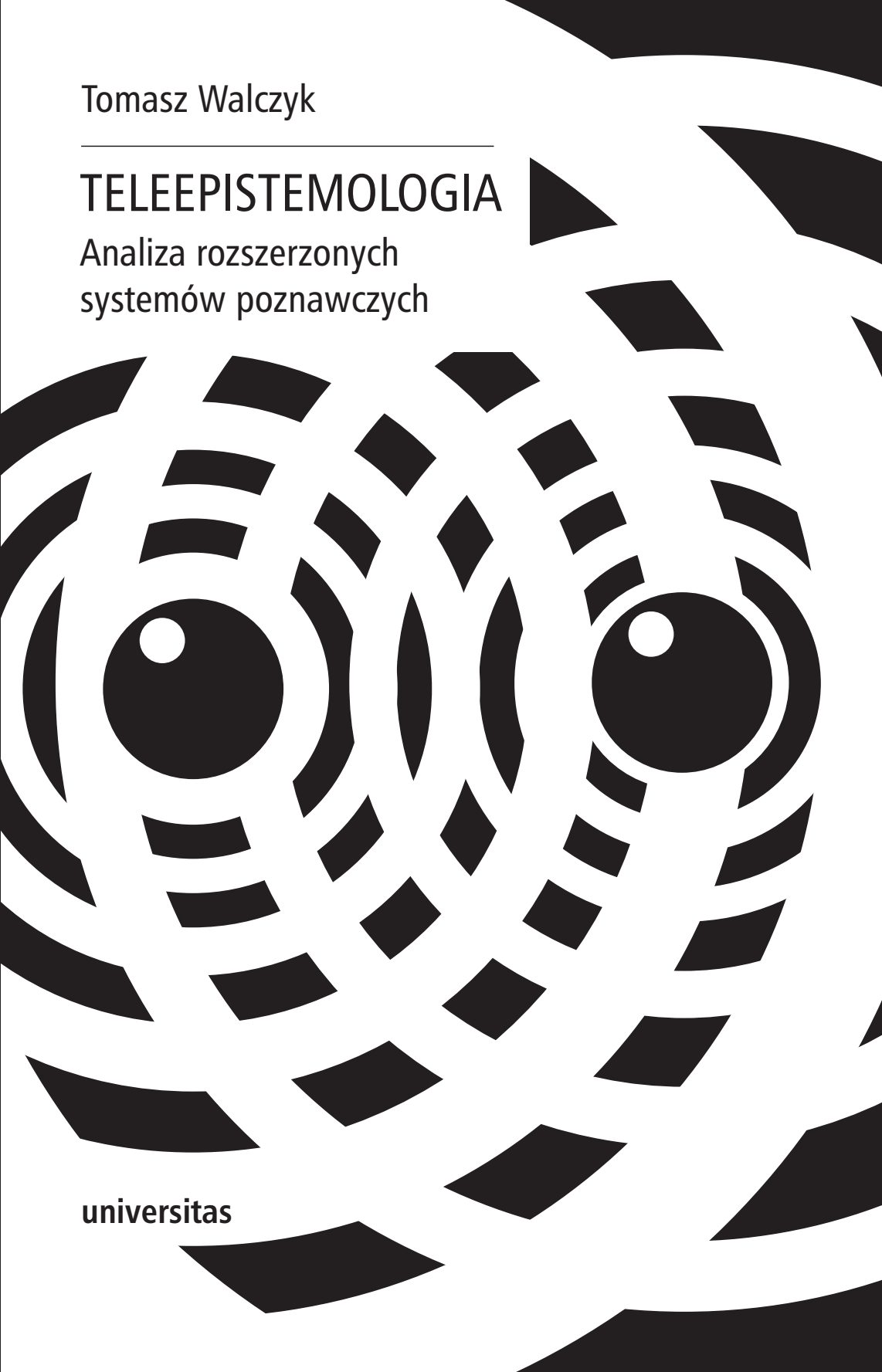
Tomasz Walczyk

TELEEPISTEMOLOGIA

Analiza rozszerzonych systemów poznawczych



universitas

TELEEPISTEMOLOGIA

Analiza rozszerzonych systemów poznawczych

Tomasz Walczyk

TELEEPISTEMOLOGIA

Analiza rozszerzonych systemów poznawczych

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

© Copyright by Tomasz Walczyk and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2019

ISBN 97883-242-3548-3
e-ISBN 97883-242-2993-2
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzja
prof. dr hab. Józef Bremer SJ
prof. dr hab. Marek Hetmański

Opracowanie redakcyjne
Marcin Grabski

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Wprowadzenie. Czym jest teleepistemologia?

