

FENOMENOLOGIA PERCEPCJI VERSUS SZTUCZNA INTELIGENCJA. PERSPEKTYWA ROZSZERZENIA HABITUSU ESTETYCZNEGO

Dr hab. Małgorzata Muszyńska, prof. KPSW

Wydział Nauk Prawnych, Społecznych i Humanistycznych
Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa Bydgoszcz
e-mail: m.muszynska@kpsw.edu.pl, <https://orcid.org/0000-0001-7375-8371>

Streszczenie: Tekst Taylora Carmana zatytułowany *Legacy and Relevance* jest podstawą do wykorzystania koncepcji Bourdieu jako perspektywy rozwoju pola superspecjalistów w specyficznym symbolicznym kapitale kulturowym, w którym mogłyby powstać rozmaite estetyczne modalności na podstawie badań np. w zakresach filozofii estetyki, fenomenologii percepcji, psychoanalizy, psychologii umysłu, sztucznej inteligencji, nauk kognitywnych służących wielowymiarowej pedagogice.

Słowa kluczowe: fenomenologia percepcji, *habitus*, behawioryzm, kognitywizm, sztuczna inteligencja.

Wprowadzenie

Oryginalna fenomenologia percepcji Maurice Merleau-Ponty’ego, według kwerendy Taylora Carmana, odegrała i odgrywa nadal znaczącą rolę we współczesnej filozofii umysłu, psychologii i w naukach kognitywnych, nie tylko w teoriach percepcji, ale w krytycznych powiązaniach z kognitywizmem, sztuczną inteligencją i konceptualistycznymi teoriami treści intencjonalnej¹. Istnieje zatem uzasadniona perspektywa rozszerzenia habitusu estetycznego, którego zarys powstaje w życiodajnym, a nie w znoszącym się napięciu czy rozdwojeniu, jak by

¹ Pierwsza część tekstu, opiera się na streszczeniu przetłumaczonego z języka angielskiego rozdziału Taylora Carmana zatytułowanego *Legacy and Relevance*, [w] Merleau-Ponty, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York 2008, p. 213-233. Pierwsza wersja tego artykułu pt. Od fenomenologii percepcji do sztucznej inteligencji według Taylora Carmana. W stronę rozszerzonej koncepcji edukacji estetycznej została opublikowana w czasopiśmie „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 2010, nr 2, s. 135-149.

to określił L. Witkowski, pomiędzy biegunami: fenomenologia percepcji versus wymienione nauki [Witkowski 2015, s. 253]. My jako humaniści, jesteśmy przeto zobligowani do prześledzenia badań z tego zakresu, które uświadamiają związki zachodzące pomiędzy percepcją człowieka, jego fenomenologicznym byciem-w-świecie a naukami, które nim się inspirując, rozważają i opracowują:

- krytykę behawioryzmu (Charles Taylor);
- rozszerzenie fenomenologii percepcji o wczesnomodernistyczną metafizykę i epistemologię oraz o sposoby korelacji formalnej struktury świata z konkretnymi strukturami materialnymi i zdolnościami ciała (Samuel Todes);
- ewentualne metody udawania ciała przez heurystycznie zaprogramowany komputer – sztuczna inteligencja (H. L. Dreyfus)
- koncepcje dotyczące roli konkretnych umiejętności cielesnych w bieżącej konfiguracji i rekonfiguracji rzeczywistości społecznej (Pierre Bourdieu);
- teorie percepcji na skrzyżowaniu filozofii (Hilary Putnam), psychologii i neurobiologii (Arthur Eddington, Andy Clark, David Chalmers), mikrobiologii (Francisco Varela);
- teorie aktywizmu percepcyjnego (Alva Noë).

Prace nad związkami fenomenologii percepcji a wymienionymi naukami mogą przyczynić się do ulepszania wielu aspektów praktyki pedagogów, terapeutów, socjologów, pracowników socjalnych, artystów i in.

BADANIA NAD PERCEPCJĄ I SZTUCZNĄ INTELIGENCJĄ

Charles Taylor był jednym z pierwszych i wiodących angloamerykańskich czytelników fenomenologów egzystencjalnych i jego systemowa praca *The Explanation of Behaviour* (Wyjaśnienie zachowań) w szczególności wiele zawdzięcza Merleau-Ponty'emu. W książce tej, wyprowadzającej wnioski z dwóch prac: *The Structure of Behaviour* (Struktura zachowania) oraz *Phenomenology of Perception* (Fenomenologia percepcji), Taylor broni koherencji i wiarygodności tego rodzaju wyjaśnienia teleologicznego, na którym polegamy przy rozumieniu zachowań zwierzęcych i działania ludzkiego. Optuje za twierdzeniem o „intencjonalnym charakterze działania i przedstawia mocny przykład jałowości usiłowań behawiorystów w kwestii zredukowania działań i zachowań do ruchów obserwowalnych i dyspozycji do ruchu”. Według Taylora „konflikt pomiędzy mechanistycznymi a celowościowymi teoriami zachowań musi być rozstrzygnięty nie *a priori*, na gruncie czysto koncepcyjnym, lecz w kategoriach ich empirycznej wiarygodności i użyteczności”. Dalsze postępy w filozofii i psychologii zdają się potwierdzać twierdzenie Taylora, że behawioryzm był ślepym zaułkiem naukowym [Carman 2008, s. 220].

