

Marek Pokropski

## Noematy i reprezentacje Problem reprezentacjonistycznej koncepcji poznania w fenomenologii i kognitywistyce

Pojęcie reprezentacji jest chyba jednym z najbardziej niejasnych i wieloznacznych pojęć stosowanych w filozofii umysłu, kognitywistyce i psychologii. W toczącej się współcześnie dyskusji na ten temat mowa jest o reprezentacjach symbolicznych, obrazowych (wyobrażeniowych), statycznych lub dynamicznych, reprezentacjach jako emulatorach, reprezentacjach rozproszonych czy wreszcie o reprezentacjach i mapach neuronalnych<sup>1</sup>. Jeśli mielibyśmy znaleźć wspólny mianownik dla wszystkich odmian reprezentacji, to byłaby to prawdopodobnie własność referencji, czyli odnoszenia się do czegoś. Reprezentacja, niezależnie od tego, jaki jest jej nośnik, status ontologiczny czy funkcja w systemie poznawczym, z istoty odnosi się do czegoś innego niż ona sama.

Nie dziwi więc fakt, że zagadnienie reprezentacji w sposób naturalny łączy się z problemem intencjonalnego charakteru świadomości (stanów umysłowych), który był podstawowym zagadnieniem fenomenologii. Jednym z tematów niniejszego artykułu będzie pytanie, czy twórca fenomenologii Edmund Husserl był reprezentacjonistą. Terminami występującymi w jego pracach, które – zdaniem Doriona Cairnsa<sup>2</sup> – najlepiej odpowiadają angielskiemu *representation*, są niemieckie *Darstellung* oraz *Vergegenwärtigung*. Husserl pojęć tych używał jednak w specyficznym kontekście związanym z fenomenem uobecnienia, albo, inaczej mówiąc, ponownej prezentacji (re-prezentacji) tego, co w jakiś sposób dane było uprzednio w źródłowej prezentacji (*Gegenwärtigung*). Pod pojęciem reprezentacji Husserl rozumie więc wąsko rozumiany problem świadomo-

<sup>1</sup> Zob. na ten temat np.: U. Żegleń, *Treść i reprezentacje umysłowe*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski i R. Poczobut, Kraków 2012; *Formy reprezentacji umysłowych*, red. R. Piłat, M. Walczak i Sz. Wróbel, Warszawa 2006.

<sup>2</sup> Por. D. Cairns, *The Guide for Translating Husserl*, The Hague 1973.

ści odtwórczej, nieźródłowej, mającej swój wyraz w fenomenach pamięci i wyobraźni.

Ciekawym i szeroko dyskutowanym, szczególnie w drugiej połowie XX wieku, problemem jest jednak, czy Husserłowska koncepcja poznania może być interpretowana jako reprezentacjonistyczna teoria umysłu. Czy według Husserla nasze poznanie wymaga istnienia reprezentacji umysłowych, które pośredniczyłyby między stanami umysłowymi a światem i zapewniały odniesienie tym pierwszym? Okazuje się, że zdania na ten temat są podzielone, a główną osią sporu jest Husserłowskie pojęcie noematu (*Noema*), które można interpretować na sposób reprezentacjonistyczny bądź nie.

W pierwszej części artykułu przedstawię krótko pojęcie noematu w fenomenologii Husserla. Następnie omówię jego dwie główne interpretacje: reprezentacjonistyczną i antyreprezentacjonistyczną (prezentacjonistyczną). W drugiej części odwołam się do dyskusji na temat reprezentacjonistycznej natury procesów poznawczych toczącej się w naukach kognitywnych. Pokażę, w jaki sposób antyreprezentacjonistyczna interpretacja fenomenologii obecna jest w jednym z paradygmatów kognitywistyki, który za podstawę poznania uznaje szeroko pojęte ucieleśnienie.

## 1. *Noemat*

Początków koncepcji noematu (*Noema*) możemy doszukiwać się już w *Badaniach logicznych*, gdzie Husserl analizuje zagadnienie sensu (*Sinn*) i wprowadza pojęcie „istoty intencjonalnej” będącej jednością jakości i materii aktu świadomości. W skrócie: wielość charakterów aktów świadomości albo właśnie ich „jakość”, jak np. sądzenie, wątplenie, pragnienie itp., oraz zmieniająca się materia aktu tworzą jedność sensu odpowiadającą za odniesienie przedmiotowe<sup>3</sup>. Niejasności koncepcji intencjonalności z *Badan logicznych* doprowadziły Husserla do jej przeformułowania (lata 1905-1908) a ostatecznie do wprowadzenia nowego rodzaju przedmiotu intencjonalnego odniesienia, który nazwał noematem (*Noema*)<sup>4</sup>. Pojęcia tego Husserl po raz pierwszy użył w pierwszej księdze *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913)<sup>5</sup>. Jak wiadomo, celem *Idee I* było opisanie uniwersalnej struktury intencjonalności, określenie istoty aktów świadomości i ich przedmiotowego odniesienia. W tym celu Husserl roz-

<sup>3</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, badanie V, cz. 20-21.

<sup>4</sup> Na temat ewolucji koncepcji intencjonalności u Husserla zob. A. Chrudzinski, *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*, „Principia” 1997, nr XVIII-XIX, s. 71-94.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.

różnił zawarte w świadomości efektywnie (*reell*) momenty noetyczne oraz ich zawartość wrażeniową (hyletyczną) od ich transcendentnego korelatu – noematu – który wykracza poza zawartość efektywną, jest czymś domniemanym.

Noemat stanowi istotę przeżycia intencjonalnego albo, mówiąc inaczej, jego sens przedmiotowy. Noeza natomiast jest aktem owego sensu uchwytywania. Husserl nieustannie będzie podkreślał konieczną korelację noezy i noematu jako konstytutywną dla intencjonalności. Jak stwierdza w *Ideach I*, wiele błędów i niejasności w badaniach intencjonalności pochodziło właśnie z pomieszania tych porządków, z niewystarczającego rozróżnienia tego, co efektywnie zawarte w świadomości (tego, co noetyczne) od tego, co domniemane (noematyczne). Jak Husserl sam zaznacza, rozróżnienie to nie było jeszcze w pełni przeprowadzone w *Badaniach logicznych*, dlatego do wypracowanych tam pojęć noetycznych, jak materia i jakość aktu, należy – i temu między innymi poświęcone są *Idee I* – dodać ich stronę noematyczną.