Do ufundowania teleepistemologii jako osobnej dyscypliny teoriopoznawczej przyczyniło się wiele różnych czynników. Sprzyjał temu postęp w dziedzinie Internetu i robotyki, co wyraźnie wzmogło konieczność pogłębienia i usystematyzowania badań dotyczących kwestii zapośredniczenia poznania i wiedzy. Można uznać, że pierwszy poważny krok ku nowemu otwarciu w badaniach epistemologicznych stanowił projekt o nazwie *Telegarden*, zapoczątkowany na Uniwersytecie Południowej Kalifornii w 1995 roku. Rok później ten stworzony przez Kena Goldberga i Josepha Santarromanę system robotyczny został przeniesiony do Ars Electronica Center w Linzu i pozostał tam do całodobowej dyspozycji internautów aż do 2004 roku. Kamieniem milowym projektu okazała się wydana w 2001 roku zbiorowa publikacja uczonych z całego świata *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*. Monografia stanowiła jedno z niewielu źródeł podejmujących badania nad zapośredniczeniem poznania i wiedzy. Podobnie jak projekt *Telegarden*, przywołaną publikację Massachusetts Institute of Technology można postrzegać jako ilustrację interdyscyplinarnego spotkania filozofii, sztuki i nowoczesnej robotyki. Jest to również klarowny przykład potrzeby prowadzenia badań w obrębie wielu dopełniających się wzajemnie dziedzin naukowych.

Interdyscyplinarność badań jest podyktowana złożonością fenomenów współczesnego świata. Postęp techniczny w coraz większym stopniu odpowiada za reżyserię dynamicznego i pełnego niespodziewanych zwrotów akcji spektaklu życia człowieka. Technika wpływa przy tym powszechnie na poznawczą relację podmiotu ze światem zewnętrznym, odpowiada-

jąc za relewantne zmiany w kwestiach dotyczących poznawania i wiedzy. W wyniku wzrostu popularności oraz złożoności pośredników poznawczych zadania badawcze powinny ulec modyfikacji, a następnie pogłębieniu w ramach nowo budowanej dyscypliny. Podmiotu poznania nie należy rozpatrywać jedynie w kategoriach jednostkowego, samodzielnego bytu, ale również jako zintegrowany system poznawczy, będący rezultatem ścisłego sprzężenia człowieka z zewnętrznymi, sztucznymi komponentami. W wyniku integracji elementów rozszerzonego systemu poznawczego wyłaniają się nowe, niespotykane wcześniej własności i zjawiska, które wymagają rzetelnego opisu i nowych podejść badawczych. Jednym z takich zjawisk jest teleobecność, szeroko komentowana przez uczonych, którzy powołali do życia teleepistemologię. Teleobecność jest jednak zaledwie jednym z wielu unikalnych fenomenów, jakie wyłaniają się dzięki ścisłej synergii w obrębie rozszerzonych systemów poznawczych.

