „Journal of the Optical Society of America” 58/1968.

³³ S. Aglioti, M. Goodale, J. DeSouza, *Size-contrast illusions deceive the eye but not the hand*, „Current Biology” 5/1995.

obu okręgów, można sprawić, że badany będzie je postrzegał jako tej samej wielkości, choć na skutek tej manipulacji ich średnice są różne. Można z tego wynioskować, że percepcja wymiarów zależy od zabiegów podejmowanych przez badacza. Zgodnie z hipotezą Milnera-Goodale, można więc przyjąć, że przetwarzanie informacji odpowiedzialne za iluzję występuje całkowicie w obrębie szlaku brzuszego. Jeśliby tak było, to manipulacje rzeczywistą wielkością okręgów nie miałyby wpływu na funkcjonowanie układu motorycznego obserwatora, np. na jego zdolność do dopasowywania uchwytu (czyli stopnia rozwarcia kciuka i palca wskazującego) dłoni do faktycznej wielkości postrzeganego dysku.

W eksperymencie Agliotiego badani mieli oszacować percepcyjnie, czy dwa idealnie okrągłe dyski (w otoczeniu okręgów zmiennej wielkości) były tego samego, czy różnego rozmiaru. Jeśli wydawały im się jednakowe, proszono ich o podniesienie ręką dysku z lewej strony, jeśli różne – z prawej strony. Używali do tego prawej ręki, a rozwarcie uchwytu, czyli odległość między kciukiem a palcem wskazującym, było rejestrowane elektroniczną kamerą.

Względne wymiary dysków były losowo zmieniane, więc w niektórych próbach wyglądały na identyczne, w innych – na różne. W pierwszym przypadku były różnej wielkości fizycznej, w drugim – takiej samej. Interesujące było jednak to, że rozwarcie uchwytu badanych (mierzone przed dotykowym kontaktem z dyskiem) okazało się całkowicie niewrażliwe na efekt iluzji. Różnice w rozwarciu dla większych i mniejszych dysków były takie same dla prób, w których badani byli przekonani, że obydwa dyski są tych samych rozmiarów (choć były różne), jak i dla prób, w których badani byli przekonani, że dyski są różnych rozmiarów (choć były takie same). Innymi słowy, rozwarcie uchwytu zależało od rzeczywistego wymiaru dysku.

Wyniki eksperymentu świadczą o tym, że iluzoryczne dane co do wielkości dysków są wytwarzane przez system świadomości wzrokowej, natomiast dane o wielkości dysków wykorzystywane do ich chwytania są dostarczane przez system wzrokowego sterowania motoryką.

Iluzja Titchenera, będąca przypadkiem iluzji percepcyjnych, jest generowana jedynie przez fragment ludzkiego systemu wzrokowego, a mianowicie korowy szlak skroniowy. Pokazanie jej genezy nie jest kluczowe dla zrozumienia funkcjonowania procesu widzenia, tak jak zakładano w hipotezie utożsamiającej widzenie z percepcją. Wyjaśnienie tej iluzji, zaproponowane przez Milnera i Goodale, opiera się na założeniu o przetwarzaniu informacji wzrokowej w szlaku percepcyjnym według algorytmu szacującego względny stosunek wielkości obrazu siatkówkowego do odległości przedmiotu percepcji od obserwatora. System percepcyjny „zakładałby” wówczas, że szereg mniejszych dysków otaczających dysk centralny jest bardziej oddalony od obserwatora niż szereg większych dysków. W konsekwencji dysk docelowy znajdujący się w otoczeniu

mniejszych dysków także będzie postrzegany jako bardziej oddalony i dlatego większy niż drugi dysk docelowy, generujący identyczny obraz siatkówkowy. Iluzja może być więc rezultatem prób systemu szacowania wielkości dysków na podstawie analizy całej sceny wzrokowej.

W odróżnieniu od mechanizmów związanych z systemem brzuszny, interpretujących scenę wzrokową poprzez szacowanie relacji pomiędzy jej przedmiotami, realizacja działania kontrolowanego wzrokiem przez system grzbietowy, np. uchwytowanie przedmiotu, zależy od obliczeń ograniczonych tylko do docelowych dysków. Mechanizmy systemu grzbietowego muszą obliczać – według Milnera i Goodale – wielkość obrazu siatkówkowego przedmiotu w połączeniu z rzeczywistą odległością przedmiotu od obserwatora (prawdopodobnie wykorzystując reguły widzenia stereoskopowego i ruch obrazu na siatkówce), co ma dostarczyć rzeczywisty wymiar przedmiotu dla potrzeb kalibracji uchwytu.

Nie wszystkie działania kontrolowane informacją wzrokową są jednak „odporne” na wpływy systemu percepcyjnego. Istnieją np. świadectwa, że akty chwytania skierowane na przedmioty zapamiętane są zupełnie różne od tych skierowanych na przedmioty widziane. Goodale³⁴ stwierdziła, że nałożenie jedynie dwusekundowego opóźnienia pomiędzy widzeniem a realizacją ruchu, przy braku dopływu nowej informacji wzrokowej, wywoływało dramatyczną zmianę kinematyki uchwytu. Ruchy dłoni w kierunku przedmiotu były wolniejsze, trajektoria bardziej krzywoliniowa i „anormalny” profil ręki poruszającej się w stronę przedmiotu zapamiętanego. Kiedy ma nastąpić uchwyt przedmiotu widzianego bez opóźnienia, rozwarcie dłoni niezmiennie przekracza szerokość przedmiotu, osiągając maksymalną wartość po około 70% przebytej drogi. Gdy działanie zbliża się do końca, rozwarcie ulega zmniejszeniu, zanim jeszcze dłoń uchwyci przedmiot. Gdy wprowadzono dwie sekundy przerwy pomiędzy ostatnim kontaktem wzrokowym z przedmiotem a ruchem dłoni, badani zazwyczaj przyjmowali mniejsze i niezmiennie rozwarcie uchwytu i utrzymywali ją aż do momentu, gdy ruch nie został zakończony.