Wśród angloamerykańskich filozofów, którzy pierwsi docenili znaczenie Merleau-Ponty'ego znaleźli się Samuel Todes oraz Taylor i Dreyfus. Wydanie dysertacji Todesa napisanej w Harvardzie w 1963 r. pt. *The Human Body as Material Subject of the World* (*Ciało ludzkie jako materialny podmiot świata*)

zostało wznowione pod tytułem *Body and World (Ciało i świat)* i można je odczytać jako aluzję krytyczną do *Mind and World (Umysł i świat)* McDowella na sugestię Dreyfusa. Todes odwołuje się w niej do fenomenologii Merleau-Ponty'ego, lecz także rozszerza ją i wzbogaca, włączając ją najpierw do szczegółowej krytyki wczesnomodernistycznej metafizyki i epistemologii, następnie poprzez dalsze wyszczególnianie sposobów, jakimi formalna struktura świata skorelowana jest z konkretnymi materialnymi strukturami i zdolnościami ciała².

Kolejnym inspirującym się fenomenologią percepcji był Dreyfus. Wychodzi on z założenia, że jeżeli, jak utrzymuje Heidegger, człowiek jest istotnie byciem-w-świecie, to już sama koncepcja umysłu związanego ze światem poprzez przedstawienia /reprezentacje/ wewnętrzne jest grubo chybionym opisem zjawisk, które wyjaśnić powinna teoria działania i inteligencji. Dlatego też krytyka AI (sztucznej inteligencji) Dreyfusa pomimo, iż wywodzi się z egzystencjalnej analityczności *Dasein*, jako podstawowej intuicji Heideggera, to jednak w szczegółach polega na fenomenologii ciała i percepcji Merleau-Ponty'ego, które u Heideggera, są w najlepszym razie jedynie ukryte [Carman 2008, s. 224].

„Ten ostatni autor powiedział niewiele o innych zwierzętach, a o ciele nieomal nic. To nie Heidegger, lecz Merleau-Ponty twierdzi, że *sprawności cielesne* stanowią o inteligencji, z czego Dreyfus wnosi, że pozbawiona cielesności manipulacja symbolami wykonywana przez komputery nie daje realistycznej nadziei odtwarzania wystarczająco konkretnych, elastycznych, intuicyjnych zachowań, które dzielimy z wieloma (nie wszystkimi) zwierzętami” [Carman 2008, s. 224].

Dreyfus sądzi, że „ciało jest niezbędne do inteligentnych zachowań i jeśli tak jest, to będziemy musieli zapytać, czy ciało może być udawane przed heurystycznie zaprogramowany cyfrowy komputer”. Jeżeli nie, to w takim razie projekt sztucznej inteligencji jest od początku negatywnie przesądzony. Jeżeli, jak utrzymuje Heidegger, „człowiek jest istotnie byciem-w-świecie, to już sama koncepcja umysłu związanego ze światem poprzez przedstawienia /reprezentacje/ wewnętrzne jest grubo chybionym opisem zjawisk, które wyjaśnić powinna teoria działania i inteligencji” [Carman 2008, s. 224]. Obiekcje Dreyfusa dotyczące AI nie były nigdy tylko teoretyczne, ale w równym stopniu etyczne i egzystencjalne. Uznanie przez niego jałowości AI jako programu badawczego od początku stanowiło część szerszej krytyki całej kultury rozmiłowanej w idei człowieka-maszyny, sztucznie wytworzonej inteligencji, idei często wykorzystywanej dla usprawiedliwienia obfitego fundowania wątpliwych projektów badawczych, utopijnej przesady i coraz

² „O ile Merleau-Ponty mówi niewiele ponad i poza perspektywicznym rozeznaniem postaci i przeciwstawieniem postać/podłoże o właściwym ludziom uwarunkowanych formach cielesnych, o tyle Todes komentuje dowcipnie, iż decydujące znaczenie ma istnienie takich faktów, jak te, że stoimy w polu przyciągania w postawie pionowej, i z powodu patrzenia i mówienia zwracamy się raczej w przód, niż do tyłu. A zatem, aby przyjrzeć się czemuś musimy *obrać się w kółko* i to są zupełnie dosłownie nasze dane *warunki*” (ibidem, s. 225).

bardziej zdeformowanej i nihilistycznej koncepcji życia ludzkiego [Carman 2008, s. 224]. W ten sposób Dreyfus zaangażował fenomenologię Merleau-Ponty'ego wraz z krytyką nowoczesności Kierkegaarda i późniejszymi esejami Heideggera do przedstawienia „przykładów praktycznych niebezpieczeństw ukrytych w naszym wzrastająco technologicznym rozumieniu samych siebie” [Carman 2008, s. 225]. Z tego powodu warto zwrócić uwagę na fakt, że nawet wykształcony w tradycji strukturalizmu Bourdieu kładzie nacisk na istotną rolę konkretnych umiejętności cielesnych w bieżącej konfiguracji i rekonfiguracji rzeczywistości społecznej. Utrzymuje on, podobnie jak Merleau-Ponty, że „*pole społeczne* jest zawsze pojęciowo współokreślane i przyczynowo powiązane z tym, co nazywa on *habitusem*” (Zdolności cielesne i „systemy trwałych, ruchomych dyspozycji” – oba te elementy konstruują i są konstruowane przez środowisko społeczne. *Habitus* stanowi w istocie uwarunkowany społecznie *schemat ciała* –nawyk [Carman 2008, s. 217]. Nie jest to stan psychiczny, postawa świadoma lub kognitywna, a nawet nie sieć takich postaw, lecz zbiór nawyków cielesnych tworzonych i utrwalanych przez świat społeczny, który one z kolei odtwarzają i utrwalają powtórnie. Jest to wzajemne „zazębianie się intuicyjnych sprawności cielesnych i strukturalnie uformowanego pola społecznego, które w rzeczy samej, generuje pojawienie się określonego, obiektywnego porządku społecznego” – jak Bourdieu mówi – „niekiedy iluzji ciągłości i regularności” [Carman 2008, s. 217]. Obiektywizm w praktykach społecznych, nie jest za ów porządek odpowiedzialny. Praktyki i instytucje społeczne są w istocie względnie ciągłe i regularne, ale to właśnie dzięki wchłonięciu przez nie *habitusu* i zakotwiczeniu się w nim, który ustawicznie ukazuje i uwiecznia formy, które zwykle uważamy za zwyczajnie naturalne i nieuniknione, słuszne i właściwe [Carman 2008, s. 217]. Parafrazując niemal Merleau-Ponty'ego pisze Bourdieu:

„Nie ma nic bardziej zwodniczego, niż iluzja tworzona przez efekt pewności wstecznej, w którym wszystkie ślady życia takie, jak dzieła artysty, zdarzenia z biografii, jawią się jako urzeczywistnienie treści, która zdaje się istnieć przed nimi” [Carman 2008, s. 218].