Ken Goldberg, jeden z pomysłodawców teleepistemologii, utożsamia przedmiot badań nowej dyscypliny teoriopoznawczej z narzędziami telerobotycznymi oraz ich wpływem na poznawanie i wiedzę. W odpowiedzi na twierdzenie Goldberga uznaję, że przedmiotem dociekań teleepistemologii powinny być pojęte całościowo, rozszerzone systemy poznawcze oraz ich oddziaływanie na poznanie i wiedzę. Telerobotyka nie wyczerpuje całego bogactwa przedmiotowego nowej dyscypliny teoriopoznawczej, co staram się potwierdzić i należycie uzasadnić. Za właściwy przedmiot teleepistemologii uznaję zatem czynności i wytwory poznania oparte na pełnym zakresie rozszerzonych systemów poznawczych, tym samym również na szeroko rozumianej rzeczywistości wirtualnej. Chcąc wesprzeć swoje hipotezy badawcze, dokonuję syntezy dokonań w obrębie teleepistemologii i koncepcji rozszerzonego umysłu, które najpełniej zostały wyartykułowane w pracach Andy'ego Clarka, Davida Chalmersa, Marka Rowlandsa i Richarda Menary'ego. Operacja ta wiąże się z włączeniem w krąg zainteresowań teleepistemologii zarówno problematyki zapośredniczonego, jak i rozszerzonego poznania. Kiedy mowa o zapośredniczeniu ludzkich procesów poznawczych, uchybieniem byłoby nie wspomnieć o możliwości ich rozszerzenia. Jest to jedna z istotnych tez, do której prowadzą moje dociekania. Wydaje się, że dotychczasowe badania w obrębie teleepistemologii w znacznym stopniu pomijały tę podstawową kwestię. Co ważne, teoretycy rozszerzonego umysłu, poświęcając wiele uwagi rozszerzeniu procesów pamięciowych, zbyt małą uwagę skupili na procesach rozszerzenia percepcji. Dotychczasowe badania staram się uzupełnić o relewantne dla teleepistemologii, pominięte lub niewystarczająco opisane zagadnienia.

Fenomen zapośredniczonego i rozszerzonego poznania analizuję przez pryzmat poznania ucieleśnionego. Jako najważniejszy czynnik warunkują-

cy funkcjonowanie rozszerzonego systemu poznawczego uznaję podmiot ucieleśniony podejmujący działania w świecie. Ciało stanowi zatem podstawę, dzięki której zaistnienie zapośredniczonych i rozszerzonych procesów poznawczych jest w ogóle możliwe. Problematyka ta ma również związek z próbą odpowiedzi na pytanie o możliwość rozszerzonego ucieleśnienia.

Budowany przeze mnie projekt teleepistemologii jako osobnej dyscypliny teoriopoznawczej opiera się na wyodrębnieniu trzech podstawowych obszarów tematycznych, które staram się ze sobą uzgodnić:

- określeniu dziedziny przedmiotowej teleepistemologii wraz z całym dorobkiem dotychczasowych badań w jej obrębie,
- analizie rozszerzonych systemów poznawczych, do czego wykorzystuję koncepcje rozszerzonego umysłu i poznania ucieleśnionego,
- ustaleniach dotyczących prawdy, wiedzy i podmiotu w rozszerzonych systemach poznawczych.

W rozdziale pierwszym staram się odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest teleepistemologia oraz co doprowadziło do jej powstania. Korzystam tu przede wszystkim z intuicji pomysłodawcy projektu *Telegarden*, Kena Goldberga, a także intuicji uznanych filozofów: Huberta Dreyfusa, Catherine Wilson, Alberta Borgmanna, Jeffa Malpasa i Alvina Goldmana. Ich dociekania stanowią rdzeń dalszych analiz, dotyczących kwestii sceptycyzmu, doświadczeń telerobotycznych i telefikcyjnych czy transfiguracji w obrębie pojęcia dystansu. Modyfikuję jednak nieco intuicję Goldberga w obszarze zadań teleepistemologii. Pierwotna intuicja odnosi się do pytań o to, w jakim stopniu epistemologia może nam pomóc w rozumieniu telerobotyki i w jakim stopniu telerobotyka dostarcza nam nowego wglądu w kwestię natury i możliwości naszej wiedzy. Stawiam tezę, że telerobotyka jest zbyt wąską dziedziną, aby wyczerpać bogactwo przedmiotowe teleepistemologii. W tym celu korzystam z dość popularnego pojęcia rozszerzonego systemu poznawczego, aby ukazać, jak wielowymiarowe mogą być badania w obrębie teleepistemologii. Kontynuując rozważania, dokonuję analizy zjawiska teleobecności, któremu autorzy monografii The Robot in the Garden poświęcają wiele uwagi. Wspieram się przy tym badaniami Lva Manovicha, Williama Shermana i Alana Craiga, Thomasa Sheridana, Jonathana Steuera, Kristine Nowak i Franka Biokki oraz Olivera Graua. Następnie poruszam kwestię związków między teleepistemologią a klasyczną teorią poznania. Spośród podstawowych zagadnień epistemologii wyróżniam te, które są istotne z punktu widzenia teleepistemologii: problem granic poznania, zwłaszcza zaś problem prawdy i analizę wiedzy. Pierwszy rozdział podsumowuję, odnosząc się do kwestii naturalizacji teleepistemologii. Wysuwam tezę, że mimo konieczności prowadzenia badań interdyscyplinarnych i wymogu korzystania z dorobku nauk szczegó-

łowych teleepistemologia, podobnie jak epistemologia, powinna zachować autonomię.

