

Jan Zalewski

Problem obiektywizmu i subiektywizmu w ujęciu nauk kognitywnych a buddyjska droga środka

1. Wstęp

W wyniku badań nad procesami ludzkiego poznania, w naukach kognitywnych od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dochodzi do fundamentalnych zmian epistemologicznych i odrzucenia tradycyjnego dla filozofii Zachodu dylematu czy rzeczywistość jest obiektywna, czy subiektywna. Celem niniejszego artykułu jest wyjaśnienie jaka jest alternatywa dla obiektywizmu i subiektywizmu, czyli czym jest tzw. *trzecia droga* nauk kognitywnych, pokazując przy tym podobieństwa pomiędzy epistemologią doświadczeniową nauk kognitywnych a buddyjską madhyamiką.

2. Obiektywizm i subiektywizm, a epistemologia doświadczeniowa

Zachodnia kultura jest dziś w znacznej mierze kulturą nauki, a więc i obiektywizmu, gdzie istnienie prawdy obiektywnej jest przyjęte, jako oczywiste. Dla człowieka Zachodu, podstawowym kulturowym założeniem jest to, że jedyną alternatywą dla obiektywizmu, potocznie rozumianego, jako widzenie świata takim, jaki on po prostu jest, to subiektywizm, czyli tworzenia własnego obrazu świata. Jeśli nie jesteśmy obiektywni, to musimy być subiektywni. Innej możliwości, wydaje się, nie ma. Rewolucja, bo tak chyba możemy ją nazwać, jaka dokonuje się od lat osiemdziesiątych w naukach kognitywnych polega na wskazaniu trzeciej drogi – drogi, która zasadniczo zmienia pojęcie prawdy i dlatego też musi zmienić rozumienie obiektywizmu nauki¹. Prawda zaczyna być

¹ Zob. np. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, 1980; H. Maturana, F. Varela, *The tree of knowledge*. Shambhala, 1987; F. Varela, E. Thompson, E. Ro-

postrzegana w kategoriach ludzkiego jej rozumienia, a nie jako niezależna od tegoż rozumienia, które opiera się na naszym ukształtowanym biologicznie i kulturowo doświadczaniu świata tu i teraz. Innymi słowy, prawda jest zawsze zależna od jakiegoś systemu pojęciowego, a nasz ludzki, językowo kształtowany system pojęciowy opiera się w istotny sposób na binarnych opozycjach oraz na metaforze, jak tego dowodzili w swej książce – kluczowej dla epistemologicznego przełomu w naukach kognitywnych – Lakoff i Johnson². Dlatego też, na tyle na ile nasze dociekanie prawdy oparte jest na ludzkiej conceptualizacji doświadczanego świata, jak utrzymuje epistemologia nazwana przez Lakoffa i Johnsona *doświadczeniową* (*experientialist epistemology*), nie może być mowy o w pełni obiektywnej, bezwarunkowej, a więc absolutnej prawdzie. W oparciu o epistemologię doświadczeniową, nauki kognitywne tworzą alternatywę dla tradycyjnej opozycji pomiędzy obiektywizmem a subiektywizmem, zmieniając rozumienie prawdy oraz obiektywizmu nauki.

3. Zasada działania zamkniętego

Rewolucja epistemologiczna w naukach kognitywnych wynika z uświadomienia sobie doniosłości zmiany podstawowej reguły, na której opiera się działanie mózgu. Wcześniej uważano, że mózg działa na prostej zasadzie bodźca i reakcji, bądź – jak się powszechnie dziś sądzi – ma na celu przetwarzanie informacji przy równoczesnym założeniu, że mamy do czynienia z jasno określoną informacją wejściową i równie jasno określoną przetworzoną informacją na wyjściu z systemu³. Jednak, jak pisze o tym obrazowo Minsky⁴, błędne jest myślenie o mózgu, jako wytwarzającym myśli tak, jak np. fabryka samochodów wytwarza samochody, a to dlatego że procesy przebiegające w mózgu mają na celu zmienianie samych siebie. Zatem – na co zwracają uwagę kognitywiści – czynności mózgu są ukierunkowane głównie na modyfikowanie samych siebie, czyli na samoorganizowanie się. Istotna zmiana dotyczy więc rozumienia mózgu nie jako komputera stosującego procesy obliczeniowe do przetwarzania dostarczanych mu informacji, lecz jako sieci neuronów funkcjonującej w oparciu o zasadę działania zamkniętego (*operational closure*). Jak to wyjaśniają H. Maturana i F. Varela, mózg i w ogóle cały system nerwowy funkcjonuje jako zamknięta sieć, w której relacje aktywności pomiędzy neuronami podlegają ciągłym modyfikacjom⁵. Nie

sch, *The embodied mind*. MIT Press, 1991; E. Thompson, *Mind in life*. Harvard University Press, 2007.

² G. Lakoff, M. Johnson, op. cit

³ Szerzej na ten temat, zob. np. J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*. PIW, 1999.

⁴ M. Minsky, *The society of mind*. Simon & Schuster, 1986.

