

Karmaza, Karolina / Nowakowski, Przemysław / Wachowski, Witold

Hume – cyber-Hume – Hume enaktywny : wywiad z Tomem Froese = Hume – cyber-Hume – enactive Hume : interview with Tom Froese

Avant 2/1, 79-94

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Hume – cyber-Hume – Hume enaktywny

Wywiad z Tomem Froese

Karolina Karmaza, Przemysław Nowakowski, Witold Wachowski

przekład: Piotr Momot

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia:

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

Hume – cyber-Hume – enactive Hume

Interview with Tom Froese

Karolina Karmaza, Przemysław Nowakowski, Witold Wachowski

Before your interview for Avant, you have written: "I recently did a lot of work in cognitive science research which explicitly crosses over between phenomenology and dynamics, and in some sense this can be seen as a continuation of Hume's specific project to establish a foundational science of man". Would you agree that one of the determinants of an unprejudiced approach to traditional philosophy is... an enthusiasm?

I think that cultivating an awareness of our past is an essential aspect of managing our future, and this is especially the case if we are interested in shaping the future of the sciences of the mind. In this regard we should not forget that Hume himself, of course, was also an enthusiastic scholar and famous historian. However, I would not say that this enthusiasm gives rise to an 'unprejudiced approach' as such; we should not forget the critical lessons of postmodernism. At the same time it is certainly true that each of the great traditional philosophers had somewhat different prejudices than we have now, and therefore reading their works presents us with an opportunity to reevaluate our own positions from a rather fresh perspective. And in many cases we will find that their traditional perspective is still implicitly determining aspects of our modern discourse, although this role will have been more or less covered by subsequent historical sedimentation.

Going back to these original sources and making their ongoing relevance explicit is an important task of modern philosophy. It can show us how the fundamental problems we are trying to solve today, whether by means of scientific experimentation, philosophical analysis, or phenomenological reflection, are not absolutely independent from our background. On the contrary, the problems gain their significance and status as problems from the context of understanding and practice in which they are embedded, and we should not be drawn into resolving a problem unless we agree

with the premises that define it as such.

In order to illustrate this point consider, for example, a typical response by computationalists to my critique of traditional artificial intelligence (see Froese and Ziemke 2009). They disagree with my critical analysis because, for instance, the famous ‘symbol grounding’ problem can now, so I am told, be solved. But this response misunderstands the deeper message of the paper: I suggest that the whole framework in which the ‘symbol grounding’ problem is originally formulated, and perhaps resolved, namely a representational theory of mind, is simply inadequate and misguided. In other words, such paradigmatic problems do not get solved during a paradigm shift; they cease to be problems altogether. And, of course, this kind of profound change in thought and practice, which always involves an uneasy and yet enticing movement toward as of yet uncharted territory, cannot be accomplished without a fair share of personal enthusiasm.



In your paper on Hume you show the potential of Hume’s ‘science of man’, which could be re-evaluated in terms of today’s cognitive science. What does Hume’s philosophy of mind mean to your own philosophical investigations?

Hume’s philosophy of mind is a very rich source of inspiration. Actually, I had one of my first big moments of philosophical awakening while contemplating the depths of Schopenhauer’s metaphysics, which was of course also inspired by Hume to a significant extent. And it was primarily in relation to Hume’s empiricist and phenomenological philosophy that I began to systematically study and to understand the constellation of modern philosophy during my doctoral studies. When I recently reread Gilles Deleuze’s (1953) excellent book on Hume in preparation for this interview, I realized once more how much we can still learn from Hume’s philosophy and how radical it really was. Let me highlight two examples here (see also Froese 2009), which could have immense consequences in cognitive science and beyond.