Z pozoru proste pojęcie noematu przy bliższej lekturze zaczyna pęcznić od wieloznaczności. Kluczowy dla odmiennych interpretacji noematu jest, moim zdaniem, podkreślany przez Husserla podział na wielość momentów noematycznych oraz jednostkowy rdzeń przedmiotowy, wokół którego się one grupują. Jak pisze, „[...] na pełny noemat składa się kompleks momentów noematycznych, że w nim specyficzny moment sensu tworzy jedynie pewien rodzaj koniecznej *warstwy stanowiącej rdzeń*, warstwy podbudowującej w sposób istotny dalsze momenty, które tylko dlatego wolno nam było również nazwać momentami sensu, ale w rozszerzonym znaczeniu”<sup>6</sup>. Już tutaj możemy stwierdzić dwuznaczność pojęcia noematu. Po pierwsze, noemat oznacza jednostkowy sens – moment noematyczny – np. spostrzeżenie koloru liści spostrzeganego drzewa, chropowatości pnia itp. W znaczeniu drugim, szerszym, jest jednością owych jednostkowych momentów składających się na całkowity sens przedmiotowy, np. to oto drzewo w parku, które spostrzegam i które mogę opisać, przypisując mu określone cechy. W drugim znaczeniu noemat oznacza więc „czysty sens przedmiotowy”, który stanowi niezmienny rdzeń, podczas gdy treść i jakość (charakter) aktów, w których jest dany, może się zmieniać<sup>7</sup>. Pełnia sensu noematycznego, jego rdzeń, jest więc dany w wielości danych wrażeniowych i charakterów aktów. Zobrazowaniem tej tezy może być percepcja wizualna rzeczy materialnej, która zachowuje jedność

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 307.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 312-314.

sensu przedmiotowego, mimo że prezentuje się zawsze w wielości „wyglądów” generowanych przez ruch obserwatora.

Jak słusznie zauważa John J. Drummond<sup>8</sup>, wieloznaczności w teorii noematu jest znacznie więcej. Po pierwsze, noemat może być rozumiany jako „obiekt intendowany jako intendowany”, np. to oto drzewo tak jak prezentuje się ono z danej perspektywy i w danych okolicznościach percepcyjnych. Po drugie, noemat może zostać odróżniony od obiektu i odczytany jako sama treść aktu, poprzez którą dopiero transcendentny obiekt może stać się dostępny. W końcu, po trzecie, ową treść aktu możemy rozumieć percepcyjnie albo jako abstrakcyjny sens. Wszystkie te możliwości różnego odczytania pojęcia noematu prowadzą do radykalnie różnych interpretacji całej koncepcji intencjonalności Husserla. Przykładowo za percepcyjnym rozumieniem noematu argumentował Aaron Gurwitsch. Dla niego noemat jest jednym z wyglądków rzeczy, która sama jest idealną jednością owej nieskończonej mnogości profili. Krytykę jego stanowiska przeprowadził m.in. Hubert Dreyfus<sup>9</sup>, który zbliżył się w swojej interpretacji Husserla do jego recepcji w nurcie analitycznym, gdzie noemat rozumiany jest jako abstrakcyjna jednostka sensu albo reprezentacja symboliczna (D.W. Smith, R. McIntyre). Jeszcze inne odczytanie znaczenia noematu i fenomenologicznej koncepcji percepcji zaproponował Drummond. Opowiada się on za swego rodzaju prezentacjonizmem, czyli odrzuceniem pośredniczącej roli noematu na rzecz niezapośredniczonej samoprezentacji przedmiotu w percepcji. Przyjrzyjmy się bliżej dwóm najbardziej różniącym się interpretacjom.

### 1.1. Interpretacja reprezentacjonistyczna

Reprezentacjonistyczna interpretacja fenomenologii Husserla (np. H. Dreyfus, R. McIntyre, D. Smith) jest pokłosiem artykułu Dagfinna Føllesdala *Husserl's Notion of Noema*<sup>10</sup> opublikowanego w roku 1969. Føllesdal interpretuje Husserlowskie pojęcie noematu jako „abstrakcyjną jednostkę sensu” albo, mówiąc inaczej, jednostkę intensjonalną (*intensional entity*), na mocy której świadomość może do czegoś się odnosić, może

<sup>8</sup> Zob. np. J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*, Berlin-Heidelberg 1990. J.J. Drummond, *Noema*, w: *Encyclopedia of Phenomenology*, red. L. Embree, Dordrecht 1997; J.J. Drummond, *Intentionality without Representationalism*, w: *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, red. D. Zahavi, Oxford 2012.

<sup>9</sup> H. Dreyfus, *Husserl's Perceptual Noema*, w: *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, red. H.L. Dreyfus i H. Hall, Cambridge, Mass. 1982, s. 97-123.

<sup>10</sup> D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, „The Journal of Philosophy” 1969, t. LXVI, nr 20, s. 680-687.

mieć swój przedmiot. Noemat jest więc koniecznym pośrednikiem między świadomością a światem. Jak Husserl stwierdza w *Ideach I*: „Każdy noemat ma »treść«, mianowicie swój »sens«, i odnosi się przezeń do »swego« przedmiotu”<sup>11</sup>.

Noemat, zdaniem Føllesdala, należy odróżnić od „obiekту aktu”, czyli obiektu, który świadomość, poprzez noemat, intencjonuje. Przedmiot intencjonalny z kolei może być przedmiotem istniejącym bądź nie. Jak słusznie zauważa Føllesdal, dla Husserla kwestia realnego istnienia przedmiotu intencjonalnego jest drugorzędna. Już w *Badaniach logicznych* Husserl stwierdza, że istnienie realne przedmiotu intencjonalnego nie ma znaczenia dla struktury intencjonalności<sup>12</sup>. Przykładowo, mogą sobie w danej chwili wyobrazić pegaza albo przypominać sobie wygląd nowojorskich Twin Towers, a odpowiednie akty wyobraźni i przypomnienia będą miały intencję i sens przedmiotowy, mimo iż obiekty, do których się odnoszą, nie istnieją. Mówiąc krótko, według Føllesdala, mieć intencję to mieć noemat, to uchwytować pewien sens przedmiotowy, a nie realnie istniejący obiekt. W ten sposób, jego zdaniem, Husserl radzi sobie z problemem intencjonalnego charakteru halucynacji i złudzeń percepcyjnych.

W wykładni Føllesdala noemat jako abstrakcyjny sens, czy inaczej – jako jednostka intensjonalna (*intensional entity*), nie może być postrzegany zmysłowo. Nie jest to więc swego rodzaju „obraz wewnętrzny”, a poznawalny jedynie w „refleksji fenomenologicznej” sens. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj zabieg redukcji fenomenologicznej, która jest warunkiem wstępnym odkrycia sfery czystych sensów (noematów). Zabieg fenomenologicznej *epoche* prowadzi do „wzięcia w nawias” realnego istnienia rzeczy, a dalej do odsłonięcia sfery noematycznej, w której możliwe będzie badanie noetyczno-noematycznych i noematyczno-noematycznych korelacji.