⁵ H. Maturana, F. Varela, op.cit., s. 164.

oznacza to, że mózg nie pozostaje otwarty na bodźce z zewnątrz, lecz oznacza, że nie jest im i ich przetwarzaniu bezpośrednio podporządkowany. Co ważne, do tej zmiany w rozumieniu podstawowej reguły działania mózgu dochodzi w naukach kognitywnych nie z powodu preferencji filozoficznych, lecz w wyniku prowadzonych badań. Jednak ta zmiana ma fundamentalne konsekwencje filozoficzne. Powtórzmy, że ta podstawowa reguła zwana regułą działania zamkniętego oznacza, że procesy kognitywne to procesy, które w swych działaniach zwracają się same na siebie, nieustannie się modyfikując, a więc procesy tworzące w ten sposób autonomiczny system. Oznacza to, że ten typ systemu nie poddaje się zewnętrznym mechanizmom kontrolnym (nie jest systemem heteronomicznym sterowanym z zewnątrz), lecz raczej posiada wewnętrzne mechanizmy samo-organizowania się (jest autonomiczny). Podsumowując, rewolucja epistemologiczna w naukach kognitywnych ostatnich trzech dekad jest konsekwencją uświadomienia sobie wagi podstawowej reguły działania mózgu: zasada działania zamkniętego mówi, że procesy przebiegające w mózgu i całym systemie nerwowym mają na celu zmienianie samych siebie. Są to procesy, które się same organizują.

4. Mózg jako system samo-organizujący się, a pojęcie informacji

W odróżnieniu od systemu, który na wejściu otrzymuje gotową informację i ją przetwarza, koncepcja mózgu, jako samo-organizującego się systemu zamkniętego, łączy się ze zmianą rozumienia pojęcia informacji, co oznacza zasadnicze przeorientowanie filozoficzne. Klasyczny kognitywizm lat siedemdziesiątych wypływał z filozofii pozytywistycznej, czyli przyjmował istnienie prawdy obiektywnej. Tak więc zakładano, że informacja istnieje w świecie niezależnie od nas, a więc już na wejściu do kognitywnego systemu, który ją odpowiednio koduje w formie *reprezentacji* mentalnych⁶. Uważano, że tak jak komputer, mózg przetwarza wejściowe informacje stosując procesy obliczeniowe. W rezultacie na wyjściu mamy nowy stan, specyficzne zachowanie. Jednak w praktyce okazało się, że przy tak wysoce złożonym systemie, jakim jest mózg trudno jest sprecyzować stany wejściowe i wyjściowe. Kognitywiści mając do czynienia z przepływem energii w neuronach nie są w stanie stwierdzić gdzie kończy się informacja a zaczyna zachowanie. Mamy tu do czynienia z przepływem energii w zamkniętej sieci, niezależnym bezpośrednio bądź całkowicie od bodźców z zewnątrz. Zgodnie z zasadą działania zamkniętego, informacja nie istnieje w świecie zewnętrznym, lecz jest raczej rezultatem naszych interakcji z

⁶ Krytykę takiego rozumienia umysłu jako "zwierciadła natury" przedstawił R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, 1979.

otoczeniem i towarzyszących im procesów zachodzących w naszym całym układzie nerwowym, nie tylko w mózgu.

Jak argumentuje Searle⁷, w mózgu nie zachodzą nieświadome procesy obliczeniowe przetwarzania informacji, a jedynie procesy neurofizjologiczne, których skutkiem jest świadomość (którą niektórzy tłumaczą odpowiednio wysokim stopiem aktywacji pewnej konstelacji neuronów⁸). Mamy więc poziom procesów neurofizjologicznych mózgu i poziom procesów mentalnych, czyli świadomość umysłu, bez poziomu pośredniego w postaci nieświadomych procesów obliczeniowych – takich jak np. reguły gramatyki uniwersalnej Chomsky’ego, język myśli Fodora⁹, czy reguły widzenia Marra¹⁰. W klasycznej formie kognitywizmu, jak u Chomsky’ego, Fodora, czy Marra, procesy obliczeniowe wyjaśniają poznanie, ale w swej istocie nie są one ograniczone do poznania ludzkiego, ponieważ mogą być urzeczywistnione w nieskończenie wielu systemach fizycznych, a nie tylko w ludzkim mózgu. Kognitywny system, który opiera się na zasadzie działania zamkniętego nie koduje otrzymany na wejściu, gotowych informacji, tzn. nie tworzy mentalnej *reprezentacji* (swoistego odzwierciedlenia) już gotowego świata – ponieważ ten świat nigdy nie jest ostatecznie ukształtowany, lecz ciągle się staje, w czym ludzki umysł bierze aktywny udział.

W latach dziewięćdziesiątych, zasadę działania zamkniętego rozwinięto w teorię *enaktywizmu*¹¹, której drugą podstawową zasadą jest zasada *strukturalnego sprzężenia* (*structural coupling*). Jak wyjaśniają ją H. Maturana i F. Varela¹², dzięki zdolnościom adaptacyjnym systemu nerwowego, powtarzające się interakcje pomiędzy organizmem a jego otoczeniem prowadzą do ich strukturalnego sprzężenia. Oznacza to, że zmiany stanów w systemie nerwowym zostają skorelowane ze zmianami stanów w otoczeniu organizmu. Istotne jest to, że otoczenie nie określa bezpośrednio zmian w systemie nerwowym, lecz jedynie je wywołuje (zgodnie z zasadą działania zamkniętego). Takie rozumienie sprzężenia strukturalnego jest jednoznaczne z twierdzeniem, że wszelkie stany mentalne nie mogą być rozumiane jako mentalne *reprezentacje* obiektywnej rzeczywistości niezależne od podmiotu poznającego. Stany mentalne to nie tylko kwestia mózgu, lecz całego systemu nerwowego, a w końcu całego ciała. Tak więc, stany

⁷ J. Searle, op. cit.