Habitus nie jest zdolnością pojęciową, ale rodzajem schematyzacji inteligencji cielesnej „praktycznym sensem” (*sens pratique*), który nie jest ani w pełni dostępny dla świadomości, ani w pełni nie jest przedmiotem rozumowego rozważania [Carman 2008, s. 218]. Nie jest także jedynie przyczynowym systemem uwarunkowanych społecznie zdolności psychologicznych. Tym różni się ujęcie Bourdieu od skądinąd podobnie brzmiącej teorii „tła” Johna Searle’a. Tło, jak przedstawia je Searle, to „wydolności psychologiczne, zdolności i ogólna umiejętność (*know-how*), które umożliwiają funkcjonowanie naszych stanów psychicznych” [Carman 2008, s. 218]. Dla Searle’a kluczowym jest to, że „tło” nie jest intencjonalne; nie zawiera ono treści charakteryzującej, czy opisującej świat, w stronę którego kieruje nasze działania i postawy. Jest ono natomiast zbiorem intencjonalnych, albo przedintencjonalnych wydolności, które umożliwiają [sic!] funkcjonowanie stanów emocjonalnych. I faktycznie, pisze Searle, „przez *wydolności* rozumiem *struktury przyczynowe*”

[Carman 2008, s. 219]. Tłó opisuje on również jako „ugruntowany indukcyjnie zbiór oczekiwań” [Carman 2008, s. 219]. Oczekiwania są jednakże postawami intencjonalnymi; zawierają treść: spodziewam się, że będę oklaskiwany, albo zwyczajnie, oczekuję aplauzu. Searle chce, aby „tłó” właśnie pełniło rolę nie tylko przyczynowo potwierdzającą nasze zachowanie, ale kierującą nim normatywnie. Jest to jednak rola pośrednicząca, na którą nie pozwolą jego własne kategorie metafizyczne, gdyż uznanie jej wymagałoby przyjęcia do opisowej zawartości samoświadomych stanów psychicznych dodatkowo innego rodzaju treści, mianowicie: motorycznie – intencjonalnej zawartości sprawności cielesnych. Co więcej, Searle, inaczej niż Bourdieu utrzymuje, że normatywność instytucji społecznych wyczerpuje się za pomocą norm, które zasadniczo mógłby wyartykułować bezstronny obserwator opisując je następująco: struktura instytucjonalna jest strukturą norm i aktualne normy, które wyszczególniamy w opisie instytucji określają te aspekty, dzięki którym system jest normatywny [Carman 2008, s. 219]. Metodologiczne wyjaśnienie punktu widzenia obserwatora jest przeciwieństwem koncepcji Bourdieu. Dotyczy ona zasadniczo przedartykulacyjnej normatywności praktyk cielesnych jako odmiennej od artykulacji norm *explicite* z konwencjonalnie autorytatywnego stanowiska obserwacji socjologicznej. Dla Bourdieu *habitus* ma wprawdzie swój własny rytm i inercję jako rodzaj drugiej natury, jest jednak rzeczywiście konkretnym źródłem konwencjonalnych odpowiedniości, podstawą normatywności społecznej, ściśle biorąc dlatego, że i przekracza poznanie i refleksję i opiera się im:

„będąc *wytworem* szczególnej kategorii zasad obiektywnych, *habitus* przyczynia się do wywołania wszystkich „racjonalnych”, „zdroworozsądkowych” zachowań i tylko tych, które są dopuszczalne w granicach owych zasad... i które mogą być pozytywnie usankcjonowane, ponieważ są obiektywnie dostosowane do logicznej charakterystyki określonego pola, którego obiektywną przyszłość antycypują. Przyczynia się on jednocześnie bezspornie bez przemocy, zabiegów czy dowodzenia do wykluczenia wszystkich „szaleństw” [*folies*] [„to nie dla nas”] czyli wszystkich zachowań, które nie byłyby usankcjonowane będąc niezgodnymi z obiektywnymi warunkami” [Carman 2008, s. 218-219].

Można rzec, że *Habitus* w związku z tym ma strukturę dwoistą (moja uwaga po latach analizy tekstu Carmana), ponieważ jest ząbieniem się normatywnych i nienormatywnych aspektów praktycznych zachowań, mieszaniną uwarunkowania i spontaniczności, istotną składową konkretnej wolności. Z tych powodów koncepcja Bourdieu, dzięki zastosowaniu w niej myśli Merleau-Ponty’ego, stała się jedną z najbardziej owocnych i ważnych w socjologii. W końcu, zdaniem Carmana, należy odnotować, że na dzieło Merleau-Ponty powołują się teoretycy percepcji, których poglądy mają faktycznie niewiele wspólnego z jego poglądami. Na przykład na skrzyżowaniu filozofii, psychologii i neurobiologii grono tzw. „enaktywistycznych” teoretyków umysłu i percepcji identyfikuje fenomenologię Merleau-Ponty’ego przynajmniej jako inspirującego prekursora [Carman 2008, s. 225]. Przykładem takiej inspiracji może być opracowana przez mikrobiologa