Podstawowy wniosek płynący z tych badań jest taki, że wzrokowe programy kontroli działania nie zostały zaktywizowane, gdy akt chwytania został przeprowadzony w warunkach opóźnienia. Były to – według propozycji terminologicznej Goodale – działania „pantomimiczne”. W ich trakcie badani uzyskiwali informację niezbędną do skalowania rozwarcia uchwytu z perceptu przedmiotu (czyli jego wzrokowej reprezentacji), a nie z wzrokowego systemu kontroli działania. Percept został dostarczony przez system brzuszny podczas ostatniego wzrokowego kontaktu z przedmiotem. Przy braku bezpośredniej informacji dostarczanej przez systemy kontroli szlaku grzbietowego układ wzro-

³⁴ M. Goodale, L. Jakobson, J. Keillor, *Differences in the visual control of pantomimed and natural grasping movements*, „Neuropsychologia” 32/1994.

kowy „wykorzystał” istniejące percepty przedmiotu. Potwierdził to przypadek pacjentki cierpiącej na wzrokową agnozę kształtów. Mimo schorzenia, chwyciła ona ręką przedmioty różnej wielkości i kształtów – przedmioty, których nie mogła zidentyfikować, opisać ani rozróżnić wzrokowo. Kontrola wzrokowa była u niej na normalnym poziomie. Rozwarcie uchwytu było dobrze dopasowane do wymiarów przedmiotów, na które patrzyła, których nie percypowała, lecz miała uchwycić.

Pacjentka testowana w warunkach opóźnienia już po dwóch sekundach traciła wszelką informację o wymiarach przedmiotu, potrzebną do kształtowania rozwarcia uchwytu w trakcie ruchu dłoni, przed jej zetknięciem z powierzchnią przedmiotu. Była całkowicie niezdolna wykonać to, z czym nie miała problemów w eksperymencie bez opóźnienia, tj. uchwycić prawidłowo przedmiot. Na gruncie hipotezy Milnera-Goodale łatwo można znaleźć przyczynę tej nowej anomalii. Pacjentka nie posiadała żadnego perceptu tego przedmiotu, który powinien zostać utworzony w obrębie skroniowego systemu korowego, ponieważ system ten był u niej uszkodzony. Po okresie opóźnienia nie mogła zatem bazować na informacji zmagazynowanej w postaci reprezentacji wzrokowej, która była dostępna dla zdrowych osób badanych w eksperymencie.

2.4. Wzrokowa aktywność człowieka i jestestwa

Przedstawione modele aktywności wzrokowej człowieka wspierają pogląd, że widzenie – zarówno w przypadkach normy fizjologicznej, jak i patologii – jest procesem pełniącym dwie podstawowe funkcje: wzrokowej kontroli działania i wzrokowego reprezentowania świata w systemie nerwowym.

Świadectwa, na których te modele się opierają, dotyczą przede wszystkim funkcjonowania motorycznego wyjścia systemu wzrokowego, a nie sensorycznego wejścia. Koncentrowanie się na analizie senseptu, czyli obrazu, jaki powstaje na siatkówce, jest typowe dla kognitywistycznych badań nad widzeniem, na gruncie tego paradygmatu utożsamianym z percepcją wzrokową. Mimo że kognitywiści osiągnęli istotne wyniki w badaniach mechanizmów tworzenia perceptu wzrokowego, to całkowicie zignorowali problem kluczowej funkcji widzenia i systemu wzrokowego, jaką jest realizowanie efektywnych, adaptacyjnie korzystnych wzorców zachowań.

Funkcjonalnemu rozróżnieniu wzrokowej kontroli działania i percepcji wzrokowej odpowiada, według hipotezy Milnera-Goodale, anatomiczna separacja ciemieniowego i skroniowego systemu wzrokowego. Każdy z nich w inny sposób przetwarza informacje o przestrzennych i przedmiotowych cechach sceny wzrokowej, ponieważ jest połączony z innymi modułami motorycznego wyjścia.

Funkcją percepcji jest identyfikacja przedmiotowa i przestrzenna treści sceny wzrokowej, jej klasyfikacja i kategoryzacja do postaci reprezentacji

mentalnych, będących formą pamięci wzrokowej człowieka. W konsekwencji dzięki percepcji rejestrujemy trwałe cechy przedmiotów, pozwalające na rozpoznanie ich w innych warunkach oświetlenia i innym położeniu obiektu. Regułę tę ilustruje względna percepcyjna stałość położenia w eksperymencie badającym zjawisko supresji sakkadowej – mimo że ruch ręki kontrolowany wzrokiem zależał od zmiany położenia bodźca, badany nie zdawał sobie sprawy z tego, że podczas ruchu ręki w stronę bodźca położenie bodźca uległo zmianie. Niezdolność do świadomego dostrzeżenia tej zmiany (zwana supresją sakkadową) jest częścią funkcji percepcyjnego systemu kodowania informacji, dzięki któremu stałej reprezentacji podlega rozmiar, kształt, barwa, jasność i względne położenie bodźca wzrokowego.

W odróżnieniu od percepcji przetwarzanie informacji wzrokowej kontrolującej działania człowieka musi być realizowane w systemie egocentrycznym, pozwalającym relatywizować aktualne położenie i ruch bodźca wzrokowego względem obserwatora. Ponieważ pozycja bodźca w przestrzeni działania człowieka pozostaje względnie stała, obliczenia muszą być podejmowane za każdym razem, gdy następuje działanie, i korygowane podczas jego zmian. Reguły lokalizacji bodźca wzrokowego w przestrzeni egocentrycznej pozwalają wyjaśnić, dlaczego w trakcie supresji sakkadowej – gdy człowiek nie dostrzega zmian położenia bodźca – jego formy działania były wrażliwe na te zmiany. Pozostałe rozbieżności pomiędzy wzrokową kontrolą działania a uświadamianymi danymi percepcyjnymi, pojawiające się w przypadkach fizjologicznej normy i patologii widzenia, odzwierciedlają różnice w sposobach kodowania informacji w systemach ciemieniowym i skroniowym.