W rozdziale drugim skupiam uwagę na rozszerzonych systemach poznawczych, aby ukazać przedmiot teleepistemologii w szerszym ujęciu. Po wstępnej analizie pojęcia systemu, przechodzę do problematyki rozszerzonego umysłu, którą uznaję za spójną z podstawowymi intuicjami wyrażonymi przez twórców teleepistemologii. Dokonuję analizy koncepcji rozszerzonego umysłu należącej do tak zwanej pierwszej fali, reprezentowanej przez Clarka i Chalmersa, skupionej wokół zasady równorzędności. Następnie odnoszę się do drugiej fali koncepcji rozszerzonego umysłu, odwołującej się do zasady komplementarności, której przedstawicielami są Mark Rowlands, Richard Menary i John Sutton. Po zaprezentowaniu obu podejść w kwestii rozszerzonego umysłu przedstawiam argumenty wobec nich krytyczne, a także możliwości obrony przed zarzutami krytyków. Zajmuję stanowisko krytyczne wobec pojęcia rozszerzonego umysłu, uznając za właściwsze stosowanie pojęcia rozszerzonego systemu poznawczego. Następnie rozważam możliwości rozszerzenia poznania, opierając się na środowiskach wirtualnych, i dokonuję klasyfikacji środowisk wirtualnych, biorąc pod uwagę takie fenomeny jak rzeczywistość wirtualna oraz rzeczywistość rozszerzona. Puentę rozdziału stanowi odwołanie do eksperymentu myślowego o mózgach w naczyniu Hilary'ego Putnama. Czy mózg w naczyniu może sensownie orzec, że jest mózgiem w naczyniu? Korzystając ze wsparcia analiz teleepistemologicznych, próbuję odpowiedzieć na to pytanie.

Trzeci rozdział stanowi klamrę spajającą całość dotychczasowych dociekań. Odwołując się do paradygmatu poznania ucieleśnionego, analizuję kwestię podmiotowości w rozszerzonym systemie poznawczym. Korzystając z klasycznego dorobku fenomenologów, między innymi Edmunda Husserla, Maurice'a Merleau-Ponty'ego, Jeana-Paula Sartre'a oraz ekologicznej teorii percepcji Jamesa Gibsona, wysuwam tezę, że ucieleśnienie stanowi jeden z warunków zapośredniczenia i rozszerzenia poznania. Fenomenologia ciała i ekologiczna teoria percepcji antycypują podstawowe założenia paradygmatu poznania ucieleśnionego. Zamysł, jaki przyświecał klasykom i współczesnym przedstawicielom nurtu poznania ucieleśnionego, powinien znaleźć odbicie w rzetelnych dociekaniach w obrębie teleepistemologii. Zarówno nasza źródłowa, jak i zapośredniczona relacja ze światem jest warunkowana sensomotorycznymi zdolnościami naszych ciał. Badania Rowlandsa i Menary'ego ukazują z kolei możliwość synergii między założeniami poznania ucieleśnionego i rozszerzonego. Odwołując się do wskazanych prac oraz artykułu Toma Ziemkego, analizuję możliwość ucieleśnienia rozszerzonego i podmiotowości w rozszerzonym syste-