Interpretacja Føllesdala spotkała się z zainteresowaniem szczególnie w nurcie analitycznym, czego efektem są prace m.in. Jakkko Hintikka<sup>13</sup> czy Ronalda McIntyre’a i Davida Woodruffa Smitha<sup>14</sup>. Podstawową tezę tych autorów jest odczytanie noematu jako reprezentacji umysłowej. Mówiąc inaczej, relacja umysł-świat ma charakter pośredni, a owym pośrednikiem, i zarazem warunkiem możliwości procesów poznawczych, jest właśnie noemat, czyli reprezentacja umysłowa. Podczas gdy dla jednych, jak np. Huberta Dreyfusa, jest to powód do krytyki Husserla z pozycji

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idee...*, s. 446.

<sup>12</sup> Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. I, s. 533.

<sup>13</sup> J. Hintikka, *Intencje intencjonalności*, w: *idem, Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1992.

<sup>14</sup> R. McIntyre, D.W. Smith, *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht i Boston 1982.

Heideggerowskich i argumentowania za niereprezentacjonistycznym charakterem poznania, dla innych, np. McIntyre'a i Smitha, jest to argument za włączeniem Husserla w poczet przedstawicieli reprezentacjonistycznej koncepcji umysłu (*Representational Theory of Mind*). Sam McIntyre stawia odważną tezę, że teoria Husserla, przy pewnych zastrzeżeniach, może być odczytywana podobnie do obliczeniowej koncepcji reprezentacji umysłowych Fodora<sup>15</sup>.

Zdaniem Smitha i McIntyre'a pośrednikiem, który zapewnia odniesienie stanu umysłowego do obiektu intencjonalnego, jest „sens noematyczny” albo prościej – noemat. Mówiąc inaczej, akt świadomości jest intencjonalny, ma odniesienie na mocy swojej treści. Owa „intencjonalna treść” albo „noematyczny sens” nie wyczerpują jednak całego sensu przedmiotowego. Dlatego możliwe jest, że różne akty posiadające różne treści mogą odnosić się do tego samego obiektu. Zdaniem Smitha i McIntyre'a „sens noematyczny” to w istocie zbiór cech, które możemy przypisać przedmiotowi odniesienia w jego opisie. Sam Husserl w *Ideach I* pisze: „Jest oczywiste, że przy każdej świadomości, zasadniczo mówiąc, musimy móc przeprowadzić taki noematyczny opis tego przedmiotu »dokładnie tak [wziętego], jak jest domniemany«; przez rozwinięcie i pojęciowe ujęcie uzyskujemy pewien zamknięty zbiór formalnych lub materialnych, jakościowo określonych [...] »orzeczników« i one w swym *zmodyfikowanym znaczeniu* wyznaczają »treść« omawianego rdzenia noematu”<sup>16</sup>. Smith i McIntyre wyciągają więc wniosek, zgodny z interpretacją Føllesdala, że noematy są abstrakcyjnymi sensami, dzięki którym świadomość może do rzeczy się odnosić.

Interpretacja reprezentacjonistyczna, choć z pewnością oparta na mocnych argumentach, budzi poważne wątpliwości. Dyskusyjne wydaje się już to, w jaki sposób McIntyre rozumie Husserlowską metodę prowadzącą rzekomo do „metodologicznego solipsyzmu”, którą określa mianem „specjalnego rodzaju introspekcji”. Sprowadzanie metodologii Husserla do introspekcjonizmu jest, moim zdaniem, zwyczajnie błędne<sup>17</sup>. Co więcej, zdaniem McIntyre'a redukcja fenomenologiczna, podobnie jak metodologia Fodora, jest „zaproszeniem do zignorowania relacji umysł-świat i skupieniem się na noematach i relacji między nimi”<sup>18</sup>. Nie wydaje się to rzetelną lekturą Husserla, który od początku podkreślał, że głównym

<sup>15</sup> R. McIntyre, *Husserl and the Representational Theory of Mind*, „Topoi” 1986, nr 5, s. 101-113.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Idee...*, s. 450.

<sup>17</sup> Zob. na temat różnicy między introspekcją a metodą fenomenologiczną np.: S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Londyn 2006, s. 19-21; M. Pokropski, *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*, Warszawa 2013, s. 24-25.

<sup>18</sup> R. McIntyre, *Husserl and...*, s. 7.

problemem fenomenologii jest to, jak świadomość transcenduje siebie i wykracza w świat, nie mówiąc już o Husserlowskich analizach intersubiektywności oraz ciała i jego roli w procesach poznawczych.

Wątpliwości budzi także interpretowanie noematów jako jednostek abstrakcyjnych, intencjonalnych (Føllesdal) czy też Fodorowskich reprezentacji symbolicznych (McIntyre). Prawdą jest, na co zwraca uwagę sam Husserl, że sens noematyczny może zostać wyrażony w języku i w tym sensie sformalizowany w noematycznym opisie. Jednakże, jak zauważa Husserl, „noematyczny rdzeń” nie może zostać zredukowany do zbioru orzeczników. Jest on raczej ich warunkiem, „punktem powiązania” albo, jak ujmuje to Husserl, „nosicielem”<sup>19</sup>.

Dla Fodora reprezentacje umysłowe to w istocie symbole, które tworzą tzw. język myśli (*Language of Thought*)<sup>20</sup>. Czy jednak można rozumieć Husserlowskie noematy jako reprezentacje symboliczne? Według McIntyre’a, jest to możliwe, gdyż sensory noematyczne wyrażane są w języku. Z jednej strony jest to prawda, z drugiej, stanowisko McIntyre’a wydaje się uproszczeniem złożonej struktury aktów intencjonalnych opisywanych przez Husserla. Przeciwno takiej interpretacji świadczyć może rozróżnienie z VI badania z *Badan logicznych* intencji obiektywizujących na intencje sygnitywne i intuicyjne<sup>21</sup>. Intencje sygnitywne odnoszą się do sposobu znaczenia wyrażen i symboli. Drugi rodzaj intencji występuje w funkcji obrazującej wyobraźni, jak również w percepcji. Intencja, albo inaczej reprezentacja sygnitywna, tworzy, zdaniem Husserla, odniesienie przypadkowe, jest arbitralnym połączeniem symbolu i reprezentanta. Odniesienie intuicyjne opiera się zaś na koniecznym powiązaniu materii aktu i reprezentanta, ufundowane jest na podobieństwie między „obrazem” a reprezentowanym przedmiotem. Dlatego też, jak Husserl stwierdza dalej, „akty czysto sygnitywne są w pewnym sensie »pustymi« intencjami, odnoszą się do przedmiotu, ale brak im momentu pełni”<sup>22</sup>. Innymi słowy, odniesienie symbolu do reprezentanta zachodzi „momentalnie” i, by tak się wyrazić, jednowymiarowo. Podczas gdy zawartość „sensu spostrzeżeniowego” (lub imaginacyjnego) może podlegać nieskończonym wariacjom, zachowując swoje odniesienie, tak jak możliwe jest oglądanie jakiegoś przedmiotu w seriach nieskończenie wielu perspektyw. W tym sensie wypełnienie „in-

<sup>19</sup> E. Husserl, *Idee...*, cz. 131.