Hipoteza Milnera-Goodale jest bardzo obiecującym, nowym programem badawczym nauk kognitywnych. Mark Georgeson³⁵ na łamach renomowanego czasopisma „Perception” nadaje jej status nowego paradygmatu, przewidyując, że w niedługim czasie pismo będzie zmuszone zmienić swą nazwę na „Perception and Action”, trudno bowiem przecenić znaczenie tej hipotezy dla teorii umysłu. Mimo że prekursorem poglądu o istnieniu wzrokowej kontroli działania był Gibson, to jego koncepcja percepcji bezpośredniej³⁶ była zaledwie szkicem pomysłu, który w latach 60. XX wieku nie był w stanie konkurować z rozbudowanymi teoriami kognitywistycznymi. Nie istniały wówczas dostępne obecnie Milnerowi dane eksperymentalne, które wsparłyby hipotezę o istnieniu widzenia niezapośredniczonego przez percept wzrokowy. Dopiero na przełomie lat 80. i 90. pojawiły się wyniki badań elektrofizjologicznych i neuropsychologicznych, które wykazały, że widzenie nie sprowadza się do wzrokowej reprezentacji informacji przestrzennej i przedmiotowej. Powiązane

³⁵ M. Georgeson, *Vision and action: you ain't seen nothin' yet...*, „Perception” 24/1997.

³⁶ J. J. Gibson, *The Senses Considered...*

z anatomiczną wiedzą o korowej organizacji szlaków wzrokowych, zaowocowały hipotezą o istnieniu dwóch systemów wzrokowych w mózgu.

Hipoteza Milnera-Goodale ma dodatkowe znaczenie, którego nie da się uchwycić, gdy poznający byt ludzki będziemy charakteryzować jedynie w kategoriach psychofizycznych. Dla pełnego zrozumienia człowieka jako bytu poznającego niezbędne jest bowiem przyjęcie perspektywy ontologicznej. Interpretując zgodnie z nią aktywność poznawczą człowieka jako jeden z wielu (bynajmniej nie podstawowy) sposobów bycia Dasein, można wskazać ograniczenia tych podejść w naukach kognitywnych, w których ludzkie bytowanie w świecie jest traktowane przede wszystkim jako rozmaite formy jego poznawania.

Korzystając z analiz zawartych w rozdziałach II i III, można wskazać na zdumiewające podobieństwo pomiędzy naukowym ujęciem widzenia proponowanym przez Milnera i Goodale a Heideggerowskim opisem sposobów bycia bycia-w-świecie Dasein.

Struktura fenomenu troski zawiera dwa momenty składowe: widzenie [Sicht] i działanie [Gang], które decydują o tym, że aktywność jestestwa w każdym z dostępnych mu modi bycia jest modyfikacją widzenia i działania. W powszedniości, w której jestestwo „zrazu i zwykle” wyznaje się [Auskennen] w-świecie, widzeniem jest przegląd [Umsicht], a działaniem obchód (Umgang). W teorii, kiedy jestestwo poznaje [Erkennen] „świat”, widzeniem jest percepcja [Hinsicht], a działanie przybiera formę intencjonalną [Hingang]. Heidegger osiąga w fenomenologii powszedniości rezultaty sprzeczne z tradycyjnym poglądem na widzenie. Według niego, widzeniem jest nie tylko percepcja, która umożliwia poznawczą kategoryzację „świata” i intencjonalne formy działania, ale również – a może nawet przede wszystkim – przegląd, który wraz z manipulatywnymi formami działania w świecie umożliwia uporęczniecie tego świata.

Percepcja i przegląd w różny sposób są powiązane z przysługującymi im rodzajami działania. Percepcja (*widzenie, że*) czasowo poprzedza działanie intencjonalne, którego warunkiem jest wytworzenie perceptu. Przegląd (*widzenie jako*) jest powszednią formą od-dalania narzędzi, podobnie jak obchód. Tym się od siebie różnią, że obchód uporęczniecia narzędzie poprzez jego użycie (np. użycie młotka do wbijania gwoździ), a przegląd – poprzez jego widzenie *jako* czegoś do (np. widzenie młotka *jako* narzędzia do wbijania gwoździ). Powszednie działanie przybliża narzędzie zatroskaniu jestestwa, „dopasowując je do ręki”, natomiast powszednie widzenie – „sprawdzając, czy jest ono na swoim miejscu”. O ile treść perceptu jest na ogół dostępna świadomości podmiotu, a następnie werbalizowana, o tyle jestestwo, które „»widzi« to *jako* stół, drzwi, wóz, most, nie musi koniecznie tego, co przeglądowo wyłożone, rozkładać od razu w jakiejś określającej *wypowiedzi*. Wszelkie proste przedpredykatywne widzenie tego, co poręczne, jest już w sobie samym rozumiejąco-wykładające” [149].

Heidegger uzyskał zatem bardzo zbliżone rezultaty analizy aktywności Dasein do tych, które dla ludzkiego bytu psychofizycznego przewiduje teoria Milnera-Goodale. Obydwa podejścia ograniczają rolę percepcji i związanych z nią intencjonalnych form działania do szczególnych form aktywności człowieka, a także podobnie charakteryzują relację widzenie – działanie dla obu modi egzystencji Dasein.

Tabela 1. Podobieństwa pomiędzy aktywnością wzrokową Dasein i człowieka

Modi egzystencji Dasein	Wzrokowa aktywność Dasein	Wzrokowa aktywność człowieka	
		Norma	Patologia
Powszedniość	Przeгляд [Umsicht]	Efekt Goodale	Optyczna ataksja
	Obchód [Umgang]	Efekt Agliotiego	
Teoria	Percepcja [Hinsicht]	Tworzenie perceptu (świadomość wzrokowa)	Wzrokowa agnozja kształtów
	Działanie intencjonalne [Hingang]	Działanie na podstawie treści perceptu	

Źródło: opracowanie własne.

Lewa strona tabeli prezentuje aktywność wzrokową Dasein dla modus powszedniości i teorii, a prawa – aktywność wzrokową człowieka, ujętą ze względu na rezultat, do którego prowadzi, w przypadkach normy fizjologicznej i patologii. Powszedniemu widzeniu Dasein odpowiada wzrokowa kontrola działania człowieka, natomiast percepcja określa „teoretyczną” (w sensie „niezaangażowaną praktycznie”) aktywność wzrokową Dasein. To, co mieści się po prawej stronie, czyli rezultaty tej aktywności, są badane przez naukę. Nauka ustala, jak powstaje określony rezultat, a więc potrafi łączyć dany typ rezultatów z typem aktywności, który był jego źródłem.