One of the most important things we can learn from Hume, and which motivates his entire theory of mind, is that rationalism, when pushed to its logical conclusion, cannot account for human action. Hume had the profound insight that reason alone can only inform us, and that it cannot determine how we actually respond to this informa-

tion. Choosing one course of action over another is not a question of logic, but of value, and hence of ethics:

Where a passion is neither founded on false suppositions, nor chooses means insufficient for the end, the understanding can neither justify nor condemn it. 'Tis not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger. (Hume, *Treatise* 2.3.3.6)

We can find a more elaborate version of this critique of reason in Derrida's deconstruction of the decision. He argues that the outcome of a choice cannot be rationally determined in an *a priori* manner, because otherwise it was never a choice in the first place and there would be no sense of assigning responsibility for the outcome. Modern cognitive science has tried to avoid facing up to the full implications of Hume's fact-value (and reason-action) gap, which still haunts ethics today, by turning values into facts and reason into mechanism. This is, of course, the essence of the computational theory of mind. And yet Hume prevails again: the same fundamental issues make an appearance in the failure of traditional artificial intelligence to design a robot capable of effective action (the famous 'frame problem').

This brings me to the second point I want to highlight here, namely what we can learn from the way in which Hume tries to deal with this problem. He tried to devise a new foundation for philosophy, science and practical life, which charts a transient middle way between two stable and yet flawed attractors: reductionist materialism and transcendental idealism. I agree with Deleuze that Hume's philosophy of mind should be applauded for sketching out a theory of how self and subjectivity can constitute itself inside what is given to the mind, where the given is essentially identical with mind as such. This is a truly radical proposal. And although there is some movement in this direction within the enactive approach to cognitive science, as expressed, for instance, in terms of a growing appreciation of the foundational importance of the phenomenology of the lived body, these are only tentative beginnings. I am convinced, as Hume probably would have been, that the enactive approach to naturalizing phenomenology will eventually have to be complemented by a more serious phenomenologizing of nature.

We really appreciate your way of looking at Hume, that is without Kantian “glasses” which are so often put on by Hume’s researchers. Have you ever felt any objections against misinterpretations of other philosophers’ thoughts?

The proper interpretation of a great philosopher's work will always be controversial, and it is highly questionable to what extent we can actually ever claim to have found the definitive interpretation. This is especially so with Hume, whose work has been interpreted and used to defend pretty much any position in modern philosophy. I myself am also somewhat guilty of this, as I have tried to understand Hume's work from a variety of angles, including materialist naturalism, radical constructivism, and tran-

scendental phenomenology. But I finally settled on the current interpretation by referring to the perspective of Deleuze and the enactive approach to cognitive science (which also share a certain affinity, see Protevi 2010). I think that this interpretation is more viable than others, especially because they are coherent with a wider range of Hume's texts. The particular interpretation to which I felt most strongly opposed was the one proposed by Jerry Fodor (2003), who attempted to make a case for the computational theory of mind by focusing on one narrow aspect of Hume's philosophy of mind, namely the Theory of Ideas. Of course, as should be clear from what I have said in response to the previous question, I think that Fodor is making a fundamental mistake.

What, in your opinion, Hume would do, that Husserl wouldn't? I am asking about the limits of the phenomenological investigation, which was a domain of them both.

In order to answer this question I think we need to be careful to distinguish between the different phases of Husserl's work, which gave rise to distinct forms of phenomenology. If we consider some of Husserl's mid-stage research, then we find him applauding Hume for being the first to discover the phenomenological problem of constitution. But at the same time he would criticize Hume for not taking this discovery further into a transcendental direction. On the other hand, it is precisely on this point that Deleuze defends Hume against such a classical transcendental phenomenology, and commends his account of subjectivity and the process of constitution for staying within the domain of the given. In this regard I think that Hume would be much more open to a mutually informing exchange with enactive cognitive science, than would Husserl at this point in his career. But we should also not forget Husserl's later turn to the phenomenology of the life world, which situated the subject inside the given in a way that is much more reminiscent to Hume's project. It would be an interesting study to evaluate more precisely how the phenomenology of the later Husserl compares with Hume's work.

According to Hume's 'interactive' style of writing (he often communicates with the reader by asking him/her to confirm his claims within their own experience) what kind of skills could be trained or even gained with this practice, which would help in better understanding ourselves and the world?