Francisco Vareli teoria „ucieleśnionego poznania” jako szczegółowe udoskonalenie fenomenologii Merleau-Ponty’ego. Jakkolwiek wiele twierdzeń Vareli wywodzi się z biologii mózgu i buddyjskich praktyk medytacyjnych, to w każdym przypadku niewiele ma wspólnego ze zwyczajnie przeżywanym doświadczeniem. Dowodzi on np., że „świadomość nie jest, jak się zdaje nieprzerwana (ciągła) i ujednolicona, ale fragmentaryczna i podzielona na oddzielne eksplozje odpowiadające pobudzeniom elektrycznym rozgałęzień komórek mózgowych występującym, biorąc z grubsza, raz na sekundę” [Carman 2008, s. 226]. Buddyizm ma jakoby pomóc nam w dostrzeżeniu „aktualności w naszych osobniczych żywotach: badanie doświadczenia z mindfulness/awarness [uważność (uważna obecność)/świadomość]” ukazują, że kiedy doświadczenie jest przerywane - powstaje moment świadomości, pojawia się, by pobyć chwilę i następnie znika, by zostać zastąpionym przez moment następny [Carman 2008, s. 226]. Carman sądzi, iż Merleau-Ponty „nigdy nie odrzuciłby w ten sposób świadectwa zwyczajnego doświadczenia na korzyść tak wątpliwych wniosków wyciąganych z pokłosa neurofizjologii, nie mówiąc już o sztucznych efektach indukowanych przez medytację” [Carman 2008, s. 226]. Jeżeli aktywność mózgu jest sekunda po sekundzie przerywana, to pozostaje wziąć ten fakt pod uwagę dla naszego potocznego rozumienia trwałości cielesnej i osobistej. Stający wobec tego wyzwania Merleau-Ponty skierowałby uwagę na te aspekty schematu ciała, które ugruntowują nasze intuicyjne rozumienie naszej osobowej jedności i nieprzerwanego trwania, niezależnie od tego, według jakich wzorów może przebiegać aktywność elektryczna na poziomie neuronów.

„Fakt, że aktywność mózgu jest przerywana, jest sam przez się pod względem argumentacyjnym, ani więcej, ani mniej interesujący, niż fakt, że przedmioty stałe, jak biurko Sir Arthura Eddingtona okazują się być zbudowane z atomów oddzielonych względnie szerokimi pasami pustej przestrzeni. Ani pusta przestrzeń między atomami nie mówi nic przeciw stałości biurka Eddingtona, jak też brak ciągłości w elektrycznych salwach neuronów nie mówi nic przeciw fenomenologicznej ciągłości świadomego doświadczenia” [Carman 2008, s. 226].

Andy Clark i David Chalmers sugerują w nieco inny sposób, że umysł nie jest ograniczony do głowy, czy nawet ciała całego organizmu, lecz jest dosłownie „rozszerzony” na otaczające środowisko fizyczne. Na przykład, chociaż często dokonujemy kalkulacji, lub odwołujemy się do wspomnień bez widocznej pomocy zewnętrznej, niekiedy używamy również urządzeń pomocnych przy tych operacjach [Carman 2008, s. 226-227]. Czemu nie powiedzieć zatem, że myślimy, wierzymy i pamiętamy nie naszymi mózgami, lecz palcami a nawet ołówkiem i papierem? Przywołując echo pamiętnego hasła Hilarego Putnama o znaczeniu lingwistyki, piszą oni: „Procesy poznawcze nie są (całe) w głowie!” [Carman 2008, s. 227]. Clark opracował tę teorię w swej książce *Being There (Bycie tam)*. Pomimo tego „heideggeriańsko” brzmiącego tytułu i okolicznościowych przyjaznych cytatów z Merleau-Ponty’ego, które trafiły do tekstu, teza Clarka ma faktycznie niewiele wspólnego ze źródłami fenomenologicznymi, które jej autor chciałby zaliczyć do

swoich racji, a to z dwóch powodów: po pierwsze Clark jest zainteresowany tym, czym jest *umysł*, czym jest *poznanie*. Jak to widzieliśmy, Merleau-Ponty podążając za Heideggerem, interesuje się percepcją nie jako operacją czysto mentalną /umysłową/ lub kognitywną, lecz jako aspektem ludzkiej egzystencji, który warunkuje i sytuuje myśl. Pytaniem dla nich nie jest, jak (czy gdzie) spełnia się poznanie w świecie fizycznym, lecz jak przejawia się poznanie jako rozumiałe dla nas w szerszym kontekście naszego doświadczenia i zachowania? Podobnie jak pozostała wielka część współczesnej filozofii umysłu, projekt Clarka skupia się wyłącznie i bezkrytycznie na *umyśle* do tego stopnia, że lekceważy te liczne niekognitywne postawy i kwalifikacje, które przede wszystkim warunkują i powiadają nasze zrozumienie umysłowości /mentalności/. Drugi powód, że program Clarka ma tak niewiele wspólnego z fenomenologią jest ten, że fenomenologowie nie mówią niemal nic o głównej kwestii, do której Clark się odnosi, mianowicie o tzw. problemie umysł – ciało. Dlaczego nie? Otóż dlatego, iż nie jest to zupełnie kwestia fenomenologiczna, lecz metafizyczna, postawiona z naiwnie nieokreślonego punktu widzenia, której możliwe rozwiązania nie mają bezpośredniego echa w doświadczeniu.

„Fenomenologia nie może powiedzieć nam: czy osoba jest jedną czy dwiema substancjami, czy własności umysłowe /mentalne/ są identyczne z fizycznymi, czy też, jak duży skrawek świata fizycznego działa jako substrat, czy nośnik procesu poznawczego – czy jest to sam mózg, system nerwowy jako całość, cały organizm, czy może organizm plus jego ulubione indywidualne utensylia” [Carman 2008, s. 227].