mie poznawczym. Traktuję te rozważania jako wstęp do ważnych kwestii teleepistemologicznych, jakimi są problematyka prawdy (w tym prawdy w symulacji) i analiza wiedzy. W kwestii prawdy w symulacji odwołuję się do semantycznej koncepcji prawdy Alfreda Tarskiego. Rzetelna analiza wiedzy w rozszerzonych systemach poznawczych wymaga zaś uwzględnienia zarówno wiedzy propozycjonalnej w formie wiedzy-że, jak i wiedzy jako umiejętności, czyli wiedzy-jak. W kwestii wiedzy jako umiejętności odwołuję się do koncepcji „pięciu kroków nabywania umiejętności" braci Dreyfusów. Analizę wiedzy propozycjonalnej opieram z kolei na przedstawieniu klasycznej koncepcji wiedzy, zarzutów podniesionych wobec niej przez Edmunda Gettiera oraz prób uporania się z tym problemem na gruncie eksternalistycznych koncepcji wiedzy, a konkretnie reliabilizmu Freda Dretskego i Alvina Goldmana. Nie rozstrzygam przy tym jednoznacznie, która z koncepcji wiedzy jest najbardziej adekwatna z punktu widzenia problematyki rozszerzonych systemów poznawczych. Wydaje się jednak, że zarówno internalistyczne, jak i eksternalistyczne koncepcje wiedzy mają wiele mankamentów. Klasyczna koncepcja wiedzy nie radzi sobie z kontrprzykładami Gettiera, z kolei wobec reliabilizmu są formułowane zarzuty z ogólności, demona czy rzetelnego jasnowidza. W związku z tym formułuję definicję wiedzy, aby następnie odnieść się do niej krytycznie i wskazać trudności w definiowaniu wiedzy (zwłaszcza w odniesieniu do wiedzy w rozszerzonych systemach poznawczych).

Całość pracy kwituję analizą możliwych kierunków rozwoju teleepistemologii. Mam na uwadze oczywisty postęp w takich dziedzinach jak sztuczna inteligencja, nanotechnologia czy bionika. Odnoszę się również do zauważalnej polaryzacji między zwolennikami (transhumanizm) i adwersarzami (na przykład postmodernizm) postępu technicznego. Uważam, że teleepistemologia może stać się rzetelnym i bezstronnym arbitrem, który pozwoli na całościowe uchwycenie technologicznego wymiaru ludzkiego poznania bez piętrzenia niepotrzebnych i skrajnych emocji.

Wydaje się, że nie przeprowadzono do tej pory próby całościowego ujęcia przedmiotu dociekań teleepistemologii – nie tylko w Polsce, ale także na świecie. Można powiedzieć, że publikacja dotycząca teleepistemologii z początku nowego milenium jest jedyną próbą unifikacji zagadnień rozpatrywanych w obrębie nowej dyscypliny teorii poznania. W pozostałej dostępnej literaturze (zarówno anglojęzycznej, jak i polskiej) można spotkać jedynie wzmianki dotyczące teleepistemologii (Wilson, Weltman, Hetmański, Zawojski). Nadal nie ma także pełnej zgodności co do terminu, którego należałoby używać do określenia nowego podejścia badawczego. W różnych publikacjach używa się różnych terminów: „*telepistemology*" (Goldberg), „*tele-epistemology*" (Wilson, Weltman), a w języku polskim

„telepistemologia" (Zawojski) czy „teleepistemologia" (Hetmański). Osobiście skłaniam się ku rozwiązaniu zaproponowanemu przez Marka Hetmańskiego.

Według mnie pierwotny projekt teleepistemologii jako osobnej dyscypliny teorii poznania nie wywołał odpowiedniego rezonansu i nie uzyskał należnego mu uznania. Przyczyny tego stanu rzeczy można upatrywać w rozproszeniu badań, które są prowadzone w obrębie osobnych dyscyplin (epistemologii, filozofii umysłu, kognitywistyki, robotyki). Za wzorzec unifikacji rozproszonych badań interdyscyplinarnych może posłużyć kognitywistyka. Teleepistemologia, wzorem nauk kognitywnych, ma szansę zjednoczyć rozproszone prądy badawcze wraz z ich instrumentarium pojęciowym i metodologicznym. Problematyka zapośredniczonego i rozszerzonego poznania jest powodowana dynamicznymi i globalnymi zmianami biotechnologicznymi oraz przeobrażeniami kulturowymi. Gwałtowność metamorfoz współczesnego świata wpływa na kwestie podmiotu poznania, procesów poznawczych oraz na problematykę prawdy i wiedzy. Stanowi również o konieczności podjęcia rzetelnych badań teleepistemologicznych, gdyż w wyniku integracji w obrębie rozszerzonych systemów poznawczych wyłania się wiele niespotykanych wcześniej własności. Problematyka ta bez wątpienia wymaga ujednolicenia badań w tym zakresie.