This is a very interesting question that again nicely highlights Hume's continuing relevance to today's philosophy and science of mind. In fact, I believe that the development of the enactive approach to cognitive science, and of consciousness science more generally, will eventually force us to communicate in a way that is much more akin to Hume's interactive style. At the moment there are whole fields within cognitive science that are devoted to explaining certain assumed phenomena, although a careful and systematic examination of one's own experience can reveal these assumptions to be unfounded.

Take for instance the popular problem of other minds, according to which we perceive others as opaque material objects and whose status as others we only know through logical inference. But, as Hume would say, can you confirm this in your own experience? Please try this out for yourself: engage with another person and become aware of how you experience the other, not by abstracting but rather by more fully entering into the situation. Normally you should find that you encounter the other person as another person even before you can focus on some of their isolated physical properties. And note that this confirmation or refutation is not a matter of rational argument. It is a matter of a practical phenomenological inquiry. We have already discussed how reason alone cannot determine our actions. Here we see that reason by itself cannot determine our perceptions, either. No amount of reasoning alone can force any conclusion about what it is like to have any kind of experience. We have to generate the conditions for the appearance of the experience and then live through it.

I think that this is another nice example of how the enactive approach is following in Hume's footsteps and at the same time pushing his insights further. For example, you can find the interactive style of communication in Varela's adoption of Hans Jonas' existentialist appeal to our own felt concern for the teleological foundations of a bio-phenomenology (e.g. Weber and Varela 2002). In addition, the consequences of this kind of interactive style are also evident in Varela's promotion of a pragmatic engagement with phenomenological inquiry (e.g. Depraz, et al. 2003). In my own research I have developed this interactive style in a new direction by trying to design easily accessible technological interfaces, which could potentially facilitate the debate about the phenomenology of active perception (see Froese and Spiers 2007). What these developments show is that, like Hume foresaw, a proper science of the mind cannot be separated from praxis and experience.

In your text you defend enactivism against idealism (for which Hume is also accused). In the work of Pascal and O'Regan (2008) though, autopoietic enactivism of Varela is named to be idealist. How would you comment on that?

I disagree with the interpretation given by Pascal and O'Regan, but at least their commentary has the value of giving an explicit voice to a common misunderstanding of the enactive approach, especially of Varela's neuro-phenomenology method, and by extension also of phenomenology more generally. An assessment of this misinterpretation takes us back to what we already discussed in response to the first question about problems and their context of validity. Although at first sight Pascal and O'Regan appear to be defending some version of a materialist monism, their misinterpretation (and others of a similar kind) has nicely revealed how deeply dualistic the modern scientific context of understanding still is, even despite the popular disavowals to the contrary. Let us briefly consider what enables us to draw this implicit implication from the dispute.

The enactive approach rejects the standard materialist view, according to which the mind is *nothing but* brain activity, and argues that we should accept the existence of experience (and the experience of existence) as something to be explained in its own right. Now, for someone who is situated within a dualistic framework of understanding, the rejection of materialism can only entail its opposite, namely idealism. But this reversal simply misses the point that the enactive approach has shifted the entire frame of research into a different domain, namely as situated within our immediate and concrete lived experience. In other words, it has not chosen to defend the other side of the mind-body dualism, but has replaced the context in which the mind-body problem was originally formulated. Mental events and brain events are not seen as two independent substances, but rather as two aspects that can be distinguished and abstracted from within a more general situation of being in the world. This lived situation of being in the world is not some magical realm of ideal mental forms, but rather the situation in which we always already find ourselves engaged in, even before we engage in any kind of theoretical reflection. This is a kind of existential phenomenology, to be sure, but it is not idealism if by idealism we understand a reduction to a transcendental subject.

In your article there can be found only a brief note about the distinction between personal and subpersonal processes in Hume's philosophy. Don't you think that this distinction is not clearly stressed in works on enactivism?