Tym, co w zamian może uczynić fenomenologia, to „wyprzeć się takich pytań”, ich rzekomej naglącej potrzeby metafizycznej, ukazując je jako „kwestie co najwyżej empiryczne”, dotyczące przyczynowego mechanizmu postrzegania i działania, a następnie „wypuścić treść z problemu jak powietrze z balonu”, przedstawiając jego własne przesłanki jako deformacje faktycznie przeżywanego doświadczenia [Carman 2008, s. 227]. Czy doświadczamy siebie samych jako par umysł – ciało? Nie. Czy doświadczamy siebie samych jako substancji z właściwościami? Nie. Fenomenologia jest filozofią opisową, krytyczną, a nie dogmatyczną metafizyką.

Alva Noë, który w swojej książce *Action in Perception (Działanie w percepcji)*, chociaż cytuje *Fenomenologię percepcji*, jak jedną z kilku inspiracji swojej własnej wersji aktywizmu, jednak także „zdecydowanie odbiega od Merleau-Ponty’ego usilnie twierdząc, że *przejaw/ogład/* zmysłowy jest bardziej podstawowy, niż dojrzałe postrzeganie świata” [Carman 2008, s. 228]. Mówi on: „percepcja jest procesem dwustopniowym”; postrzeganie jest sposobem dowiadywania się, jakimi rzeczy są z tego, jak wyglądają lub dźwięczą czy bardziej ogólnie, jak się ukazują. „Przejawy” Noë’go nie są właśnie odczuciami, czy danymi zmysłowymi i koncepcja jest także bezspornie niespójna z tego samego powodu, mianowicie z powodu roszczenia do odgrywania w teorii dwu wzajemnie wyłączających się ról: pierwszej – opisu naszego obiektywnego stosunku do zmysłowego *bodźca*, i drugiej – uchwycenia naszego doświadczenia tego, jakimi rzeczy *wydają się* w rzeczywistości [Carman

2008, s. 228]. A więc np. według Noë'go istnieje jednostkowy obserwowalny wymiar przedmiotu, jest to mianowicie jedyny w swoim rodzaju sposób, w jaki ten przedmiot wygląda z uwzględnieniem wymiaru z określonej pozycji. Zapewnia o tym fenomenologia. Czym jest, ktoś pomyśli, jednostkowy obserwowalny wymiar księżyca na horyzoncie? Czy jest tym samym jednostkowym obserwowalnym wymiarem, co jego wymiar w zenicie? Według kryterium Noë'go, które jest geometryczne, nie fenomenologiczne – musi być tym samym. A jednak nie jest taki, na jaki wygląda (jakim się przedstawia). A zatem czy przejawy zmysłowe, jak nazywa je Noë – „własności- P” są oczywiste zjawiskowo, uświadamiane percepcyjnie, czy nie? Noë twierdzi, że „własności – P same są przedmiotami widzenia, rzeczami, które widzimy. Są widzialne. Z miejsca, w którym stoisz możesz zobaczyć P – kształt talerza i możesz go odróżnić od kształtu rzeczywistego. Co więcej, chociaż „w normalnym życiu własnościom – P poświęcamy niewiele uwagi, nie oznacza to, że jesteśmy na nie niewrażliwi percepcyjnie, nawet jeśli nie udaje nam się nimi zająć” [Carman 2008, s. 228-229].

Z drugiej strony sądzi on, że „jednym z rezultatów [eksperymentów] ślepoty na zmiany jest fakt, że widzimy tylko to, i doświadczamy jedynie tego, na co zwracamy uwagę” [Carman 2008, s. 229].

Czy zatem *widzimy* „własności – P” nawet jeżeli ich nie spostrzegamy, lub nie zwracamy na nich uwagi, jeśli ich sobie nie *uświadamiamy*? I jakie jest świadectwo na to twierdzenie? Wydaje się ono być czysto teoretycznym przewidywaniem. Teoria Noë'ego wymaga, jako podstawowego, założenia, że przejawy widzimy równie dobrze jak rzeczy. Fenomenologia tego nie wymaga. Carman wnioskuje, że:

„ostatecznie i bardziej zasadniczo, fenomenologia Merleau-Ponty'ego stanowi, mimo wszystko, próbę zrozumienia postrzegania jako konkretnego, cielesnego spotkania ze światem, w którym rzeczy są *dane* autentycznie, a nie – jedynie wymyślone, wyobrażone, zapamiętane, doznawane, antycypowane lub przypuszczalne. Co do Noë'ego przeciwnie- rozróżnienie pomiędzy tym, co jest dane percepcyjnie, a tym co nie jest dane, okazuje się być iluzją naiwnego sensu potocznego. Chociaż wydaje się, jakby niektóre rzeczy i ich strony czy aspekty są dane wprost, podczas gdy inne są ukryte, obecne horyzontowo lub a-modalnie” [Carman 2008, s. 229].

Noë konkluduje, iż treść postrzeżeniowa jest całkowicie wirtualna lub – jak mówi on – wirtualna na wszystkie sposoby. Zagraża to jednak nie tylko rozróżnieniu, na którym spoczywa teoria, pomiędzy danymi przejawami zmysłowymi a rozwiniętą treścią percepcyjną ustanowioną przez jej skojarzenie z ruchem cielesnym, ale – w efekcie odrzuca również samo zjawisko, do którego teoria percepcji powinna się zwracać, mianowicie *dawanie się* (the *giveness*) rzeczy naszym zmysłom odmiennych od sposobu, w jaki konstruujemy je w naszych myślach, sądach, wspomnieniach, pragnieniach, oczekiwaniach i fantazjach [Carman 2008, s. 229].