<sup>20</sup> Por.: J. Fodor, *The Language of Thought*, New York 1975; J. Fodor, *Eksperci od wiązków. Język myślowy i jego semantyka*, przeł. M. Gokieli, Warszawa 2001; J. Fodor, *Język myśli LOT 2*, przeł. W.M. Hensel, Warszawa 2011.

<sup>21</sup> Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, cz. II, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, badanie VI, cz. 14, 25, 26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 115.

tencji intuicyjnej” podlega gradacji, może ono być mniejsze lub większe aż do osiągnięcia pełni, czyli uchwycenia całości sensu przedmiotowego.

Jeśli odrzucimy interpretację Husserlowskiego noematu jako reprezentacji symbolicznej, to jedną z możliwych interpretacji jest utożsamienie go z reprezentacją obrazową („wewnętrznym obrazem”). Jednak zarówno w *Badaniach logicznych*, jak i w *Ideach I* Husserl wyraźnie krytykuje taką koncepcję. Stwierdza on, że koncepcja „wewnętrznego obrazu” jest czystą hipotezą prowadzącą do aporii i niedorzeczności. Jedną z konsekwencji tej teorii jest postulowanie dwóch niejako odrębnych realności, istniejącego „wewnętrznie” obrazu i danej zmysłowo „zewnątrznej” rzeczy, a co za tym idzie pojawienie się problemu kryterium ich zgodności<sup>23</sup>. Poza tym nawet jeśli uznamy, że coś takiego jak „wewnętrzny obraz” istnieje, np. w aktach wyobrażania lub przypominania, to nie ma żadnego uzasadnienia, aby twierdzić, że podobne zjawisko występuje w aktach percepcyjnych. Zdaniem Husserla, są to inne procesy, a dokładniej inne rodzaje świadomościowych syntez. W *Badaniach logicznych* stwierdza: „Imaginacja wypełnia się poprzez jedyną w swoim rodzaju syntezę podobieństwa do obrazu, spostrzeżenie przez *syntezę idyntityczności rzeczy*, rzecz potwierdza się przez siebie »samą«, gdy ukazuje się z różnych stron, a przy tym wciąż pozostaje jedną i tą samą”<sup>24</sup>. Wydaje się więc, że Husserl odrzuca zapośredniczenie percepcji przez reprezentacje na rzecz swego rodzaju reprezentacjonizmu albo percepcji bezpośredniej.

### 1.2. Interpretacja antyreprezentacjonistyczna

Antyreprezentacjonistyczne odczytanie fenomenologii Husserla, nazywane czasem „interpretacją ze Wschodniego Wybrzeża”<sup>25</sup> i przeciwstawiane reprezentacjonistycznej „interpretacji z Zachodniego Wybrzeża”, wspierane jest m.in. przez Roberta Sokolowskiego, Johna J. Drummonda i Dana Zahaviego<sup>26</sup>. Według Drummonda możemy mówić o reprezentacji jedynie w przypadku świadomości wyobrażeniowej i pamięci. Podstawową tezę „prezentacjonizmu” jest uznanie niezapośredniczonego charakteru percepcji. Mówiąc inaczej, umysłowe stany percepcyjne nie są intencjonalne na mocy swojej zawartości (treści-noematu), ale odwrotnie – mają one intencjonalną zawartość na mocy swojej pierwotnej własności, jaką

---

<sup>23</sup> E. Husserl, *Idee...*, s. 309-310.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Badania...*, t. II, cz. II, s. 70.

<sup>25</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, s. 80-83.

<sup>26</sup> D. Zahavi, *Intentionality and the representative theory of perception*, „Man and World” 1994, nr 27, s. 37-47.



jest kierowanie się ku czemuś<sup>27</sup>. Reprezentacjonizm chce wyprowadzać intencjonalność z zawartych „w” umyśle treści. Prezentacjonizm, przeciwnie, uznaje, że zawartość intencjonalna świadomości, a mówiąc inaczej sens noematyczny, jest wynikiem tego, jak rzeczy nam się prezentują.

Czym jest więc noemat, jeśli nie reprezentacją? Za Zahavim możemy stwierdzić, że „noemat to przedmiot spostrzeżony jako spostrzeżony, to przypomniane zdarzenie jako przypomniane, to osądzony stan rzeczy jako osądzony itd.”<sup>28</sup>. Ogólnie rzecz ujmując, noemat jest to więc „przedmiot-tak-jak-jest-intendowany”, to sens, jaki przedmiot bezpośrednio przejawia dla świadomości. Przywołajmy fragment z *Badaiń logicznych*: „Ciężkim błędem jest, gdy ktoś w ogóle wprowadza realną (*reellen*) różnicę między przedmiotem »tylko immanentnym« albo »intencjonalnym« z jednej strony a ewentualnie odpowiadającym mu przedmiotem »rzeczywistym« i »transcendentnym« z drugiej; obojętne, czy potem różnicę tę interpretuje się jako różnicę między efektywnie obecnym w świadomości znakiem lub obrazem a oznaczoną bądź odwzorowaną obrazowo rzeczą”<sup>29</sup>.

W tej interpretacji nie ma ontologicznego rozróżnienia między rzeczą realną a obiektem intencjonalnym albo noematem. To ta sama rzecz, ale dana w różnym nastawieniu, w pierwszym przypadku – w nastawieniu naturalnym, w drugim – w fenomenologicznym. Rzecz jako fenomen to rzecz, która prezentuje się jako jedność przedmiotowa w wielości profilów i zawartych w nich „sensach spostrzeżeniowych”. Ową jedność możemy określić Husserlowskim terminem „noematyczny rdzeń”, który składa się z wielości „momentów noematycznych”. Noemat nie jest więc „wewnętrzzną jednostką”, nie jest „ontologicznie neutralną” reprezentacją, tylko jest „aspektem rzeczy”, który dany jest świadomości. Dla uściślenia: brak różnicy ontologicznej między rzeczą intendowaną a noematem nie oznacza ich identyczności, ale owa różnica jest, jak określa to Zahavi, „strukturalną różnicą wewnątrz noematu”<sup>30</sup>. Jak Husserl stwierdza: „Tak tedy w każdym noemacie tkwi takie czyste coś przedmiotowe jako punkt [stanowiący podstawę] jedności (*Einheitspunkt*), a zarazem widzimy, jak w odniesieniu do noematu należy odróżnić dwojakie pojęcie przedmiotu: owo czyste centrum jedności, ów noematyczny »przedmiot po prostu« i »przedmiot [wzięty] w *jak* swoich określeń« [...] Sens, o którym wielokrotnie mówiliśmy, to ten noematyczny »przedmiot w owym *jak*« [...]”<sup>31</sup>. Kluczowe dla zrozumienia tej koncepcji jest więc rozróżnienie

<sup>27</sup> J.J. Drummond, *Intentionality...*, s. 123.