⁸ Np. W. Chafe, *Discourse, consciousness, and time*. University of Chicago Press, 1994.

⁹ J. Fodor, *The language of thought*. Harvard University Press, 1975.

¹⁰ D. Marr, *Vision: A computational investigation into the human representation and processing of visual information*. Freeman, 1982.

¹¹ Ang. *enactivism* od *enaction* (‘wcielanie myśli w czyn’) ma podkreślać, że myśl kształtuje świat i jest też od niego zależna, a więc podmiot poznający i przedmiot poznania zależą od siebie nawzajem; zob. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, op. cit.

¹² H. Maturana, F. Varela, op.cit., s. 75.

mentalne to działania ucieleśnionego umysłu, a nie bierne kopiowanie¹³. Teoria enaktywizmu mówi, że obiekt poznania i podmiot poznający są od siebie zależne i wzajemnie się określają – poprzez swoje działanie człowiek nadaje sens światu i go współtworzy.

Wracając do pojęcia informacji, jak ciekawie zauważył to Richard Coe¹⁴, samo słowo *informacja* (ang. *in+formation*) sugeruje, że oznacza ono porządkowanie materii w (ang. *in*) pewnej *formacji* (ang. *formation*), i to właśnie umysł ludzki jest siłą współformującą, która kategoryzuje świat i nadaje mu pewien sens, używając języka jako narzędzia konceptualizacji.

5. Madhyamika, a nauki kognitywne

Reakcja na powyższe zmiany w epistemologii nauk kognitywnych może być następująca: Jeśli nasz umysł nie czerpie informacji o świecie bezpośrednio z otaczającego nas świata, lecz raczej tworzy je sam, znaczy to, że w myśl odwiecznej opozycji miast stać po stronie obiektywizmu, nauki kognitywne opowiadają się za subiektywizmem w naszym widzeniu świata. Stwierdzenia nauk kognitywnych mogą budzić jeszcze jedną wątpliwość: Jak obiektywna nauka, zachowująca pewien rygor metodologiczny, może prowadzić do subiektywizmu? Jednak w naukach kognitywnych coraz wyraźniej dochodzi do odrzucenia tradycyjnego dla filozofii Zachodu wyboru pomiędzy obiektywizmem a subiektywizmem. Wyłania się alternatywa dla tego dylematu w postaci tzw. trzeciej drogi. W tym punkcie dochodzi do zbieżności pomiędzy Zachodnią nauką, a tradycją nauki buddyzmu (o czym świadczą dość liczne publikacje)¹⁵. Tak więc, możemy zaobserwować istotne podobieństwo pomiędzy trzecią drogą nauk kognitywnych, a buddyjską drogą środka, zwaną *madhyamiką*. Jak zauważyłem wcześniej, opcja trzeciej drogi w naukach kognitywnych nie jest wynikiem jakiejś preferencji filozoficznej, lecz wynikiem konieczności rozumienia działania systemu sieci neuronowych, jakim jest ludzki mózg, w oparciu o wyżej przedstawione dwie fundamentalne zasady, mianowicie, działania zamkniętego i sprzężenia strukturalnego.

Tradycyjna buddyjska szkoła drogi środka (*madhyamika*) zauważa, że człowiek w swym codziennym życiu bezrefleksyjnie i kurczowo trzyma się dwóch punktów postrzeganych jako stałe w naszej egzystencji nacechowanej przez nietrwałość i nieustanność przemian: Jednym jest poczucie ciągłości naszej własnej tożsamości, które jest naszym głębokim przeświadczeniem. Czyli,

¹³ Na ten temat np. G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the flesh*. Basic Books, 1999.

¹⁴ R. Coe, *An apology for form*, "College English" 1987, nr. 49, s. 25.

¹⁵ Zob. *Buddhism and science*. B. A. Wallace (red.), Columbia University Press, 2003.

nawet jeśli prześladuje mnie świadomość, że się zmieniam, nie podważa to mego przekonania, że choć ciągle inny, to jestem ten sam. Drugim głębokim przeświadczeniem jest to, że świat zewnętrzny, którego doświadczamy, istnieje niezależnie od nas i naszego poznania. Madhyamika stwierdza jednoznacznie, że obie te tendencje są przejawem ludzkiej tęsknoty za jakąś stałą podstawą dla naszej niepewnej egzystencji. Nawet, gdy któraś z tych domniemyanych stałych podstaw okazuje się tylko pozorem, człowiek nie ustaje w swych poszukiwaniach stałego punktu oparcia, jakiegoś absolutu odwołując się zarówno do wiary, jak i rozumu. W tradycji filozoficznej Zachodu do XX wieku koncentrowano się zasadniczo na problemie tego, czy absolut można znaleźć w świecie zewnętrznym (obiektywizm i realizm), czy też w świecie wewnętrznym (subiektywizm i idealizm). Nie poddawano w wątpliwość natomiast sensowności samej tendencji ludzkiego umysłu by trzymać się czegoś, co niezmiennie. Zakwestionowanie tej tendencji jest punktem wyjścia dla buddyjskiej drogi środka, która widzi w tej tendencji ludzkiego umysłu źródło dwóch skrajności, mianowicie, absolutyzmu i nihilizmu.