Oto podsumowanie Carmana:

„Although Merleau-Ponty has not had the same impact on philosophy as the major phenomenologist, his influence has been widely felt in French intellectual life on contemporary Anglo-American philosophy of mind. He played a vital role in the rise of structuralism in the by lecturing on Saussure and promoting the work of Lévi-Strauss. More recently, Bourdieu's account of social reality as an interconnection of the bodily habitus and social field is indebted to Merleau-Ponty's notions of the body schema, motor intentionality, and the phenomenal field. In Anglo – American philosophy, Merleau-Ponty has influenced Charles Taylor's critique of behaviorism and, through Taylor and Evans, contemporary debates about the nonconceptual content of perceptual experience. Merleau-Ponty's also arguably the chief source for Dreyfus's critique of AI, in some ways even more crucial than Heidegger, who says almost nothing about the body's role in intelligent behavior. Not all recent enthusiasm about the significance of the body for intelligence and intentionality should be credited to (or blamed on) Merleau-Ponty, however Varela's and Noë's "enactive" theories of embodied cognition and Clark's "extended mind" hypothesis, example, remain embroiled in traditional epistemological and metaphysical problems, and so fail to appreciate Merleau-Ponty's effort to describe our, ordinary intuitive understanding, of ourselves and our place in the world" [Carman 2008, s. 229-230].

tłum. „Aczkolwiek wpływ Merleau-Ponty'ego na filozofię nie był tak samo silny, jak innych znaczących fenomenologów, jego oddziaływanie dało się szeroko odczuć we francuskim życiu intelektualnym i we współczesnej angloamerykańskiej filozofii umysłu. Odegrał on istotną rolę w powstaniu strukturalizmu w latach pięćdziesiątych XX wieku, wygłaszając wykłady na temat Saussure i promując pracę Lévi-Straussa. Bardziej współcześnie, dług wdzięczności wobec pojęć schematu-ciała, motorycznej /ruchowej/ intencjonalności i pola fenomenalnego Merleau-Ponty'ego ma wyjaśnienie przez Bourdieu rzeczywistości społecznej jako wzajemnego połączenia cielesnego *habitusu* z polem społecznym.

W filozofii angloamerykańskiej Merleau-Ponty wywarł wpływ na krytykę behawioryzmu Charlesa Taylora i poprzez Taylora oraz Evansa na współczesną debatę dotyczącą niekonceptyjnej /niepojęciowej/ treści doświadczenia percepcyjnego. Merleau-Ponty jest także bezspornie głównym źródłem dla krytyki sztucznej inteligencji (AI) przez Dreyfusa niekiedy bardziej rozstrzygającym, niż Heidegger, który nie mówi niemal nic o roli ciała w inteligentnych zachowaniach.

Jednakże nie za cały współczesny entuzjazm wokół znaczenia ciała dla inteligencji i intencjonalności, zasługę (lub winę) należy przypisywać Merleau-Ponty'emu. Na przykład „aktywistyczne” teorie poznania ucieleśnionego Vareli i Noë'ego i hipoteza „rozszerzonego umysłu” Clarka pozostają uwikłane w tradycyjne problemy epistemologiczne i metafizyczne i w ten sposób nie są w stanie docenić próby Merleau-Ponty'ego opisanego naszego zwykłego intuicyjnego rozumienia samych siebie i naszego miejsca w świecie”.

Analizy badań nad percepcją i sztuczną inteligencją T. Carmana dotyczą różnorodnych dziedzin, które mogą rozszerzyć pole rozumienia habitusu estetycznego, mającego związek w procesami komunikowania się i wytwarzania znaczeń w koncepcji socjopedagogicznej P. Bourdieu. Perspektywa ta nadal wydaje się być otwarta, aczkolwiek skupienie się na niej pozostawia w praktyce wiele do życzenia.

Tworzenie habitusu estetycznego - koncepcja socjopedagogiczna

W moim wstępnym odczytaniu historii myśli prowadzonej od fenomenologii percepcji Merleau-Ponty'ego do zainspirowanych nią badaczy, pojawia się chęć utrzymania koncepcji francuskiego myśliciela jako perspektywy istotnej do krytyki badawczej, która jawi się jako spójna z koncepcją *habitusu* w polu społecznym Bourdieu. Zawsze, gdy mamy do czynienia z nieznanymi jeszcze i nienazwanymi pojavami bytu, pozostajemy w otwartej przestrzeni sensów możliwych, które oczekują na sformułowanie, jednak bez obowiązujących, arbitralnie narzuconych teorii. Pole społeczne warunkowane *habituem*, który jest dwoistym „zazębianiem się normatywnych i nienormatywnych aspektów praktycznych zachowań i mieszaniną uwarunkowania i spontaniczności, istotną składową konkretnej wolności” daje szansę na nieograniczone projektowanie badań w różnych zakresach [Carman 2008, s. 217]. Dlatego uznałam, że koncepcja według Bourdieu, którą nazywam socjopedagogiczną w polu władzy i przestrzeni społecznej wyjaśnia mechanizm powstawania pola superspecjalistów w specyficznym symbolicznym kapitale kulturowym. W tym polu mogłyby powstać rozmaite estetyczne modalności na podstawie badań np. w zakresach filozofii estetyki, socjologii, psychoanalizy, psychologii umysłu, sztucznej inteligencji, nauk kognitywnych służących wielowymiarowej pedagogice.