<sup>28</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia...*, s. 81.

<sup>29</sup> E. Husserl, *Badania...*, t. II, cz. I, s. 532.

<sup>30</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia...*, s. 82.

<sup>31</sup> E. Husserl, *Idee...*, s. 453.

na rdzeń noematyczny, czyli niezmienny „centralny moment noematyczny” i zmienne „momenty noematyczne” wyrażane w orzecznikach. Tak więc cytowane powyżej stwierdzenie Husserla, iż noemat ma sens, przez który odnosi się do „swego” przedmiotu, należy odczytywać tak, że każdy „moment noematyczny”, czyli każdy sens wyrażający „przedmiot w owym *jak*” odnosi się do przedmiotu samego, który jest „nosicielem” owych określeń.

Zdaniem Zahaviego, reprezentacjonalistyczna interpretacja Husserla błędnie odczytuje fenomenologię jako czystą teorię znaczenia. Jego zdaniem, mimo wstępnego „zawieszenia” realnego istnienia przedmiotów „w pełni rozwinięta fenomenologia transcendentálna stanowi *eo ipso* prawdziwą i urzeczywistnioną ontologię, gdzie wszystkie pojęcia i kategorie ontologiczne zostają wyjaśnione w korelacji z konstytuującą podmiotowością”<sup>32</sup>. W tej interpretacji noematu widać silne korelacje z podmiotowością. Według Drummonda prezentacja przedmiotu dla świadomości, to, jaki sens dany jest w noemacie, zależy od nastawienia, dążeń, pragnień i cielesnej konstytucji podmiotu, jak również wpływ na to mają warunki panujące w środowisku.

Skoro jednak nie ma ontologicznej różnicy między obiektem intencjonalnym (noematem) a rzeczą intencjonowaną, jak wytłumaczyć zjawisko iluzji percepcyjnych? Rozważmy przykład takiej iluzji: jest zmierzch, stoję w ogrodzie i widzę poruszający się ciemny kształt, który rozpoznaję jako dużego pająka i reaguję strachem. Po chwili jednak przyglądam się lepiej i widzę, że był to tylko ciemny liść poruszany wiatrem. Może się więc wydawać, że obiekt intencjonalnie ujęty w akcie, percepcyjnym i emocjonalnym, jest różny od realnie istniejącego obiektu, który jest źródłem bodźców. Jednak zdaniem Drummonda do wyjaśnienia zjawiska iluzji percepcyjnych nie trzeba wprowadzać takiego rozróżnienia, wystarczy wprowadzić rozróżnienie na „normalne” i „optymalne” dla postrzegającego podmiotu warunki percepcji<sup>33</sup>. Warunkiem „normalnej” percepcji dla danego obserwatora może być na przykład naturalne oświetlenie dostępne w ciągu dnia. Do warunków „optymalnych” można zaliczyć np. odpowiednią lokalizację i dystans między postrzegającym i postrzeganym. Iluzja percepcyjna powstawałaby z zaburzenia tych warunków, które wpływałyby na sposób przejawiania się obiektu, a mówiąc inaczej na sposób, w jaki podmiot postrzegający ujmowałby sens przedmiotu (noemat). Rozważając nasz przykład, odpowiednich rozmiarów liść w pewnych warunkach percepcyjnych i nastawieniu podmiotu może przejawiać się jako pająk.

<sup>32</sup> D. Zahavi, *Fenomenologia...*, s. 83-84.

<sup>33</sup> J.J. Drummond, *Intentionality...*, s. 125.

Dodatkowo Drummond podkreśla dynamiczny (temporalny) charakter percepcji. W procesie postrzegania możemy wyróżnić fazę aktualną, w której źródłowo prezentuje się to, co aktualnie postrzegane, oraz fazę przeszłą zawierającą, by użyć języka Husserla, retencjonalne modyfikacje tego, co już nieobecne, i antycypowane fazy przyszłe tego, co jeszcze spostrzeżone nie zostało. Zarówno retencje, jak i antycypacje przyszłości (protencje) są formami intencjonalności. Mimo iż różnią się one fundamentalnie – retencje są intencjami wypełnionymi, a protencje jeszcze pustymi<sup>34</sup> – to wzajemnie na siebie wpływają i splatają się w fazie aktualnej. Przykładowo, percepcyjne ujęcie jednej ze stron przedmiotu, np. budynku, może wpływać na to, jak antycypujemy jego kolejne strony (np. ich kolor, kształt, rozmiar). Wypełnienie intencji może następować płynnie, gdy nasze antycypacje okazują się zgodne z percepcją bądź wywoływać zaskoczenie odmiennym od spodziewanego wyglądem, który z kolei wpływa na całościowe ujęcie percepcyjne obiektu. W taki sposób korygowane mogą być anomalne wyglądy rzeczy, które nie będą przystawały do kolejnych wyglądów generowanych przez ruch i interakcję podmiotu ze środowiskiem.

W tym miejscu możemy przejść do kolejnego ważnego aspektu koncepcji prezentacjonistycznej, mianowicie ucieleśnienia procesów poznawczych, co Drummond określa mianem „enaktywnego charakteru percepcji”<sup>35</sup>. Za Husserlem stwierdza on, że przepływ kolejnych wyglądów (*Abschattung*) jest skorelowany (motywowany) ściśle z ciałem percypującego. Jak stwierdza Husserl w wykładach zatytułowanych *Ding und Raum*<sup>36</sup> z 1907 roku, to dzięki kinestezie (doświadczeniu ciała własnego w ruchu) możliwa jest konstytucja orientacji przestrzennej i percepcja trójwymiarowej rzeczy materialnej, która prezentuje się jako jedność w mnogości wyglądów. Ciało podmiotu bierze więc udział w aktywnym konstytuowaniu sensu (noematu) przedmiotu percepcji. Noemat jest więc tutaj rozumiany dynamicznie i relacyjnie. Z jednej strony jest wynikiem aktywności ucieleśnionego podmiotu, z drugiej warunków panujących w otoczeniu. Tak rozumiana konstytucja sensu zakłada więc pierwotną intencjonalność, pierwotne zwrócenie się „na zewnątrz”, które zostaje wypełnione sensem w trakcie działania i percepcji. Podsumowując, do wyjaśnienia intencjo-

<sup>34</sup> Wokół statusu epistemicznego retencji i protencji także toczyła się dyskusja. Husserl uważał retencję za swego rodzaju przedłużenie źródłowej prezentacji, a więc zachowujące status pewności. Krytykę tego stanowiska przedstawił J. Derrida w *Głosie i fenomenie*, gdzie argumentował za re-prezentacjonistycznym charakterem retencji, która podobnie jak pamięć byłaby formą uobecnienia. Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

<sup>35</sup> J.J. Drummon, *Intentionality...*, s. 127.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. U. Claesges, The Hague 1973.

nalnego charakteru świadomości nie są potrzebne postulowane pośredniczące jednostki sensu (noematy, reprezentacje); możliwe jest wyjaśnienie tego fenomenu odwołujące się do dynamicznej konstytucji sensu (noematu) w trakcie interakcji ucieleśniony podmiot-otoczenie.