Buddyizm widzi wyraźny związek pomiędzy nihilizmem i absolutyzmem, wskazując na to, że u podłoża ich obu leży właśnie tendencja ludzkiego umysłu by trzymać się czegoś, co można by uważać za niezmiennie, by mieć jakiś stały punkt odniesienia i oparcia. Jednakże wszelka niezmiennność okazuje się złudna, wymykając się naszemu poznaniu. Wszelkie próby ludzkiego umysłu by zdefiniować jakikolwiek stały punkt oparcia kończą się niepowodzeniem, rodząc frustrację i niepokój. Kognitywiści w swych badaniach doświadczyli tych samych rozterek. Minsky w swej wspomnianej już książce pisze o niemożności dotarcia do świata w pełni niezależnego od ludzkiego poznania i z rezygnacją stwierdza, że tak naprawdę nasza wiedza o świecie jest jedynie wiedzą o tym, jak świat zostaje przedstawiony w naszym umyśle. Pocieszeniem, jak zauważa, może być to, że nasza wiedza prowadzi nas do samopoznania, choć do niczego więcej¹⁶. Tak więc, jak mówił Sartre, wydaje się że jesteśmy skazani na wiarę w obiektywny świat, tzn. na to by traktować nasze mentalne reprezentacje świata tak jakby były one rzeczywistością, ponieważ nasze doświadczanie świata daje nam uczucie bezpośredniego z nim kontaktu, jako z czymś danym poprzez doznania. Kiedy ten kartezjański ideał umysłu jako zwierciadła natury nie wytrzymuje konfrontacji z rygorystyczną analizą procesów poznawczych w naukach kognitywnych, jedyną możliwą alternatywą wydaje się być zwrot ku subiektywizmowi. Kiedy więc absolutyzm w swej odmianie realizmu/obiektywizmu zawodzi, pozostaje absolutyzm w swej odmianie idealizmu/subiektywizmu. U Minsky'ego

¹⁶ M. Minsky, op.cit., s. 304.

znajdujemy więc stwierdzenie, że jeżeli utrzymujemy, że mówimy coś o świecie, to wyrażamy jedynie własne przekonania¹⁷.

Powyższe stwierdzenie Minsky'ego (że nasze myśli są jedynie sprawą naszych mentalnych reprezentacji, które wcale nie przedstawiają świata jakim on jest) jest niewątpliwie popadaniem w subiektywizm, czyli poszukiwaniem stałego punktu odniesienia w nas samych, skoro go nie znajdujemy w świecie zewnętrznym. Jednak nasz świat wewnętrzny jest określany jako strumień świadomości – co podkreśla jego zmienność, a to co odczuwamy jako stabilne ego, w żadnej nauce czy szkole filozoficznej nigdy nie zostało zdefiniowane empirycznie w kategoriach obiektywnych, a co najwyżej transcendentalnych, np. przez Kanta jako *transcendentalna apercpcja*, czyli swego rodzaju niezmienna świadomość, która łączy doświadczenia jako coś przeżywanego przez ten sam podmiot i stanowi podstawę możliwości doświadczenia i myślenia. Wspomniany wyżej Minsky, tak jak czyni to obecnie wielu kognitywistów, wskazuje jednak na naszą niemożność znalezienia jakiegokolwiek stabilnego ja wbrew naszemu potocznemu, bezrefleksyjnemu poczuciu ciągłości własnej tożsamości¹⁸. Tak więc mamy sytuację, kiedy to wierzymy we własne stabilne ja, którego nie potrafimy zdefiniować i istnienia którego nie potrafimy potwierdzić empirycznie, oraz wierzymy w rzeczywistość, do której nie mamy bezpośredniego dostępu. Jest to sytuacja, która budzi nie tylko frustrację ale i niepokój, ponieważ tego typu logika prowadzić może w konsekwencji do nihilizmu.