Głównym celem prezentowanej pracy jest rekonstrukcja dotychczasowych badań w obrębie teleepistemologii, a także próba ich uzgodnienia z klasyczną problematyką epistemologiczną oraz problematyką ucieleśnionego i rozszerzonego poznania. W niniejszej książce stosuję metodę fenomenologiczną do opisu czynności poznawczych, zakładając, że źródłem aktywności poznawczej w świecie jest żywe ciało podmiotu (odwołuję się zwłaszcza do fenomenologii Merleau-Ponty'ego). Stosuję ponadto metodę analizy porównawczej, aby wskazać możliwość syntezy rozproszonych kierunków badawczych. Mam tutaj na myśli podstawy teleepistemologii jako osobnej dyscypliny zarysowane w publikacji *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet* oraz koncepcje rozszerzonego umysłu i paradygmat poznania ucieleśnionego. W pracy wykorzystuję także metodę analizy pojęciowej, kiedy rozważam pojęcia istotne z punktu widzenia teleepistemologii, spotykane również w innych wymienionych przeze mnie nurtach badawczych. Analizę pojęciową wykorzystuję ponadto przy formułowaniu autorskiej klasyfikacji fenomenów rzeczywistości wirtualnej.

1. Narodziny teleepistemologii

Człowiek jest ucieleśnionym podmiotem działającym w świecie. Tworzy wraz ze środowiskiem integralny i nierozerwalny system poznawczy. Działania podmiotu poznawczego przekształcają środowisko możliwych interakcji, a ulegające transformacjom środowisko wpływa zwrotnie na sam podmiot poznawczy. W swoistej karuzeli wzajemnych oddziaływań oba inherentne elementy systemu poznawczego ulegają z czasem znacznym przeobrażeniom. Skutkiem sprzężenia ludzkich mocy sprawczych i możliwości dokonywania operacji na dostępnych w świecie fizycznym rzeczach jest stała aktualizacja systemu poznawczego. Transformacjom ulegają zarówno moce poznawcze człowieka, jak i same rzeczy. Niektóre artefakty mają wyraźny wpływ na procesy pozyskiwania informacji ze środowiska, a niekiedy są wręcz niezbędne z powodu przeszkód, jakie stawiają przed człowiekiem jego uwarunkowania biologiczne i środowisko. To, co niegdyś nie było możliwe, dziś nie tylko jest możliwe, ale także staje się częścią ludzkiej codzienności. Wiadomość mailowa przesłana przez Internet dociera do adresata natychmiast, omijając wszelkie naturalne przeszkody, które dawniej były nad wyraz trudne do pokonania. Możliwość masowej, globalnej komunikacji w ramach Internetu szybko zaskarbia sobie zwolenników i dziś trudno sobie wyobrazić świat bez tego wynalazku. Warto jednocześnie dodać, że następstwa sieciowego krachu mogłyby okazać się opłakane w skutkach. Kiedy sygnalizatory świetlne ustawione na skrzyżowaniu ulegają usterce, na ulicy z łatwością można dostrzec pojawiający się chaos. Gdyby coś podobnego stało się z Internetem, skutki uzyskały-

by rangę globalnego chaosu. Czy w istocie jest tak, jak twierdzi Marshall McLuhan, że „kształtujemy narzędzia, a potem one kształtują nas"[1]?

Internet bez wątpienia stał się niezwykle mocnym i istotnym rozszerzeniem naszego systemu poznawczego. Jest pośrednikiem, siecią, portalem, do którego wnikamy wraz z całym dotychczasowym dorobkiem intelektualnym ludzkości. Jest fenomenem złożonym, wielozadaniowym, służy celom naukowym, instytucjonalnym, militarnym, ekonomicznym czy rozrywkowym. Pośredniczy – jako jeden z elementów systemu poznawczego – w wymianie informacji pochodzących ze świata realnego (na przykład obraz na żywo dostarczany przez kamerę), jak również udostępnia wiele substytucyjnych, wirtualnych sfer działania (na przykład rozgrywające się w czasie rzeczywistym internetowe gry komputerowe).