## 2. Afordancje i cielesne działanie

Spróbujmy odnieść prezentacjonistyczną interpretację noematu, który konstytuuje się dynamicznie w relacji do podmiotu, do toczącej się aktualnie dyskusji w naukach kognitywnych. Biorąc pod uwagę argumentację zawartą w tej interpretacji, nie jest specjalnie zaskakujące, że fenomenologia stała się, obok psychologii ekologicznej (np. James J. Gibson, Michael T. Turvey<sup>37</sup>), jednym z filarów koncepcji poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*). Duża część zwolenników tej koncepcji podziela stanowisko jeśli nie radykalnie antyreprezentacjonistyczne, to na pewno sceptyczne wobec eksplanacyjnej siły reprezentacji albo ograniczające występowanie reprezentacji do wąskiej grupy zdarzeń umysłowych, jak np. akty wyobraźni.

W Gibsonowskiej psychologii ekologicznej, podobnie jak w fenomenologicznej krytyce reprezentacjonizmu, odrzucane jest pojęcie reprezentacji jako pośrednika między systemem poznawczym (organizmem) a środowiskiem. Percepcja, według Jamesa Gibsona, ma charakter bezpośredni i jest procesem na wskroś ucieleśnionym. Jest to szczególnie widoczne w primacie działania nad percepcją, co wyrażane jest sloganem: „Percepcja jest dla działania”. W skrócie chodzi o uznanie istotnego wpływu, jakie aktualne i możliwe intencje oraz działania organizmu mają na procesy percepcyjne.

Pojęciem, które Gibson proponuje do wyrażenia praktycznej i ucieleśnionej natury percepcji, są afordancje (*affordances*)<sup>38</sup>. Według Gibsona afordancje są tym, co środowisko i rzeczy w nim zawarte oferują organizmowi, umożliwiając podejmowanie działań, np. jabłko może być postrzegane jako możliwe do ujęcia w dłoń, podniesienia, rzucenia, zjedzenia itd. Afordancje są, jak ujmuje to Harry Heft, „znaczeniami funkcjonalnymi”<sup>39</sup>, które rzeczy uzyskują w odniesieniu do podmiotu percepcji. Nie oznacza to jednak, że są one czysto subiektywnymi znaczeniami, jakie podmiot

---

<sup>37</sup> Zob. np. M. T. Turvey, *Od wychowania fizycznego do inteligencji fizycznej. 50 lat percepcji i działania Michaela T. Turveya*, przeł. B. Brzostek, W. Hensel, „Avant” 2012, t. III, nr 2.

<sup>38</sup> J.J. Gibson, *The Theory of Affordances*, w: *Perceiving, Acting and Knowing*, red. R. Shaw, J. Bransford, New York 1977.

<sup>39</sup> H. Heft, *Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 1989, nr 19(1).

przypisuje rzeczom. Zdaniem Gibsona, afordancje nie są również własnościami fizycznymi, czyli obiektywnymi cechami rzeczy materialnych. Wykraczają one poza prosty podział subiektywne-obiektywne, lokując się pomiędzy tymi kategoriami. Afordancje jako znaczenia funkcjonalne są znaczeniami relacyjnymi, zależą zarówno od cielesnej konstytucji podmiotu i jego możliwości sensomotorycznych, jak i od fizycznej konstytucji rzeczy i ich umiejscowienia w otoczeniu. Jak pisze Gibson: „Afordancją czegoś nazywamy specyficzną kombinację własności substancji i powierzchni tego czegoś w odniesieniu do zwierzęcia”<sup>40</sup>. Mimo iż afordancje powstają z kombinacji tych czynników, pozostają dla zwierzęcia czymś faktualnym, tzn. są podstawowymi faktami określającymi środowisko życia i, zdaniem Gibsona, postrzegane są przed własnościami rzeczy, takimi jak np. kolor czy kształt. Jego zdaniem, najpierw widzimy, że coś nadaje się do tego, aby na tym np. usiąść, chwycić, podnieść itp., a dopiero potem wyodrębniamy poszczególne znaczenia związane z jakościami zmysłowymi, np. kolor. Wskazuje to na prymarność cielesnego działania względem znaczeń określających abstrakcyjne cechy przedmiotu.

Wracając na płaszczyznę fenomenologiczną, możemy stwierdzić, że afordancje jako „znaczenia funkcjonalne” stanowią pewną podstawową, jeśli uznamy ich prymarność, klasę noematów w znaczeniu „momentów noematycznych”. Nie będą to jednak noematy rozumiane jako abstrakcyjne sensory czy reprezentacje, ale noematy jako wyłaniające się dynamicznie z relacji podmiot-świat znaczenia albo „aspekty rzeczy” dotyczące działania podmiotu w świecie. W fenomenologicznej analizie percepcji za Husserlem doszliśmy do wniosku, że rzecz jako jedność (noematyczny rdzeń) jawi się w wielości wyglądów (momentów noematycznych). Analogicznie możemy uznać, że rzecz pozostaje jednością i jednocześnie jest poliafordancyjna, tzn. każdy przedmiot przejawia, w zależności od warunków percepcyjnych, cielesnej konstytucji podmiotu i jego intencji, wiele możliwych działań i sposobów użycia.