Koncentrując się na analizie ludzkiego doświadczenia świata (również poprzez rozwijanie umiejętności medytacji), buddyjska madhyamika pokazuje, jak tendencja ludzkiego umysłu by szukać oparcia w czymś, co uważamy za niezmienne, oraz jak właśnie kurczowe trzymanie się własnego ja i strach, jaki wzbudza w nas niemożność znalezienia jakiegokolwiek stałości w naszej egzystencji prowadzą do mitów subiektywizmu i obiektywizmu, a w ostateczności do nihilizmu, jedynie pogłębiając naszą frustrację, lęk i cierpienie. Subiektywizm i obiektywizm są przeciwieństwami, które nie mogą bez siebie istnieć. Według buddyjskiej drogi środka, tak jak przeciwieństwa są od siebie zależne, tak prawda leży poza wszelkimi dychotomiami. Rzeczywistość nie jest ani subiektywna/idealna ani obiektywna/realna, gdyż nie jest absolutna czyli stała i niezmienna. Dlatego też nauki buddyjskie chcą prowadzić człowieka do stopniowego uwalniania się od tendencji umysłu by trzymać się czegoś stałego, czyli niezmiennego, gdyż wówczas przeżywanie świata musi łączyć się z doświadczaniem cierpienia przemijania. Dążąc do uwolnienia umysłu od złudy jakiegokolwiek stałości, buddyzm uczy doświadczania wszelkich zjawisk jako wolnych od

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Szerzej na ten temat, zob. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, op. cit., roz. 4.

absolutu. Takie ostateczne uwolnienie umysłu (stan nirwany) prowadzi do doświadczenia wszystkiego jako *współzależnego współpowstawania*. W tym budyzm przypomina myśl fenomenologiczną Zachodu¹⁹. W podobny sposób, teoria enaktywizmu, która zresztą odwołuje się do fenomenologii²⁰, twierdzi że gotowy, już ukształtowany świat nie jest nam dany w doświadczeniu, ponieważ świat nigdy nie jest ukształtowany, lecz ciągle się staje, a w jego stawaniu się, czyli w jego kształtowaniu, ludzki umysł bierze aktywny udział.

Buddyzm jest określany jako doktryna wyzwolenia od złudnego poczucia indywidualnej tożsamości. Budda twierdzi, że żadne trwałe ja/ego, w sensie ciągłości indywidualnej tożsamości, czy też jednostkowej duszy, faktycznie nie istnieje. Jak już wspominałem, twierdzenie to wydaje się nam całkowicie fałszywe, gdyż w każdej chwili żyjemy silne poczucie ciągłości swej indywidualnej tożsamości. Choć w każdej chwili przeżywamy coś innego, wszystkie te odrębne doświadczenia układają się w jeden ciąg, a to co je łączy to właśnie to, co odczuwamy jako indywidualne ego. Jednak, następująca analogia (przypisywana samemu Buddzie) może być pomocna w zrozumieniu, że owo indywidualne ja faktycznie nie istnieje. Wyobraźmy sobie szereg zapałek, gdzie każda z nich reprezentuje odrębne doświadczenie, i wędrujący płomień (reprezentujący ego) który kolejno przechodzi z zapałki na zapałkę i spala każdą z nich. Tak jak ten wędrujący płomień jest ogniem, a nie jednostkowym bytem, tak samo ego – według buddyizmu – nie jest żadnym jednostkowym bytem, lecz chwilowym połączeniem wielu nietrwałych czynników, które rozbłyskują impulsem świadomości. Zatem w każdej chwili mamy do czynienia z nowym połączeniem, nową świadomością, nowym ego. Nasze złudne poczucie ciągłości własnego ja rodzi jedynie pragnienie coraz to nowych doświadczeń, bo to one są jedynym źródłem tegoż właśnie poczucia tożsamości. Nietrwałość owych doświadczeń nieuchronnie prowadzi do cierpienia, które jest stałym atrybutem ludzkiego istnienia. Naczelnym celem buddyizmu jest wskazanie drogi życia prowadzącej do uwolnienia się od cierpienia. Tak więc nauka buddyizmu służy wyzwoleniu od złudnego poczucia indywidualnej tożsamości, które jest przyczyną cierpienia.

Buddyjska teza przecząca istnieniu ego jako trwałego jednostkowego bytu nie tylko zdaje się przeczyć naszym głębokim wewnętrznym przekonaniom i odczuciom, ale również burzy podstawę ładu moralnego jaką dla świata zachodniego jest chrześcijańska koncepcja indywidualnej duszy. Jeśli nie ma duszy nieśmiertelnej, człowiek nie ponosi konsekwencji za swe złe czy dobre czyny, a więc jakie ma znaczenie to jak żyjemy? W buddyzmie jednak wysiłek moralny niezbędny jest do wyzbycia się iluzji indywidualnej tożsamości, która rodzi

¹⁹ Na ten temat zob. D. Lusthaus, *Buddhist phenomenology*. Routledge, 2002, roz. 2.

²⁰ Zob. E. Thompson, op. cit.