The distinction between personal and subpersonal processes is as important as it is difficult. It is not always clear what is meant by the terms, which adds further confusion. If all that is meant is a distinction between a person conceived as a whole system and a person conceived in terms of a system of components, then I think that both Hume and the enactive approach make this relatively clear. In fact, Maturana and Varela have given us a workable operational definition of a systemic whole with their notion of autopoiesis.

However, the personal / subpersonal distinction becomes much more complicated as soon as we introduce phenomenological considerations. It is easy enough to identify the personal level with the psychological level in phenomenology. But what about the pre-reflective level in phenomenology, for instance Husserl's analysis of inner time consciousness? Should this be considered sub-personal because it is prior to the constitution of an ego? Or should we reserve the term sub-personal only for distinctions made by the natural sciences in the local ontology of material objects? The latter option conforms more closely to the current usage of the term in cognitive science, but there is also a growing need for a better recognition of the subpersonal level in our analysis of lived experience. Otherwise we have the problem that a phenomenology of the pre-reflective level, although it does not directly involve a cognitive subject, is easily misunderstood as some kind of psychologism or idealism. In addition, there is an important difference between unconscious experiential events,

which are unconscious in the sense that they are experiences that are not being reflected upon, and unconscious physical events, which are unconscious in the sense that they are not experiences in the first place.

And then we should also not forget that we can distinguish a level of intersubjectively shared processes as well. During social interactions we experience a shared situation of being with other persons, i.e. a second-person perspective, and the dynamics of these interactions place novel conditions and constraints on the behavior of the individuals. Since these phenomena cannot be reduced to one isolated person, it would make sense to refer to this level of analysis as suprapersonal. And yet it is also the case that in social interaction our bodies are physically entrained on what we might call the subpersonal level, and these dynamics influence events on the personal level from the bottom up.

Evidently, there is currently a great confusion of terms in cognitive science, but this is only natural given that it is such an interdisciplinary melting pot. Hume had it much easier in this respect since he only had to be consistent with himself. I think that the enactive approach has a rather healthy response to this complex situation by avoiding the premature imposition of any rigid hierarchies onto the different phenomena that we can distinguish. Indeed, instead of trying to place these phenomena on separate scales and levels ranging from above-personal to below-personal, from self-personal to other-personal, and from self-conscious to unconscious, it may be more helpful to think of a network of various phenomena. And, come to think of it, didn't Hume already say that the self is a bundle or collection of perceptions?

If you had a chance to ask or argue with Hume about anything, what would it be?

I would take the opportunity to thank him for his outstanding contributions to the general philosophical toolkit that we can all use in order to improve the way we think and live. Of course, I would also be delighted if we could debate the finer points of the enactive approach to cognitive science together.

References:

- Deleuze, G. 1953. *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la Nature Humaine selon Hume*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Depraz, N., Varela, F. J. & Vermersch, P. 2003. *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Fodor, J. A. 2003. *Hume Variations*. New York, NY: Oxford University Press.
- Froese, T. 2009. Hume and the enactive approach to mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(1): 95-133.
- Froese, T. & Spiers, A. 2007. Toward a Phenomenological Pragmatics of Enactive Perception: 105-108. *Enactive/07: Proceeding of the 4th International Conference on Enactive Interfaces*. Grenoble: Association ACROE.
- Froese, T. & Ziemke, T. 2009. Enactive Artificial Intelligence: Investigating the systemic organization of life and mind. *Journal of Artificial Intelligence*, 173(3-4): 466-500.
- Hume, D. 2000 (1739–1740). *A treatise of human nature*. Eds. D. F. Norton & M. J. Norton. New York, NY: Oxford University Press.
- Pascal, F. & O'Regan, J. K. 2008. Commentary on Mossio and Taraborelli: Is the enactive approach really sensorimotor? *Consciousness and Cognition*, 17(4): 1341-1342.
- Protevi, J. 2010. Adding Deleuze to the mix. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9(3): 417-436.
- Weber, A. & Varela, F. J. 2002. Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 97-125.