### 2.1. Działanie i reprezentacja

Jak słusznie zauważa Heft, afordancje nie są jedynie zależne – po stronie podmiotowej – od fizycznej organizacji ciała, np. wzrostu, długości kończyn, umiejscowienia organów zmysłowych, możliwości motorycznych (np. zasięg i tempo ruchów), ale zależą również od tego, co aktualnie robimy, a dokładniej od celu (intencji) działania. Afordancje, które konstytuują się w interakcji podmiot ucieleśniony-otoczenie jednocześnie to

<sup>40</sup> J.J. Gibson, *The Theory of Affordances...*, s. 67.

działanie regulują, narzucając na nie pewne ograniczenia. Powinny więc być rozpatrywane w kontekście szerszej teleologicznej struktury działania uwzględniającej czasowo rozpostarty schemat ruchowy albo, mówiąc inaczej, schemat ciała. Zmieniające się w toku działania afordancje i dynamicznie dostosowujący się schemat ciała wyznaczają swoiste optimum bycia w tym środowisku i optymalny sposób realizacji aktualnego zadania. Nie sposób nie zauważyć bliskości tej koncepcji z teorią „łuku intencjonalnego” w fenomenologii Merleau-Ponty’ego, którą z kolei Hubert Dreyfus wykorzystuje w celu argumentowania za niereprezentacjonistyczną naturą cielesnego działania w świecie<sup>41</sup>.

Jak pisze Merleau-Ponty: „*Ten łuk intencjonalny tworzy jedność zmysłów, jedność zmysłów i inteligencji, jedność wrażliwości zmysłowej i motoryczności*”<sup>42</sup>. Można powiedzieć, że „łuk intencjonalny” jest swego rodzaju pierwotną funkcją ciała; łączy on ciało ze światem. Jest pierwotnym ukierunkowaniem ciała, przez które ze świata wyłania się przedmiot, byt, ku któremu swoje działanie kieruje. Jak pamiętamy, w prezentacjonistycznej koncepcji noematu postulowana była pierwotność intencjonalności względem aktów ujęcia sensu. Dreyfus nawiązuje do koncepcji łuku intencjonalnego, aby wyjaśnić płynną interakcję z przedmiotami, np. posługiwanie się narzędziami, które wykonywane jest niemalże automatycznie. Według Dreyfusa takie działanie, ucieleśniona inteligencja, nie wymaga reprezentacji i wynika z umiejętności dynamicznego dostosowania cielesnej postawy, ruchów itd. do zmiennych warunków w otoczeniu.

Według Merleau-Ponty’ego, fenomen intencjonalności ciała jest blisko związany ze schematem ciała (*schéma corporel*). Można wręcz stwierdzić, że schemat ciała jest warunkiem tak rozumianej intencjonalności. Schemat ciała nie jest reprezentacją ciała, nie jest jego przedstawieniem, ale jest dynamiczną strukturą, dzięki której osiąganym jest optimum cielesnego działania. Poprzez schemat ciała francuski filozof rozumie z jednej strony „[...] przestrzenną i czasową jedność ciała, jego jedność międzysmysłową lub sensomotoryczną [...]”<sup>43</sup>, z drugiej „[...] postawę funkcjonalnie odniesioną do pewnego aktualnego lub możliwego zadania”<sup>44</sup>. Schemat ciała możemy opisać w kategoriach doświadczenia jako całościowe czucie własnego ciała, na które składają się doznania płynące z aktualnie zajmowanej pozycji, położenia poszczególnych kończyn oraz odczuć związanych

<sup>41</sup> H. Dreyfus, *Intelligence without representation – Merleau-Ponty’s critique of mental representation*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2002, nr 1(4), s. 367-383.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 155.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 119.

z ruchem. Od strony funkcjonalnej schemat ciała zapewnia dynamiczne dostosowywanie pozycji i ruchów ciała (ich prędkości, zasięgu, tempa itp.) do zmieniających się warunków w otoczeniu, np. do zmiany lokalizacji przedmiotu interakcji.

W tym miejscu warto zauważyć, że istnieją również koncepcje, które cielesne działanie, w tym afordancje oraz ich „cielesne korelaty”, wyjaśniają reprezentacjonistycznie. Przykładem takiej koncepcji są reprezentacje służące do działania (*Action Oriented Representation*) Andy'ego Clarka<sup>45</sup>. Jego zdaniem, reprezentacje te odwzorowują możliwe do podjęcia przez organizm działania w środowisku. Są swego rodzaju motorycznymi mapami działania w określonym otoczeniu. Reprezentacje tego rodzaju muszą więc zawierać informację zarówno o funkcjonalnych cechach przedmiotów znajdujących się w otoczeniu, jak i sensomotoryczny profil ciała podmiotu. Nie mogą więc być to rozumiane klasycznie reprezentacje „wewnętrzne” systemu poznawczego, statyczne i raczej podlegające działaniom i przekształceniom niż nimi zarządzające. Reprezentacje służące do działania byłyby dynamicznymi wzorcami działania, jakie podmiot może podjąć w środowisku.

Koncepcja reprezentacji służących do działania ma również swoich krytyków. Według Shauna Gallaghera, takie „minimalne reprezentacje” nie są w istocie reprezentacjami, tzn. nie spełniają nawet tak „okrojonej” definicji reprezentacji<sup>46</sup>. W celu krytyki reprezentacjonistycznej koncepcji działania Gallagher wykorzystuje podobną koncepcję reprezentacji służących do działania autorstwa Marka Rowlandsa, dla którego podstawowymi cechami reprezentacji działania (*representation in action*) są: (1) reprezentacja jest „o czymś”, do czegoś się odnosi; (2) jest teleologiczna, realizuje jakąś funkcję; (3) może być błędna (*misrepresent*); (4) może zostać wkomponowana w większy system reprezentacji oraz (5) jest rozłączna (*decoupleable*) od tego, co reprezentuje<sup>47</sup>.

Jak twierdzi Gallagher, nie sposób utrzymać ostatniego warunku, mianowicie rozłączności reprezentacji działania od obiektu swojego odniesienia. Jego zdaniem, reprezentacje działania *ex definitione* umieszczone są w aktualnym kontekście. Mówiąc inaczej, takie reprezentacje, aby coś znaczyć, muszą odnosić się do aktualnego środowiska, w którym system funkcjonuje. Przykładowo, na reprezentację działania, jakim jest podniesienie piłki, składałaby się między innymi odpowiednia postawa ciała, konfigu-

<sup>45</sup> A. Clark, *Being There. Putting Brain, Body, and World Together Again*, Cambridge, Cambridge, Mass. 1997.

<sup>46</sup> S. Gallagher, *Are Minimal Representations Still Representations?*, „International Journal of Philosophical Studies” 2008, nr 16(3), s. 351-369.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 354.

racja rąk i palców itd. Jednakże, jak argumentuje Gallagher, rozpatrywany w oderwaniu od aktualnego działania taki układ ciała jest w istocie innym działaniem niż podnoszenie piłki. I nawet jeśli wykonywane „na sucho” ruchy coś reprezentują (jak na przykład w pantomimie), to nie dowodzi to reprezentacjonistycznej natury działania. Należy zaznaczyć, że krytyka reprezentacjonistycznej koncepcji działania Gallaghera odnosi się do działań rozumianych jako procesy typu *on-line*, czyli aktualnie realizowanych przez agensa. Gallagher nie przeczy bynajmniej, że istnieją sytuacje, w których np. świadomie planujemy albo wyobrażamy sobie jakieś działanie, używając w tym celu reprezentacji, ale jego zdaniem możliwość reprezentacji działania w wyobraźni czy przypomnieniu nie mówi nic o wykonywaniu i kontroli rzeczywistego działania w świecie.