Teoria Milnera-Goodale opiera się na licznych świadectwach charakteryzujących obie modalności widzenia. Głównym obszarem jej zainteresowania jest jednak wzrokowa kontrola działania, nieobecna w kognitywistycznym paradygmacie widzenia. Eksperymenty, w których udało się wykazać istnienie pozapercepcyjnego widzenia i podać hipotetyczne mechanizmy jego przebiegu, dotyczyły fenomenów związanych z aktywnością percepcyjną człowieka. Eksperyment Goodale³⁷, w którym wykazała ona istnienie wzrokowej kontroli lokalizacji przedmiotów, pozwalającej człowiekowi efektywnie „sprawdzić, czy przedmiot jest na swoim miejscu”, testował zarazem zjawisko supresji sakkadowej, czyli niezdolności człowieka do dostrzeżenia zmiany położenia tego przedmiotu. Ponieważ fenomen przestrzennego kodowania informacji wzrokowej kontrolującej działania człowieka był dotąd nieznan, a autorzy eksperymentu nie zaproponowali dla niego odrębnej nazwy, określam go jako efekt Goodale.

³⁷ M. Goodale, D. Pelisson, C. Prablanc, *Large adjustments...*

Podobnie było w przypadku efektu Agliotiego³⁸, czyli wzrokowej kontroli manipulatywnego działania. Odpowiedzialny za nią system przedmiotowego kodowania informacji wzrokowej okazał się być niewrażliwy na percepcyjny fenomen iluzji wzrokowej.

Jeśli chodzi o aktywność wzrokową człowieka intencjonalnego, to udało się wykazać, że podejmowane przez niego działania są zależne – co jest zgodne z charakterystyką teoretycznej aktywności Dasein – od uprzedniego utworzenia perceptu wzrokowego. Człowiek, którego aktywność nie może być kontrolowana wzrokowo (a więc Dasein, które nie może realizować obchodu w-świecie) kontroluje swoje działania poprzez pamięć wzrokową, czyli korzysta z wytworzonego uprzednio przedmiotu percepcji. Podejmowane przez niego działania są wówczas dalekie od efektywnej sprawności i określane jako pantomimiczne³⁹. W przypadkach zaburzenia mechanizmów tworzenia perceptu (wzrokowa agnozja kształtów) człowiek intencjonalny, tj. pozbawiony informacji wzrokowej mogącej kontrolować jego działania, nie jest zdolny wykonać nawet ruchów pantomimicznych. Oba jego korowe systemy wzrokowe są wówczas nieaktywne.

Interesujące jest pytanie, czym można wytłumaczyć tak dużą zbieżność pomiędzy Heideggerowskim opisem aktywności wzrokowej jestestwa a teorią widzenia Milnera-Goodale?

Analityka Dasein jest projektem metafizycznym, stworzonym – co Heidegger jawnie deklaruje – w trybie badań apriorycznych. Oznacza to, że autor *Bycia i czasu* był przekonany, że „ontologicznych fundamentów nigdy nie da się *ex post* wywieść hipotetycznie z empirycznego materiału, że raczej są one »tu« już wtedy, gdy materiał empiryczny jest dopiero *gromadzony*” [50]. Teoria dwóch systemów wzrokowych jest teorią empiryczną, wyjaśniającą pewną klasę własności psychofizycznych człowieka. Mimo że projekty te różni czas powstania (1927 vs. 1997), metoda badawcza (aprioryczne rozważania metafizyczne vs. respektowanie uznanych reguł tworzenia teorii empirycznej), charakterystyka badanych obiektów (Dasein vs. człowiek) i założony zasięg ich zastosowania (wszelkie formy aktywności Dasein vs. aktywność wzrokowa człowieka), ich twórcy dochodzą do rezultatów, których podobieństwo trudno uznać za przypadkowe. Takie zestawienie aktywności wzrokowej Dasein i człowieka wymaga szerszego objaśnienia, w którym odwołam się do przeprowadzonych wyżej analiz filozofii Heideggera.

Począwszy od rozdziału II, w którym wprowadziłem Heideggerowskie pojęcie egzystencji, kilkakrotnie argumentowałem na rzecz tezy, że adekwatne wyjaśnienie funkcjonowania procesów poznawczych człowieka wymaga przyjęcia perspektywy ontologicznej. Zgodnie z nią człowieka można charaktery-

³⁸ S. Aglioti, M. Goodale, J. DeSouza, *Size-contrast illusions...*

³⁹ M. Goodale, L. Jakobson, J. Keillor, *Differences in the visual control...*

zować nie tylko na podstawie przysługujących mu własności psychofizycznych (perspektywa ontyczna), ale przede wszystkim na podstawie właściwego mu sposobu bycia.

Perspektywa ontologiczna nie wprowadza do charakterystyki człowieka nowych danych faktualnych, które mogłyby potwierdzić którąś z koncepcji „natury ludzkiej”. Jej zadaniem jest nie przyjmowanie czy odrzucanie psychoanalitycznej, behawiorystycznej bądź kognitywistycznej koncepcji człowieka, ale kwestionowanie absolutyzacji wybranego parametru (popęd seksualny, wyuczone zachowanie, świadome poznawanie) mającego przesądzać o naturze człowieka. Heidegger uważa, że człowiek działający w stronę własnych możliwości faktycznego istnienia (*existiere*) jest równocześnie na nie otwarty (*Dasein*), tzn. nieograniczony w ich realizacji w jakikolwiek sposób rozumianą „naturą ludzką”. Gdyby, gwałcąc w istocie ducha myśli Heideggera, podjąć próbę ustalenia, jak rozumie on „ludzką naturę”, to można byłoby powiedzieć, że jest nią otwartość. *Dasein* może zależnie od okoliczności realizować różne natury.

Dasein nie jest oczywiście w stanie uwolnić się od biologicznych uwarunkowań, którym podlega człowiek, ale może je przekroczyć. Człowiekowi przysługuje charakterystyka faktualna umieszczająca go „w” świecie przyrody – jest on produktem działania doboru naturalnego, wyposażonym w mechanizmy warunkowania instrumentalnego i systemy reprezentacji mentalnych w mózgu, działającym – w licznych swych obszarach – jak maszyna obliczeniowa.