żądze leżące u podstaw wszelkiego ludzkiego cierpienia. Wyzbycie się ego to uwolnienie się od cierpienia, czyli osiągnięcie stanu nirwany. Etyka buddyjska nie osadza się więc na istnieniu jednostkowej duszy. Nauka Buddy nie jest prawdą objawioną, lecz wychodzi od analizy naszego ludzkiego doświadczenia świata tu i teraz. Pytanie o to, jak właśnie sposób doświadczenia świata przez człowieka kształtuje ludzkie procesy poznawcze – a więc ludzką wiedzę – zaczyna być coraz częściej stawiane w naukach kognitywnych. Nie jest więc przypadkiem, że kognitywiści dochodzą do wniosku, że ego/ja rzeczywiście nie istnieje w sensie empirycznym, tzn. nie jest czymś, czego możemy doświadczyć, choć jest bardzo realnym odczuciem towarzyszącym wszelkim naszym doświadczeniom. Faktycznie do wniosku takiego w kręgu kultury zachodniej dochodzili już tacy filozofowie jak Hume czy Kant. W swym *Traktacie o naturze ludzkiej* Hume zauważa, że obserwując siebie samych, nigdy nie dostrzeżemy siebie bez żadnej percepcji, ale jednocześnie nie możemy dostrzec niczego poza naszymi percepcjami. Ta obserwacja Hume'a w istocie jest sprzeczna z naszym wewnętrznym poczuciem stałości własnego ja²¹. Jesteśmy uwikłani więc w wewnętrzną sprzeczność. Z jednej strony, w naszym doświadczeniu świata nie ma niczego stałego, a przeciwnie wszystko ulega nieustannym przemianom. Z drugiej strony, mamy przekonanie o własnej niezmienności w sensie stałej tożsamości. Mamy poczucie ciągłości indywidualnego ja poprzez nieustannie zmieniające się sytuacje. To przekonanie o naszej tożsamości wspiera się niewątpliwie na tym, że mamy osobowość, pamięć przeszłości, jak i oczekiwania co do przyszłości. Mamy wreszcie fizyczne ciało. To wszystko daje nam jeden, w naszym przekonaniu spójny punkt widzenia, z którego odbieramy świat. Tak wyłania się opozycja pomiędzy *poczuciem subiektywnego ja* a *doświadczeniem obiektywnego świata*. Jest to opozycja dwóch punktów oparcia naszej egzystencji odbieranych jako punkty stałe, których jednak nie sposób zweryfikować. Do takiego wniosku dochodzą zarówno madhyamika jak i nauki kognitywne.

Zachodnia tradycja filozoficzna przyjmuje opozycję subiektywizmu i obiektywizmu, ponieważ – jak wykazali to w swej książce Varela, Thompson i Rosch²² – w tradycji zachodniej ignorowano sprzeczność jaka tkwi w naszym głębokim poczuciu jednostkowej tożsamości przy jednoczesnym spostrzeżeniu, że nie jesteśmy w stanie dokonać identyfikacji tejże tożsamości na poziomie empirycznym. Takiego spostrzeżenia dokonuje wspomniany wcześniej Hume, lecz nie draży wynikającej stąd sprzeczności. Kant natomiast unika sprzeczności postulując *transcendentalne ego*, które samo nie będąc dostępne naszemu

²¹ Szerszy wywód na ten temat przedstawiaj¹ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, op. cit., s. 59–63.

²² Ibid.

poznaniu, poprzedza i umożliwia doświadczanie świata. W naukach kognitywnych tego typu unik jest nie do przyjęcia, gdyż dążą one do wyjaśnienia naszego postrzegania i rozumienia otaczającego nas świata, a więc naszej ludzkiej kondycji tu i teraz, której towarzyszy poczucie realnego a nie transcendentalnego ego. Wystarczy chwila refleksji byśmy uświadomili sobie, że nie utożsamiamy swego ja całkowicie ani z naszym ciałem, naszym DNA, ani z charakterystycznymi dla nas sposobami zachowania, odczuwania, czy myślenia. To wszystko ulega (lub choćby może ulec) zmianie, a pomimo tego nasze poczucie tożsamości pozostaje. Również świadomości nie sposób utożsamiać z poczuciem naszej tożsamości, choćby z tego najbardziej oczywistego powodu, że świadomość, wbrew bezrefleksyjnemu odczuciu, nie jest ciągła, lecz jest sekwencją odrębnych i następujących po sobie impulsów świadomości. Ponieważ nie utożsamiamy ego z żadnym z aspektów naszego istnienia, z którymi je częściowo identyfikujemy, w naukach kognitywnych rozważano też hipotezę, że poczucie tożsamości to rezultat pewnej kombinacji wielu czynników. Trudno to sobie jednak wyobrazić, skoro w odróżnieniu od naszego poczucia tożsamości, każdy z tych czynników, czyli każdy aspekt naszego istnienia jest chwilowy raczej niż trwały. Inna możliwość to teza, że poczucie własnej tożsamości jest cechą *emergentną*, czyli wyłaniająca się z różnych aspektów naszego istnienia, ale nieidentyfikowalną z żadnym z nich z osobna. Pomimo pewnej popularności teorii emergencji, takie rozwiązanie powyższej sprzeczności nie znajduje szerszego poparcia z uwagi na to, że nasze poczucie ja w codziennym życiu jest bardzo realne i nie ma w sobie nic z abstrakcyjnej idei ja emergentnego²³.