Internet wraz z szerokim wachlarzem dodatkowych narzędzi tworzy trwały łańcuch rozszerzeń ludzkich mocy poznawczych. Człowiek mający do dyspozycji komputer, modem (*hardware*) i oprogramowanie (*software*) wykracza poza ramy narzucone przez biologiczne ciało, modyfikując i w wielu wypadkach zwiększając zakres swojej obserwacji. Weźmy na przykład zdalnego robota, który ukazuje nam świat z perspektywy niedostępnej (w normalnych warunkach) naszemu ciału. Mamy tu do czynienia z rozszerzeniem zdolności eksploracyjnych środowiska, w bardziej zaawansowanych sytuacjach – z rozszerzeniem naszej interakcji ze światem (o ile urządzenie jest skonstruowane poprawnie i nie ma usterek).

1.1. Robot w ogrodzie, robot na Marsie – początki teleepistemologii

Rosnące znaczenie artefaktów wpływających na ludzkie zdolności poznawcze nie pozostało bez wpływu na refleksję epistemologiczną, która pod szyldem teleepistemologii[2] została klarownie wyartykułowana na początku obecnego milenium. Wysiłki grupy uczonych z całego świata znalazły odzwierciedlenie w przywołanej już wcześniej publikacji Massachusetts Institute of Technology *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*. Książka podejmuje problematykę związaną

---

[1] M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Warszawa 2004, s. 17.

[2] W języku angielskim: *telepistemology*. Przedrostek „tele" wskazuje za związek znaczeniowy konkretnego terminu z działaniem na odległość (na przykład telewizja, czyli transmisja z dystansu, telefon, czyli dźwięk z dystansu).

z zapośredniczeniem procesów poznawczych i odwołuje się do sceptycyzmu rysującego się na horyzoncie w wyniku coraz pospolitszego użytkowania narzędzi pośredniczących w poznaniu[3]. „Teleepistemologia zadaje pytanie: w jakim stopniu epistemologia może objaśnić nasze rozumienie telerobotyki oraz w jakim stopniu telerobotyka dostarcza nowego wglądu w sprawie klasycznych pytań o naturę i możliwość wiedzy?"[4]. Nacisk na robotykę jest w pełni zrozumiały, choć – w mojej opinii – nie wyczerpuje całego zakresu problemowego, jaki teleepistemologia powinna podejmować w swoich próbach badawczych. Mnogość rozszerzeń mających wpływ na ludzkie poznanie jest obecnie tak znaczna, że nie sposób zawęzić pola badawczego wyłącznie do telerobotyki. Pytanie zatem powinno według mnie brzmieć następująco: „W jakim stopniu epistemologia może objaśnić nasze rozumienie rozszerzeń systemu poznawczego[5] i w jakim stopniu rozszerzenia te dostarczają nowych wglądów w sprawie klasycznych pytań o naturę i możliwości wiedzy?". Narzędzia telerobotyczne to zaledwie jeden z wielu (choć wciąż istotny) przykładów dostępnych podmiotowi artefaktów, które – w całej swojej różnorodności – powinny stać się przedmiotem teleepistemologicznej refleksji. Ze względu na zachodzącą synergię poszczególnych elementów systemu należy poddać je analizie zarówno w oderwaniu, jak i w ich sprzężeniu, kiedy ujawniają się zupełnie nowe jakości oparte na unifikacji zastosowań poszczególnych, samodzielnych komponentów[6].

---

[3] Jednym z przyczynków do powstania tej publikacji był eksperyment o nazwie *Telegarden*, zainicjowany w 1994 roku na Uniwersytecie Południowej Kalifornii, którego koordynatorami byli Ken Goldberg i Joseph Santarromana. W latach 1996–2004 ten interdyscyplinarny projekt funkcjonował w Ars Electronica Center w Linzu. *Telegarden* to swoiste pole spotkania na gruncie filozofii, sztuki i nowoczesnej inżynierii. Była to instalacja, która umożliwiała użytkownikom Internetu obserwowanie i nawiązywanie interakcji z odległym ogrodem wypełnionym żyjącymi roślinami. Użytkownicy mogli za pośrednictwem sieci uprawiać i podlewać roślinność oraz monitorować jej wzrost przez sterowanie ramieniem zdalnego robota. W pierwszym roku ponad dziewięć tysięcy internautów skorzystało z możliwości doglądania instalacji. Eksperyment ukazuje niezwykłą plastyczność Internetu i jego niecodzienną, oryginalną aplikację. *Telegarden* jest ciekawą ilustracją spotkania realnego świata z przestrzenią wirtualną, „tworzy fizyczny ogród jako środowisko do inscenizowania interakcji społecznych i wspólnoty w wirtualnej przestrzeni (Randall Packer, San Jose Museum of Art)". Zob. http://goldberg.berkeley.edu/garden/Ars [dostęp: 6 sierpnia 2017 roku].