Wszystkie te fakty, choć o człowieku prawdziwe, nie tworzą jego kompletnej charakterystyki, i to nie dlatego, że ich lista jest niepełna. Fakty przyrodnicze, określające faktualność człowieka i wspólne dla wszystkich przedstawicieli jego gatunku, podlegają – z uwagi na właściwy *Dasein* sposób bycia – autowykładni. Nie jest ona fenomenem psychicznym, który można by kontrolować wolicjonalnie lub prezentować świadomości indywidualnych *Dasein*. Autowykładnia jest cechą świata, w którym „faktyczne jestestwo jako takie »żyje«” [65], a który będąc *światem nauki, światem biznesu czy światem mody*, „przejmuje” faktualność człowieka i nadaje jej określone znaczenie. Znaczenie to nie jest pochodną treści postaw propozycjonalnych *Dasein*, lecz cechą jego sposobu bycia, nie odnoszącą się do „świata”, lecz stanowiącą „strukturę świata, czyli tego, w czym jestestwo jako takie zawsze już jest” [87]. Wszystko więc, co w wyniku autowykładni ma znaczenie dla *Dasein*, zawdzięcza swemu sposobowi bycia (na sposób współbycia, bycia poręcznego, nieporęcznego lub obecnego) i miejscu zajmowanemu w całości odniesień tworzącej świat.

Jeżeli o świecie *Dasein* można mówić jedynie w kategoriach bycia, oznacza to, że świat jest dla jestestwa fenomenem niedającym się ująć niezależnie od bycia-w-świecie. Jestestwo jest jego egzystencjalną częścią, a jego własności faktyczne są również fenomenami. Fenomeny te nie są dostępne jestestwu w aktach świadomości, lecz w przedontologicznym rozumieniu bycia. Ten typ

rozumienia wskazuje, że własności jestestwa, np. własności poznawcze, nie są cechami faktualnymi, lecz fenomenami. Nie określa on jednak treści tych fenomenów. Mimo to przedontologiczne rozumienie bycia ma dla jestestwa ogromne znaczenie, określając możliwe sposoby doświadczania świata faktyczności oraz będąc materiałem analiz filozoficznych i procedur badawczych.

W pierwszym znaczeniu jest ono egzystencyjnym rozumieniem możliwych sposobów bycia-w-świecie jestestwa. Dzięki niemu „jestestwo w jakiś sposób i do pewnego stopnia wyraźnie rozumie siebie w swoim byciu” [12]: naukowiec rozumie swoją faktyczność w *świecie nauki*, przedsiębiorca w *świecie biznesu*, uczeń w *świecie dziecka*, a kobieta w *świecie mody*. Poszczególne światy, będąc realizacjami autowykładni, częściowo bądź całkowicie nachodzą na siebie, choć nigdy nie mogą być zastąpione światami możliwymi, ponieważ Dasein nie jest w stanie uwolnić się ze swojej faktyczności i stać się kimś zupełnie innym. Dasein – takie, jakim go znamy – nie może zrozumieć własnej faktyczności w *świecie herosów*, *świecie męczenników* bądź *świecie rycerzy*. Te możliwości bycia są mu niedostępne, mimo że istnieją bohaterowie, morderstwa na tle religijnym i *Rotary Club*. Możliwości bycia Dasein określa autowykładnia, czyli „pewna odziedziczona wykładnia jestestwa”, w którą „jestestwo wrasta [...] i w [której – M. B.] wyrasta” [20].

Dzięki przysługującemu każdemu z nas byciu-ontologicznemu [12] Heidegger mógł wyraźnie zapytać o bycie bytu [12] i przeprowadzić analitykę egzystencjalną. Dokonało się to tak późno, ponieważ jestestwo ma egzystencjalną tendencję do zakrywania własnego bycia i interpretowania własnej faktyczności kategorialnie. „Jest ono sobie samemu ontycznie »najbliższe«, ontologicznie najdalsze, ale przedontologicznie przecież nie obce” [16].

Drugim podstawowym znaczeniem przedontologicznego rozumienia bycia (doświadczenia faktycznego życia) jest to, że stanowi ono punkt wyjścia zarówno dla fenomenologii powszedniości, czyli wyraźnego postawienia pytania o sens bycia, jak i dla postaw teoretycznych właściwych nauce.

Fenomenologia powszedniości pozwoliła wydobyć treść fenomenów powszedniości, danych nam jedynie nietematycznie w przedontologicznym rozumieniu bycia, i zrozumieć faktyczność Dasein. Metodą analiz faktyczności jest wykładnia hermeneutyczna, będąca radykalizacją autowykładni egzystencjalnej. Pozwala ona opisać egzystencjalne struktury bycia Dasein, wskazać ich wspólną fenomenalną podstawę troski i prześledzić ich modyfikacje wyznaczające dostępne jestestwu modi egzystencji.

Pierwotne fenomeny powszedniości tworzące faktyczność Dasein można nie tylko interpretować, co zawdzięczamy Heideggerowi, lecz również wyjaśniać. Wyjaśnianie, w odróżnieniu od rozumiejącej interpretacji, która prezentowała egzystencyjność poprzez treść egzystencjałów, polega na konceptualizacji faktyczności jestestwa. Ujęte pojęciowo fenomeny są stematyzowane, czyli

mają taką postać, która sprawia, że pozostając fenomenami powszedniości, stają się dostępne naukowym procedurom badawczym. Sama powszedniość nie jest wówczas analizowana w trybie interpretacji faktyczności Dasein, lecz wyjaśniana poprzez badanie faktyczności człowieka. Tematyzacja jest – według Heideggera – jedyną procedurą, która umożliwia włączenie powszedniości w krąg metody naukowej.

Przywołując przedontologiczne rozumienie bycia i metody jego analizy, można wyjaśnić podobieństwo pomiędzy aktywnością wzrokową Dasein opisaną w latach 20. XX wieku a teorią wzrokowej aktywności człowieka sformułowaną w połowie lat 90. Wyjaśnienia dostarcza rozpoznanie, dzięki fenomenologii powszedniości, istnienia wspólnej podstawy fenomenalnej analityki egzystencjalnej i teorii Milnera-Goodale. To, co nietematycznie każdemu z nas dane w formie doświadczenia faktycznego życia, może zostać zinterpretowane ze względu na egzystencję Dasein bądź wyjaśnione w terminach faktyczności człowieka. Oba projekty się dopełniają, choć to fenomenologia powszedniości stanowi probierz, według którego można ocenić wartość teorii.