6. Konkluzje

Odwrotnie niż to czyni tradycja buddyjska, tradycja zachodnia nie poddaje w wątpliwość zasadności tendencji ludzkiego umysłu by szukać jakiegoś stałego oparcia jako przeciwwagi dla nieustannej zmienności wszystkich naszych doświadczeń. W rezultacie, myśl Zachodu oscyluje pomiędzy przeciwieństwami subiektywizmu i obiektywizmu, czasami tak jak egzystencjaliści popadając w przygnębienie, czasami tak jak Hume ignorując wynikające stąd sprzeczności, a czasami jak Kant szukając transcendentalnych rozwiązań. Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad XX wieku w naukach kognitywnych zaczęły zachodzić istotne zmiany pozwalające na wyrwanie się z klinczu, do którego prowadzi opozycja pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem. Varela, Thompson i Rosch przedstawiają dychotomię *subiektywizm* kontra *obiektywizm* w kategoriach

²³ Na ten temat zob. *ibid.*, roz. 5.

przysłowiowego pytania, co było pierwsze jajko czy kura²⁴? I tak pozycja obiektywizmu mówi, że świat zewnętrzny istnieje uprzednio i niezależnie od procesów poznawczych, które służą jedynie jego odtwarzaniu. Pozycja ta wydaje się nam tak oczywista, że trudno jest nam sobie wyobrazić by mogło być inaczej. Wydaje się, że jedyną alternatywą może być pozycja subiektywizmu. Mówi ona, że świat zewnętrzny jest jedynie projekcją naszych wewnętrznych możliwości poznawczych i pozorna rzeczywistość świata zewnętrznego jest skutkiem praw rządzących procesami poznawczymi. Metafora jajka i kury może pomóc nam pojąć bezprzedmiotowość pytania o to, czy rzeczywistość jest obiektywna czy subiektywna, oraz wyobrazić sobie wyjście pośrednie. Pytanie o to, co było pierwsze jajko czy kura, tak jak pytanie o to, czy rzeczywistość jest podstawą reprezentacji mentalnych czy też odwrotnie, to pytania prowadzące nas na manowce i nie pozwalające nam skupić się na tym co istotne. A istotne jest to, że jajko i kura nawzajem się określają i pozostają w relacji współzależności. Innymi słowy, to jaka będzie kura zależy od jajka, a to jakie będzie jajko zależy od kury.

Widzenie kolorów przez człowieka może tu być przykładem – szeroko omawianym w literaturze kognitywistycznej ostatnich czterdziestu lat²⁵ – pokazującym na ile kolory są wytworem naszego mózgu, a na ile odzwierciedleniem pewnej rzeczywistości fizycznej, do której pojęcia koloru nie da się w sposób prosty odnieść. Z pewnością, kolory nie są obiektywną cechą świata zewnętrznego niezależną od naszych zdolności percepcyjnych i kognitywnych. Nie są też subiektywnym i arbitralnym tworem naszego umysłu. Widzenie kolorów przez człowieka jest rezultatem interakcji, wzajemnego określania się naszego ludzkiego ciała i świata zewnętrznego. Widzenie barw opiera się na fizyce światła, ale zależne jest również np. od tego, że widzenie jaskrawej, czerwonej barwy krwi miało istotne znaczenie dla przetrwania człowieka. Nie jest to jedynie możliwa i konieczna interpretacja pewnej rzeczywistości fizycznej. I tak, na przykład, pies nie widzi barwy krwi, lecz czuje jej zapach dzięki specyficznemu wykształconemu zmysłowi węchu. Tak więc, pojęcia barwy, zapachu, czy jakiegokolwiek inne, nie są dane nam jako gotowa, ostatecznie ukształtowana, niezależna od nas rzeczywistość. Pojęcia nie są prawdami obiektywnymi, a raczej odpowiadają specyficznym sposobom doświadczania świata poprzez wchodzenie w specyficzne z nim interakcje. Każda prawda jest prawdą *ucieleśnionej umysłu* (ang. *embodied mind*). Nauki kognitywne proponują porzucenie bezprzedmiotowego sporu o to, czy rzeczywistość jest obiektywna czy subiektywna, i traktowanie procesów kognitywnych nie w kategoriach odtwarzania tego co obiektywne czy projekcji tego co subiektywne, lecz w kategorii *ucieleśnionych zachowań*

²⁴ Ibid., op. cit., s. 172.

²⁵ Np. *ibid.*, s. 157–171.

(ang. *embodied action*). Oznacza to, po pierwsze, że procesy poznawcze zależne są od rodzajów doświadczenia świata przez ciało obdarzone takimi, a nie innymi zdolnościami sensomotorycznymi oraz, po drugie, że te indywidualne zdolności sensomotoryczne są częścią szerszego kontekstu biologicznego, psychologicznego, społecznego, kulturowego, a wreszcie i ewolucyjnego. Termin *ucieleśnione zachowania* podkreśla również, że percepcja i działanie są sprzężone i fundamentalne w procesach poznawczych²⁶. Takie są podstawy teorii poznania wspomnianej już wcześniej pod nazwą *enaktywizmu*.