Gallagher jest również sceptyczny wobec możliwości błędnej reprezentacji działania (*misrepresentation*). Dla Clarka jednym z rodzajów reprezentacji służących do działania są wspomniane już afordancje. Według niego możliwe jest więc, że podmiot działania będzie posiadał błędną reprezentację przedmiotu działania, np. coś może wydawać się możliwe do podniesienia, podczas gdy w rzeczywistości jest to niemożliwe. Po pierwsze, jak zauważa Gallagher, już samo odczytywanie afordancji jako reprezentacji jest wątpliwe, gdyż niezgodne z duchem psychologii ekologicznej Gibsona. Po drugie, jest oczywiste, że możemy się mylić co do tego, jakie działania przedmiot oferuje, ale nie jest to wynik naszych rzekomo błędnych reprezentacji, tylko, podobnie jak w argumentacji Drummonda, konfiguracji warunków percepcyjnych i podmiotowych. Przykładowo, z pewnej perspektywy i dystansu oraz przy odpowiednim oświetleniu coś może wyglądać na możliwe do podniesienia, podczas gdy z innej perspektywy i w innym oświetleniu już nie. Mówiąc krótko, w zależności od warunków percepcyjnych, cielesności podmiotu i jego intencji działania rzeczy oferują różne możliwości. Aby wyjaśnić przypadki błędnej percepcji i działania w świecie, niepotrzebne jest wprowadzanie do systemu poznawczego błędnej reprezentacji świata. Wystarczy uznać, że percepcja jako dynamiczny proces, w którego wyniku ujmujemy bezpośrednio aspekty (noematy) rzeczy i dzięki któremu „dostrajamy się” do zmieniających się warunków, zależna jest od wielu czynników i może powodować błędne działania.

Nie wchodząc głębiej w złożony spór między reprezentacjonistycznym i niereprezentacjonistycznym ujęciem cielesnego działania, możemy stwierdzić, że oba stanowiska pokazują ważną cechę procesów poznawczych. Są to w istocie procesy dynamiczne, wykraczające poza wąsko rozumiany aktualny moment działania i zmieniające się pod wpływem wielu czynników środowiskowych i podmiotowych. Pod wpływem krytyki,



między innymi z pozycji fenomenologicznych, w koncepcji reprezentacji umysłowych zmienia się samo pojęcie reprezentacji, czego najlepszym przykładem są koncepcje „reprezentacji minimalnych” i emulatorów Ricka Grusha i Andy’ego Clarka<sup>48</sup>. System działanie-percepcja jest dynamiczną korelacją ciała (schematu ciała) i środowiska i, jak pisze Gallagher, „dotyczy procesów temporalnych, które mogą być lepiej wyjaśnione w kategoriach samoorganizujących, nieprzerwanie i wzajemnie determinujących się systemów dynamicznych”<sup>49</sup>. Dynamiki poznania nie da się wyjaśnić w kategoriach reprezentacji umysłowych – niezmiennych i niezależnych od kontekstu i intencji działania ani też postulując domenę idealnych sensów noematycznych, poprzez którą zapośredniczone byłoby rozumienie świata.

### 3. Zakończenie

W prezentacjonistycznej interpretacji fenomenologii Husserla rzecz jako noemat to rzecz intendowana, to dynamicznie ujmowany aspekt przedmiotu zależny od ucieleśnienia podmiotu. Aby wydobyć dynamikę tego procesu, można odwołać się do fenomenologicznej koncepcji świadomości czasu i występujących w niej pojęć retencji i protencji. Język fenomenologiczny ma jednak swoje ograniczenia. Jak się wydaje, obecnie najlepszym narzędziem do uchwycenia i opisu dynamiki procesów poznawczych bez odwoływania się do pojęcia reprezentacji jest teoria układów dynamicznych (np. Anthony Chemero<sup>50</sup>, Tim van Gelder<sup>51</sup>, Esther Thelen<sup>52</sup>, Francisco Varela<sup>53</sup>). Dynamiczne modele systemów poznawczych mogą z pewnością wnieść wiele do toczących się dyskusji.

Wracając do pytania, jak odczytywać fenomenologię Husserla, musimy stwierdzić, że nie ma na nie prostej odpowiedzi. Obie interpretacje teorii noematu, reprezentacjonistyczna i prezentacjonistyczna, mają silne argumenty i poparcie w tekstach Husserla. Bardziej interesującym filozoficznie problemem jest, jaką wizję procesów poznawczych te dwa sta-

<sup>48</sup> Zob. np.: R. Grush, A. Clark, *Towards Cognitive Robotics*, „Adaptive Behaviour” 1999, nr 7(1).

<sup>49</sup> S. Gallagher, *Are Minimal Representations...*, s. 365.

<sup>50</sup> A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge, Mass. 2009.

<sup>51</sup> T. van Gelder, *What might cognition be, if not computation?*, „The Journal of Philosophy” 1995, XCII, nr 7, s. 345-381.

<sup>52</sup> E. Thelen, L.B. Smith, *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*, Cambridge, Mass. 1994.

<sup>53</sup> F. Varela, *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*, w: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud i J-M. Roy, Stanford 1999, s. 266-314.

nowiska nam proponują. Osobiście skłaniam się do drugiej interpretacji, która, moim zdaniem słusznie, podkreśla bezpośredni, dynamiczny i ucieleśniony charakter percepcji. Jak się wydaje, fenomenologia oferując aparat pojęciowy i metodologię badania doświadczenia w pierwszoosobowym nastawieniu, zaczyna dziś odgrywać coraz większą rolę w projekcie nauk kognitywnych. I choć z pewnością między fenomenologią a psychologią ekologiczną Gibsona czy koncepcją zastosowania teorii układów dynamicznych do opisu procesów poznawczych są istotne różnice, szczególnie metodologiczne, to nie sposób nie zauważyć również ich bliskości.

*Representations and Noemata. On the Problem of Representational Theory of Cognition in Phenomenology and Cognitive Sciences*

In this paper, I discuss Husserlian concept of noema in the context of representational theory of mind debate. In the first part, I introduce the notion of noema as one of key concepts of Husserlian phenomenology and consider its different interpretations. I discuss in details two opposite readings of noema: representational and nonrepresentational. In the second part, I focus on the nonrepresentational approach to cognition formulated in embodied cognition paradigm. I argue that this approach is close to some extent to the nonrepresentational interpretation of noema.