Zaproponowane rozróżnienie pomiędzy rozumiejącą interpretacją faktyczności Dasein a tematyzującą próbą wyjaśnienia faktyczności człowieka pokazuje, dlaczego można przyjąć, że niestematyzowane bycie-w-świecie stanowi metafizyczny fundament nowego paradygmatu nauk kognitywnych.

Warto przypomnieć motywy rekonstrukcji paradygmatu kognitywistycznego w wersji rozszerzonej o poziom metafizyki reprezentacji świata. Jeżeli kognitywiści utożsamiają treść swojego paradygmatu z obliczeniowo-reprezentacyjnym modelem umysłu, to problemy, które napotykają, mogą być rozwiązane jedynie na podstawie systemu pojęciowego, w ramach którego można sformułować hipotezę fizycznego systemu symbolicznego. Poziom modelu umysłu nie pozwala jednak dokonać szerokiego oglądu tych problemów. Z jego perspektywy nie widać m.in. tego, że hipoteza fizycznego systemu symbolicznego jest szczegółową konceptualizacją też metafizyki reprezentacji świata. Tezy te mogą być rozpatrzone z perspektywy egzystencjalnej. Okazuje się wówczas, że liczne trudności, z którymi kognitywiści borykają się od lat i które sami uznają za naukowe problemy badawcze dające się usunąć naukowymi środkami tego samego paradygmatu, są – wbrew ich przekonaniu – uporczywymi anomaliami teoretycznymi lub empirycznymi, generowanymi przez przekonania metafizyczne.

W paradygmacie egzystencjalnym spójność metafizycznego i naukowego obrazu aktywności poznawczej człowieka jest zagwarantowana wspólną dla nich podstawą faktyczności Dasein. Aby rozpoznać jej istnienie, nie potrzeba wyklądać egzystencji Dasein. Jest to zadanie filozofii. Badacze faktyczności człowieka muszą jedynie uchwycić pierwotne fenomeny poznawcze dane im w doświadczeniu faktycznego życia i tematyzować je do postaci teorii wewnętrznie niesprzecznej. Nie jest to łatwe – w czym przeszkadza upadająca

egzystencjalność Dasein – ale możliwe. Przykłady tak uprawianej nauki realizują prawdziwy ideał bezzałożeniowości – nie transcendentalnej, lecz egzystencjalnej, wydobywającej to, czym człowiek „zrazu i zwykle” jest – faktycznością powszedniego jestestwa. Projekty badawcze, które potrafią faktyczność jestestwa udostępnić procedurom tematyzacyjnym są – w moim przekonaniu – dobrą ilustracją Heideggerowskiego egzystencjalnego pojęcia nauki [356/357].

Pojęcie to zawiera aspekt opisowy i normatywny. Aspekt opisowy wskazuje na egzystencyjność jako punkt wyjścia projektów badawczych. Ponieważ przysługuje ona człowiekowi w równie naturalny sposób, co jego faktualność, dlatego do jej tematyzacji należy przystąpić, gdy tylko problemem badawczym uczyni się powszednią aktywność poznawczą człowieka. Tak było ze wszystkimi teoriami, hipotezami i modelami badawczymi, które w tej pracy uznałem za tematyzację faktyczności: badaniami Thelen, Turveya i Carello nad percepcją inwariantów, badaniami Rosch nad kategoryzacją ekologiczną i badaniami Milnera i Goodale nad wzrokową kontrolą działania.

Aspekt normatywny egzystencjalnego pojęcia nauki wskazuje na to, że egzystencyjność może stać się w pełni zrozumiała tylko w toku analiz egzystencjalnych. Innymi słowy, o ile nauka egzystencjalna w swym aspekcie opisowym zachowuje kontakt z faktycznością poprzez tematyzację jej fenomenów pierwotnych, o tyle w swym aspekcie normatywnym musi zgadzać się z treścią tych fenomenów. Treść fenomenów pierwotnych nie jest dostępna nauce – operuje ona jedynie treścią stematyzowaną. Treść fenomenów pierwotnych charakteryzujących Dasein w modus powszedniości może zostać wydobyta jedynie drogą analiz egzystencjalnych.

Teoria, która wyjaśnia aktywność wzrokową człowieka, wskazując przede wszystkim na funkcje, jakie pełni wzrokowa kontrola działania, a problem zasad reprezentowania świata traktuje jako pochodny, odzwierciedla przedontologiczne doświadczenie świata przez każdego z nas. Widzimy świat i przynależne doń przedmioty najpierw ze względu na sposób używania ich czy manipulowania nimi. Świat to przede wszystkim działanie w nim, poruszanie się w nim, a dopiero później poznawanie go, zapamiętywanie czy odwzorowywanie. Teoria Milnera-Goodale nie popełnia błędu teorii kognitywistycznych nadających faktualności człowieka charakterystykę podmiotu poznania. Udało jej się stematyzować powszedniość Dasein, o której ono samo intuicyjnie wie, że jest formą przeglądu i obchodu w-świecie.

Z egzystencyjności nie wydobydziemy już jednak żadnej dodatkowej charakterystyki fenomenalnej Dasein. Należy dokonać wykładu egzystencyjności, aby przekonać się, że Dasein jest troską, zawsze charakteryzowaną w swych poszczególnych modi przez egzystencjalne modyfikacje widzenia [Sicht] i działania [Gang]. Wiedza ta nie jest potrzebna do przeprowadzenia procedury tematyzacyjnej (i dlatego badacze paradygmatu egzystencjalnego nie znają prawdo-

podobnie treści *Sein und Zeit*), jest jednak niezbędna do oceny jej rezultatów z perspektywy egzystencjalnej. Całe zaplecze terminologiczne rozdziałów II i III jest rezultatem takiego wykładu i zostało przywołane po to, by programy badawcze paradygmatu egzystencjalnego zweryfikować pod kątem zgodności ich treści z treścią pierwotnych fenomenów faktyczności Dasein.