Penetracja wielu teorii, z których niektóre znalazły ślad w niniejszym artykule - streszczeniu pracy Carmana, i które zapewne legną u podstaw wielu estetycznych modalności, a przynajmniej wstępnej pracy nad nimi, wymaga przyjęcia perspektywy socjologii sztuki ukazującej wzajemne zależności faktów estetycznych (jak powiedziałby Bourdieu: pół produkcji dwóch typów specjalistów) – dzieł dwóch pół specjalistów: nowoczesnych i tradycyjnych – od wpływu pola władzy według P. Bourdieu [Bourdieu 2001, s. 193]. Owe dwa pola specjalistów usytuowałam w załączonym do tekstu diagramie *per analogiam* w stosunku do pół produkcji kulturowej Bourdieu. Pola specjalistów posiadają odmienne statusy określane przez kapitały: symboliczny (CS)³, specyficznym symbolicznym (CSs) kulturowym

³ CS - kapitał symboliczny ograniczony do kategorii z tradycyjnego słownika krytyki sztuki – wykonanie, szkic, portret, pejzaż (Ibidem, s. 211). Dominują konwencje w religii, moralności, w służbie ojczyźnie.

(CC)⁴ i kapitał ekonomiczny (CE)⁵ oraz stopień autonomii (AUTON)⁶. I tak kapitał specyficznie symboliczny (CSs)⁷ o najwyższym stopniu autonomii ewaluuje w polu specjalistów nowoczesnych, których wstępny habitus estetyczny określa estetyka od bezsztuki (nieszuki) do sztuki i jest stanem eksperymentalnego poszukiwania socjopedagogicznej pragmatyki⁸. Wychowawcy estetyczni będą mogli wtedy korzystać z dorobku filozofii estetyki i innych wybranych nauk (w zależności od specjalizacji) w próbach eksperymentalnych (kod integracji). Ów wstępny habitus estetyczny jest jakby pierwszym zaawansowanym etapem uczestnictwa w kodzie integracji⁹, bowiem dopiero habitus estetyczny rozszerzony charakteryzuje wychowawców estetycznych łączących nie tylko estetykę z pedagogiką, ale przede wszystkim ze zniuansowaną psychologią (psychoanalizą) psychologią umysłu, naukami kognitywnymi i wiedzą o sztucznej inteligencji i stosujących odpowiednie do tych celów techniki paraartystyczne, wynikające z doświadczeń tzw. estetyki bezsztuki¹⁰. Tak określony habitus¹¹ jest wysoce autonomiczny, choć nie ma wsparcia w postaci kapitału ekonomicznego, pozwalającego na realizację w makroskali.

⁴ CC- kapitał kulturowy wspiera się na właściwym autorytecie politycznym, ma niski stopień autonomii, tworzą go intelektualiści i artyści konsekrowani (przez głównego prawodawcę – Akademię) i motywowani ekonomicznym punktem widzenia; wykształceni odbiorcy są zorientowani w schematach odbioru dzieł sztuki według cech charakterystycznych szkół, stylów, epok, mniej wykształceni schlebiają gustom mieszczańskim.

⁵ CE – kapitał ekonomiczny wiąże się z zaspokajaniem potrzeb materialnych szerokiego pola specjalistów tradycyjnych, zaspakaja oczekiwania ideologiczne władzy.

⁶ AUTON – stopień autonomii określa postawa antykonformistyczna wobec oficjalnego konserwatyizmu, wiara w moc nauki, pesymizm, sprzeciw wobec jakiegokolwiek hierarchizacji tematów, czy stylów (Ibidem, s. 143). Stopień autonomii pola jest proporcjonalny do ilości kapitału symbolicznego, gromadzonego w miarę upływu czasu przez następujące po sobie pokolenia. Twórcy kulturowi tworzą własne zasady i normy (Ibidem, s. 336).

⁷ CSs – kapitał specyficznie symboliczny dotyczy specyficznych zasad postrzegania i oceniania świata społecznego także literackiego i artystycznego. Wykształceni odbiorcy mają np. tzw. „kantowskie oko”, a malarze – chcący potwierdzić swoją autonomię – panują nad formą i stylem (Ibidem, s. 479). Ważnymi kategoriami specyficznymi jest wrażenie, uczucie, oryginalność, spontaniczność. W grze z reżimem akademickim „istotą sprawy jest stworzenie warunków do nowej wiary, zdolnej nadać sens sztuce życia w tym świecie na wspak, jakim jest uniwersum artystyczne” (Ibidem, s. 211). W moim modelu mają rozszerzony zakres kompetencji pozaestetycznych w zakresie profilaktyki i terapii przeciw anonii.

⁸ Habitus według Bourdieu jest „zasadą społecznego strukturywania egzystencji w czasie, wszelkich antycypacji i założeń, za pomocą których konstruujemy praktycznie sens świata, czyli jego znaczenie, lecz także, co od tego nieodłączne, jego nastawienie ku *przy – chodzącemu*” (Ibidem, s. 497). Sztuka i literatura (u Bourdieu np. Faulkner) może przyczynić się do takiego odkrycia.