Pierwszym znaczącym dla nauk kognitywnych sformułowaniem tej epistemologii była książka Lakoffa i Johnsona o wszechobecności metafor w naszym języku²⁷. Argumentują oni, wbrew tradycji nowożytnej nauki empirycznej i jej modelowi prawdy obiektywnej, że język metaforyczny nie jest wrogiem prawdy (jak uważał np. Locke), a sama prawda nie jest absolutna. Lakoff i Johnson mówią o swojej książce wprost jako o propozycji alternatywy dla absolutnych koncepcji prawdy subiektywnej i obiektywnej, nazywając je mitami. Przy czym mit nie jest dla nich terminem pejoratywnym. Mit jest metaforą, a więc służy ludzkiemu poznaniu. Idąc za sugestią Arystotelesa, ignorowaną – jak stwierdzają – do naszych czasów, pokazują oni jak język oparty na metaforze umożliwia nam poznanie i jak sama metafora stanowi podstawowy mechanizm ludzkiego rozumienia świata. Wbrew tradycyjnemu mniemaniu, język metaforyczny oraz metaforyczne wnioskowanie to nie tylko domena wyobraźni, ale i rozumu. Metafora jest więc tym co łączy rozum i wyobraźnię. Podstawowym źródłem dla większości metafor jest nasze ciało i jego relacje ze światem zewnętrznym. Mówimy, na przykład, że coś jest *u stóp góry* lub *przed górą*, nadając w ten sposób obiektom cechy naszego ciała, lub też orientację przód/tył względem naszego ciała. Lakoff i Johnson pokazują w ten sposób, jak odzwierciedlone w języku procesy poznawcze są zależne od naszych sposobów doświadczenia świata. Ich analiza językowa prowadzi do koncepcji ucieleśnionego umysłu. Pojmowanie prawdy jest oparte na naszym rozumieniu świata, a to z kolei na naszym doświadczeniu świata dzięki naszemu ciału wyposażonemu w określone zdolności sensomotoryczne. Prawda jest zawsze zależna od systemu pojęciowego, a system ten, jak pokazują Lakoff i Johnson, jest w znacznej mierze metaforyczny, co znaczy że nie ma zrozumienia rzeczy samej w sobie, a jedynie w kontekście innych rzeczy, na zasadzie metafory, czy też przeciwieństwa. Dlatego też nie ma obiektywnej i bezwarunkowej prawdy absolutnej.

System semiotyczny, taki jak ludzki język, czy szerzej kultura, nie funkcjonuje bez metafor, zaś żadna kultura nie funkcjonuje bez mitów. Tak jak metafory

²⁶ Zob. A. Noë, *Action in perception*. MIT Press, 2004.

²⁷ G. Lakoff, M. Johnson, op. cit.

naszego codziennego języka bierzemy po prostu za prawdę, tak też mity naszej kultury często stają się dla nas prawdą. Tak się dzieje w przypadku mitów subiektywizmu i obiektywizmu, a szczególnie w przypadku obiektywizmu w kulturze Zachodu. Subiektywizm i obiektywizm są przeciwieństwami i tak samo jak jedno jest wrogiem drugiego, jedno nie istnieje bez drugiego. Obiektywizm ma po swojej stronie rozum i naukę; subiektywizm po swojej, uczucia, wyobraźnię, intuicję i sztukę. Współistnienie tych dwóch mitów jest możliwe, gdyż każdy ma swą własną sferę wpływów, a ich podział zależy od danej kultury, ale i jednostki. Są wśród nas tacy, którzy próbują żyć tylko według jednego mitu. W kręgu kultury zachodniej, subiektywizm zachowuje dominację w sztuce i religii, natomiast sfera wpływów obiektywizmu jest bardziej rozległa. Obejmuje ona oprócz nauki, takie kluczowe dziedziny jak gospodarka, prawo, media, czy system władzy państwowej. Dowodzi to potęgi tego mitu w kulturze Zachodu. Jak uświadamiają nam Lakoff i Johnson, choć normalne jest to, że zwykle bierzemy mity naszej kultury za prawdę, to jednak mit obiektywizmu jest tu szczególnie podstępny. A to dlatego, że nie tylko przedstawia siebie jako prawdę, ale jednocześnie deprecjonuje inne mity i metafory jako mijające się z prawdą obiektywną i jako takie niezасługujące na poważne traktowanie. W najlepszym razie, mogą one przedstawiać potoczne i nienaukowe rozumienie prawdy. Niewątpliwie jednak należy docenić wkład obiektywizmu do tego osiągnięcia cywilizacji zachodniej jakim jest metodologia nauki i jej rygor w dochodzeniu do prawdy. Rygoru tego jednak nie wytrzymuje samo pojęcie prawdy obiektywnej. Tak jak prawda nie jest niezależna od metodologii, tak sama metodologia nie jest niezależna od wyznawanego systemu wartości. Alternatywa trzeciej drogi, jaką dają nam dziś nauki kognitywne, oznacza więc, że oprócz świadomości metodologicznej potrzebna jest świadomość ideologicznego usytuowania prawdy do jakiej dana metodologia prowadzi. Żadna metodologia i żadna prawda nie jest wolna od krytyki ideologicznej. Trzecia droga jest tylko jeszcze jednym mitem. Jednak do tego otwarcie się przyznaje i uczy nas, abyśmy odczytywali system wartości, w którym każda ludzka droga do prawdy jest osadzona.

The Objectivism/Subjectivism Problem in the View of Cognitive Sciences and the Middle Way of Buddhism

Since the 1980s cognitive sciences have been undergoing a fundamental epistemological shift which culminates in the rejection of the traditional Western dilemma of whether reality is objective or subjective. The aim of this paper is to explain the alternative to the choice between objectivism and subjectivism, offered under the name of the *third way* of the cognitive sciences. In so doing, the paper points to the similarities between experientialist epistemology and the Buddhist school of madhyamika.