Naturalną konsekwencją takiego poglądu jest włączenie metafizyki bycia-w-świecie w obręb paradygmatu egzystencjalnego nauk kognitywnych i uczynienia z niej fundamentu oceny teorii tematyzujących powszedniość. Przy założeniu, że struktura fenomenu bycia-wświecie została prawidłowo wyłożona przez Heideggera, dostarcza ona treści poznawczych fenomenów faktyczności Dasein. Ponieważ treść pojęć teorii Milnera-Goodale wyjaśniającej aktywność wzrokową człowieka jest zgodna z egzystencjalnie wyłożoną treścią par fenomenów *Umsicht/Umgang* oraz *Hinsicht/Hingang*, można postawić tezę, że teoria dwóch korowych systemów wzrokowych jest adekwatną tematyzacją faktyczności Dasein.

ZAKOŃCZENIE

W pracy została podjęta próba opisu powiązań pomiędzy naukami kognitywnymi a filozofią. Analiza aktualnego stanu badań w naukach kognitywnych pokazała, iż dominującą rolę odgrywają w nich dwa paradygmaty: kognitywistyczny oraz egzystencjalny.

1. Poddałem analizie paradygmat kognitywistyczny. Polegała ona na:

a) odtworzeniu jego struktury, złożonej z czterech poziomów: metafizyki reprezentacji świata, filozofii umysłu (funkcjonalizm), modelu umysłu (hipoteza fizycznego systemu symbolicznego Newella-Simona) i podejścia eksperymentalnego (dekompozycja systemu na moduły funkcjonalne);

b) postawieniu tezy, że z progresywnej fazy swego rozwoju przechodzi on wyraźnie do fazy regresywnej, cechującej się zwiększoną liczbą nierozwiązywalnych w jego ramach problemów (anomalii tego paradygmatu);

c) wskazaniu konkretnych anomalii (problem ramki [*frame problem*] i „pułapka” mikroświata [*microworld trap*]) będących przyczyną tej transformacji;

d) postawieniu hipotezy, że owe nieusuwalne anomalie są jedynie przejawem znacznie poważniejszego kryzysu, który dotknął metafizycznych podstaw tej koncepcji.

2. Rozpoznanie metafizycznych źródeł kryzysu kognitywizmu skłoniło mnie do poszukiwania nowej metafizycznej podstawy dla nauk kognitywnych.

3. Podążając za sugestiami H. Dreyfusa, przyjąłem, iż zrąb takiej koncepcji metafizycznej można znaleźć w filozofii Martina Heideggera.

4. W pracy dokonałem:

a) interpretacji Heideggerowskiej fenomenologii powszedniości;

b) rekonstrukcji Heideggerowskiej metafizyki bycia-w-świecie.

5. Analizując najnowsze badania w naukach kognitywnych, wykazałem, że wykraczają one poza ramy paradygmatu kognitywistycznego, natomiast są wyraźnie zgodne z Heideggerowskim opisem powszedniości.

6. Obserwacja ta dała mi asumpt do przyjęcia, iż w naukach kognitywnych zaczął rozwijać się nowy paradygmat, który nazwałem paradygmatem egzystencjalnym.

7. Pokazałem także, że przyjęcie tej nowej egzystencjalnej perspektywy pozwala na odmienne ujęcie podstawowego problemu nauk kognitywnych – problemu świadomości.

BIBLIOGRAFIA

- Aglioti S., M. Goodale, J. DeSouza, *Size-contrast illusions deceive the eye but not the hand*, „Current Biology” 5/1995.
- Arystoteles, *Metafizyka*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Baars B., *In the Theatre of Consciousness: The Workspace of the Mind*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Block N., *Functionalism (2)*, w: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1994.
- Block N., Flanagan O., Guzeldere G., *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1996.
- Błaszak M., *Czy „formowanie się pojęć u zwierząt” może być weryfikowalną hipotezą empiryczną?*, „Przegląd Antropologiczny” 58/1995, ss. 89-97.
- Bobrow D., Winograd T., *An Overview of KRL, A Knowledge Representation Language*, „Cognitive Science” vol. 1, 1/1977.
- Bourne L., Dominowski R., Loftus E., *Cognitive Processes*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1979.
- Bulthoff H., Edelman S., *Psychophysical support for a two-dimensional view interpolation theory of object recognition*, „Proceedings of the National Academy of Sciences” 89/1992.
- Caudill W., Weinstein H., *Maternal Care and Infant Behavior in Japan and in America*, w: C. S. Lavatelli, F. Stendler (red.), *Readings in Child Behavior and Development*, Harcourt Brace, New York 1972.
- Chalmers D., *Facing Up to the Problem of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” vol. 2, 3/1995.
- Chalmers D., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Churchland P. S., *Neurophilosophy*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1986.
- Cummins R., *Meaning and Mental Representation*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1989.
- Damasio A., *Descartes' Error*, Putnam, New York 1994.
- Davidson D., *Zdarzenia mentalne*, w: idem, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1992.
- De Yoe E. A., Van Essen D. C., *Concurrent processing streams in monkey visual cortex*, „Trends in Neurosciences” 11/1988.
- Dennett D., *Consciousness Explained*, Little Brown, Boston 1991.

- Dennett D., *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżowski, I. Dąbska, PWN, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, II, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, PWN, Warszawa 1988.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Dreyfus H., *Being-in-the-world*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1992.
- Dreyfus H., *What computers still can't do*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1993.
- Fodor J., *A Theory of Content*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1991.
- Fodor J., *Psychosemantics*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1987.
- Fodor J., *The Language of Thought*, Thomas Y. Crowell, New York 1975.
- Fodor J., Pylyshyn Z., *Connectionism and Cognitive Architecture: A Critical Analysis*, „Cognition” 28/1988.
- Follesdal D., *Husserl and Heidegger on the Role of Actions in the Constitution of the World*, w: E. Saarinen i in. (red.), *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*, Reidel, Dordrecht 1979.
- Georgeson M., *Vision and action: you ain't seen nothin' yet...*, „Perception” 24/1997.
- Gibson J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston 1966.
- Goethe J. W., *Dywan Zachodu i Wschodu*, PIW, Warszawa 1963.
- Goldstein L., Papert S., *Artificial Intelligence, Language and the Study of Knowledge*, MIT AI Memo 337/1976.
- Goodale M., Jakobson L., Keillor I., *Differences in the visual control of pantomimed and natural grasping movements*, „Neuropsychologia” 32/1994.
- Goodale M., Pelisson D., Prablanc C., *Large adjustments in visually guided reaching do not depend on vision of the hand or perception of target displacement*, „Nature” 320/1986.
- Gross C. G., *Representation of visual stimuli in inferior temporal cortex*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London” 1992, B335.
- Harnad S., *The Symbol Grounding Problem*, 1990 (maszynopis pracy doktorskiej).
- Harré R., *Wielkie eksperymenty naukowe*, tłum. J. Kuryłowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991.
- Heidegger M., *Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 1982.
- Heidegger M., *Being and Time*, tłum. z niemieckiego J. Macquarrie, E. Robinson, Harper & Row, New York 1962.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, w: idem, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Aletheia, Warszawa 1995.
- Heidegger M., *History of the Concept of Time*, Indiana University Press, Bloomington 1985.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1993.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I i II*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.

- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Ingarden R., *Studia z teorii poznania*, PWN, Warszawa 1995.
- Jackson F., *What Mary Didn't Know*, „Journal of Philosophy” 83/1986.
- Johnson M., *The Body in the Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Johnson-Laird P., *The Computer and the Mind*, Fontana Press, London 1988.
- Kisiel Th., *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, University of California Press, Berkeley 1990.
- La Fontaine de J., *Bajki*, PIW, Warszawa 1955.
- Lakoff G., *Women, Fire and Dangerous Things*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Livingstone M., Hubel D., *Segregation of form, color, movement and depth: anatomy, physiology and perception*, „Science” 240/1988.
- Marr D., *Vision*, Freeman, New York 1982.
- Millikan R., *Language, Thought and Other Biological Categories*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1984.
- Milner A. i in., *Perception and action in „visual form agnosia”*, „Brain” 114/1991.
- Milner A. D., Goodale M. A., *Mózg wzrokowy w działaniu*, tłum. G. Króliczak, PWN, Warszawa 2008.
- Minsky M., *A Framework for Representing Knowledge*, w: P. B. Winston (red.), *The Psychology of Computer Vision*, Mc-Graw Hill, New York 1975.
- Minsky M., *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1985.
- Minsky M., Papert S., *A Proposal to ARPA for Research on Artificial Intelligence at MIT*, 1970-71, MIT AI Laboratory, Draft July 1970.
- Minsky M., Papert S., *MIT Artificial Intelligence Laboratory Memo*, 29 November 1971.
- Nagel T., *What Is It Like to Be a Bat?*, „Philosophical Review” 4/1974.
- Nealey T. A., Maunsell J. H., *Magnocellular and parvocellular contributions to the responses of neurons in macaque striate cortex*, „The Journal of Neuroscience” 14/1994.
- Neisser U. (red.), *Concepts and conceptual development*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Newell A., *Unified Theories of Cognition*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990.
- Newell A., Simon H., *Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search*, w: J. Haugeland (red.), *Mind Design*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1976.
- Papert S., Minsky M., *MIT Artificial Intelligence Laboratory*, Memo No. 299, September 1973.
- Perenin M.-T., Vighetto A., *Optic ataxia: a specific disruption in visuomotor mechanisms. I different aspects of the deficit in reaching for objects*, „Brain” 111/1988
- Piaget J., *The origins of intelligence in children*, International Universities Press, New York 1952.
- Putnam H., *Psychological Predicates*, w: W. Capitan, D. Merrill (red.), *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967.
- Putnam H., *The Meaning of „Meaning”*, w: idem, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, t. II, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- Pylyshyn Z., *Computation and cognition*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1984.
- Rosch E., *Principles of categorization*, w: E. Rosch, B. Lloyd (red.), *Cognition and Categorization*, Erlbaum, New Jersey 1978.
- Rosch E. i in., *Basic objects in natural categories*, „Cognitive Psychology” 8/1976.

- Rovee-Collier C., *The „memory system” of prelinguistic infants*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 608/1991.
- Sanders M. i in., *„Blindsight”: vision in a field defect*, „Lancet” 20/1974.
- Schiller P. H., Logothetis N. K., *The color-opponent and broad-band channels of the primate visual system*, „Trends in Neurosciences” 13/1990.
- Schmahmann J. D., Pandya D., *Anatomical investigations of projections from thalamus to posterior parietal cortex in the rhesus monkey: a WGA-HRP and fluorescent tracer study*, „The Journal of Comparative Neurology” 295/1990.
- Shortliffe E., *Computer Based Medical Consultations: MYCIN*, American Elsevier, New York 1976.
- Simon H., *Artificial Intelligence Systems that Understand*, „Proceedings IJCAI-77” 1977.
- Thelen E., *Time-Scale Dynamics and the Development of an Embodied Cognition*, w: R. F. Port, T. van Gelder (red.), *Mind as Motion*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1995.
- Thelen E., Fisher D., *Newborn stepping: an explanation for a „disappearing” reflex*, „Developmental Psychology” 18/1982.
- Turing A., *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem*, „Proceedings of the London Mathematical Society” 42/1937.
- Turvey M. T., Carello C., *Some Dynamical Themes in Perception and Action*, w: R. F. Port, T. van Gelder (red.), *Mind as Motion*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1995.
- Ungerleider L. G., Mishkin M., *Two cortical visual systems*, w: D. J. Ingle, M. A. Goodale, R. J. Mansfield (red.), *Analysis of visual behavior*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1982.
- Volkman F., Schick A., Riggs L., *Time course of visual inhibition during voluntary saccades*, „Journal of the Optical Society of America” 58/1968.
- Vygotsky L., *Mind in society: the development of higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1978.
- Weiskrantz L., *Outlooks for blindsight: explicit methodologies for implicit processes*, „Proceedings of the Royal Society of London” 1990, B239.
- Winograd T., *A Procedural Model of Language Understanding*, w: R. Schank, K. Colby (red.), *Computer Models of Thought and Language*, W. H. Freeman, San Francisco 1973.
- Winograd T., Flores F., *Understanding Computers and Cognition*, Addison-Wesley, New York 1987.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. M. Sady i W. Sady, Aletheia, Warszawa 1993.
- Wittgenstein L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford 1978.
- Wittgenstein L., *Remarks on the Philosophy of Psychology*, t. II, Blackwell, Oxford 1980.
- Wittgenstein L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967.
- Zeki S. M., Shipp S., *Modular connections between areas V2 and V4 of macaque monkey visual cortex*, „European Journal of Neuroscience” 1/1989.