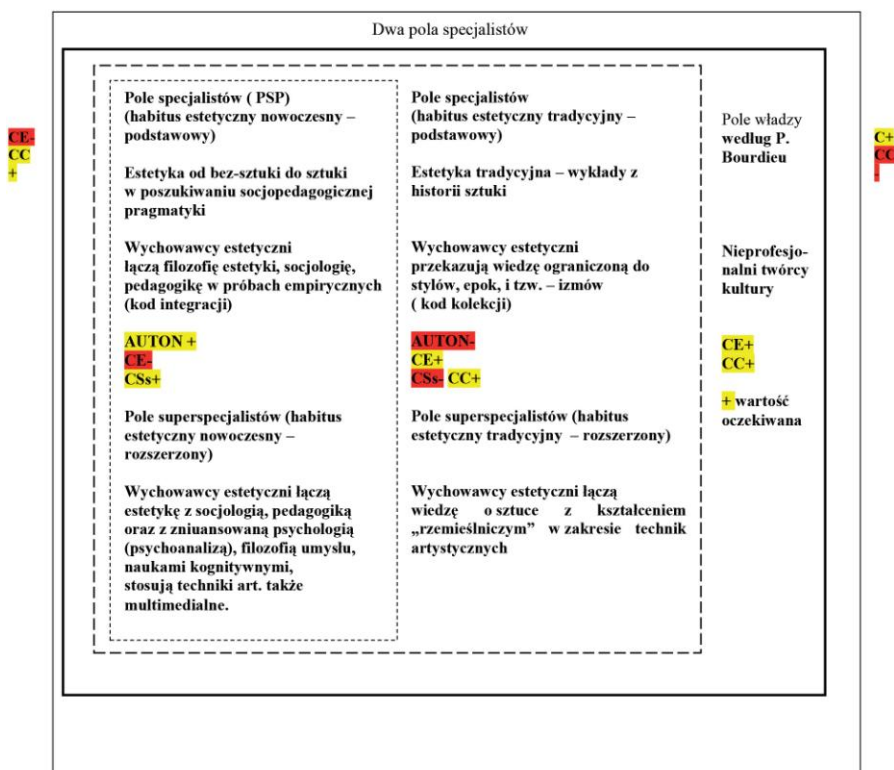
⁹ Autorem pojęć: kod integracji i kod kolekcji jest B. Bernstein. Z kodem kolekcji mamy do – czynienia wówczas, gdy uczenie się w silnie obramowanym układzie przedmiotów bardzo późno pozwala na dostrzeżenie powiązań między nimi. W kodzie integracji dostrzeżenie zależności interdyscyplinarnych odbywa się natychmiast. B. Bernstein (1990), *Odtwarzanie kultury*, przekł. Z. Bokszański, A. Piotrowski, Warszawa: PIW, s. 44-72.

¹⁰ Pojęciem bezsztuki dla działań nieprofesjonalnych posługują się A. Rouillé oraz F. Soulages. A. Rouillé (2007), *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, przekł. O. Hedemann, Kraków: UNIVERSITAS; F. Soulages (2007), *Estetyka fotografii. Strata i zysk*, przekł. B. Mytych-Forajter, W. Frajter, Kraków: UNIVERSITAS.

¹¹ Zob. także rozdział 5.4. Spór symboliczny w ujęciu Bourdieu w książce E. Czykwin (2008), *Stygmat społeczny*, Warszawa: PWN, s. 331-340.

Wchodzi w skład pola perspektywy socjopedagogicznej (PpSP). Natomiast habitus estetyczny tradycyjny – podstawowy, w drugim polu specjalistów sprowadzony jest do estetyki tradycyjnej, w zakresie której realizuje się wykłady z historii sztuki, a wychowawcy estetyczni przekazują obramowaną wiedzę o epokach i kierunkach w kulturze (kod kolekcji). Na poziomie superspecjalistów habitus tradycyjny jest rozszerzony o kształcenie „rzemieślnicze” w zakresie technik artystycznych. Autonomia pola specjalistów w tradycyjnym habitusie estetycznym ma wartość ujemną, specyficznie symboliczny kapitał kulturowy (CSs) również ma taką wartość.

Pole perspektywy socjopedagogicznej (PpSP) w polu władzy i przestrzeni społecznej według P. Bourdieu (2001, s. 193), w opracowaniu Małgorzaty Muszyńskiej



Legenda

- Przestrzeń społeczna
- Pole władzy (gruba kreska)
- - - - - Pole specjalistów (habitus nowoczesny)
- - - - - Pole specjalistów (habitus tradycyjny)

CE kapitał ekonomiczny
 CC kapitał kulturowy
 CSs kapitał specyficznie symboliczny
 AUTON+ wysoki stopień autonomii
 AUTON- niski stopień autonomii

Realizacja nowej, rozszerzonej edukacji estetycznej, a raczej pozyskanie habitusu estetycznego dla różnych dziedzin aktywności społecznej, będzie możliwa dopiero po opracowywaniu programów nauczania w kodzie integracji, dlatego tak ważne jest śledzenie i intelektualne uczestniczenie w badaniach pozwalających na bardziej zniuansowaną edukację nowych pokoleń, w nowych środowiskach np. cyfrowych. To już następny temat.

Bibliografia

- Bernstein B. (1990), *Odtwarzanie kultury*, przekł. Z. Bokszański, A. Piotrowski, Warszawa: PIW.
- Bourdieu P. (2001), *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przekł. A. Zawadzki, Kraków, UNIVERSITAS.
- Carman T. (2008), *Legacy and Relevance*, [w:] Merleau-Ponty, London and New York: Routedge, Taylor & Francis Group.
- Czykwin E. (2008), *Stygmat społeczny*, Warszawa: PWN.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Rouillé A. (2007), *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, przekł. O. Hedemann, Kraków: UNIVERSITAS.
- Soulages F. (2007), *Estetyka fotografii. Strata i zysk*, przekł. B. Mytych-Forajter, W. Frajter, Kraków: UNIVERSITAS.
- Witkowski L. (2015), *Versus. O dwoistości strukturalnej faz rozwoju w ekologii cyklu życia psychodynamicznego modelu Erika H. Eriksona*, Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls".

PHENOMENOLOGY OF PERCEPTION VERSUS ARTIFICIAL INTELLIGENCE. TOWARDS BROADENED CONCEPTION OF AESTHETICAL EDUCATION

Summary: Taylor Carman's text entitled *Legacy and Relevance* constitutes the foothold for using Bordieu's idea as developmental perspective for super-specialists' field of specifically symbolic culture resources, in which various aesthetical modalities on the base of studies, e.g. within philosophy of aesthetics, phenomenology of perception, psychoanalysis, psychology of mind, artificial intelligence, cognitive sciences serving multi-dimensional pedagogy could arise.

Key words: phenomenology of perception, *habitus*, behaviorism, cognitivism, artificial intelligence.