[4] K. Goldberg, *Introduction: The Unique Phenomenon of a Distance*, [w:] *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*, red. K. Goldberg, Cambridge, MA 2001, s. 4.

[5] Problematyką rozszerzonego systemu poznawczego zajmuję się dokładniej w rozdziale drugim. Pojęcie rozszerzonego systemu poznawczego będę używał zamiennie ze skrótem „RSP".

[6] Jako przykład może posłużyć zdalny robot monitorujący powierzchnię Marsa, po-

Podmiot ucieleśniony (*embodied*) działający w świecie tworzy wraz ze środowiskiem trwały układ wzajemnych oddziaływań. Teleepistemologia podejmuje problematykę teoriopoznawczą związaną z możliwymi rozszerzeniami tej źródłowej relacji, czyli wytworami techniki, które pośredniczą w ludzkim poznaniu. Nie ma wątpliwości, że obecnie najważniejszą grupę opisywanych narzędzi stanowią komputery, oprogramowanie, Internet, rzeczywistość wirtualna (*virtual reality*) i rzeczywistość rozszerzona (*augmental reality*) oraz zdalne roboty, pozwalające na działania podejmowane z dystansu. Dzieje się to kosztem dawnych urządzeń analogowych (na przykład lunet), środowiska cyfrowe stanowią zaś w tej chwili najbardziej wyszukane, skuteczne i – co ważne – wielozadaniowe medium. Stąd w refleksji teleepistemologicznej największą wagę przykłada się do najnowszych dokonań techniki, które, o czym warto pamiętać, tworzą synergiczny system relacji[7]. Jest to istotne ze względu na wielowymiarowe przeobrażenia, jakich dokonuje technika, zwłaszcza od drugiej połowy XX wieku.

> Niektóre z naszych najbardziej wpływowych technologii: teleskop, telefon, telewizję, opracowano, aby dostarczać wiedzy z dystansu. […] Teleroboty, roboty sterowane z dystansu, zostały opracowane w latach pięćdziesiątych XX wieku, aby ułatwiać działanie z dystansu. Specjaliści używają telerobotów do aktywnej eksploracji środowisk takich jak Mars, Titanic czy Czarnobyl. Personel wojskowy w coraz większym stopniu stosuje rozpoznawcze drony i telerobotyczne pociski. W domu mamy piloty do drzwi garażowych, alarmu samochodowego i telewizji[8].

Wymienione urządzenia to zaledwie wierzchołek góry lodowej pośród możliwych rozszerzeń, choć przykład pilotów używanych w domu obrazuje dosadnie, że technika na trwałe zagościła w codziennym życiu człowieka. Najnowsze wynalazki nie są już domeną instytucji naukowych i wojskowych, może skorzystać z nich praktycznie każdy z nas.

Internet jest tego kolejną wyraźną egzemplifikacją. Goldberg zwraca uwagę na gwałtowność, z jaką dostęp do sieci rozszerzył nasz zakres ob-

---

zyskujący dane dzięki zamontowanym kamerom i przesyłający je za pomocą anteny do satelity, która z kolei transmituje otrzymane informacje do siedziby agencji kosmicznej. Ostatnim ogniwem łańcucha jest człowiek analizujący pozyskane w ten sposób informacje. Cała operacja jest procesem sprzężeń zwrotnych, gdyż operator ma możliwość interakcji z odległym robotem. Właściwe sprzężenie poszczególnych elementów całego systemu ma kolosalne znaczenie. Zdalny robot bez możliwości wysyłania i odbierania danych nie pełniłby swojej podstawowej funkcji, stąd konieczne jest niezawodne działanie wszystkich (lub przynajmniej niezbędnych) elementów systemu.

[7] Na przykład komputer i oprogramowanie, łazik i satelita, pilot zdalnego sterowania i dron.

[8] K. Goldberg, *Introduction: The Unique Phenomenon of a Distance*, *op. cit.*, s. 3.

serwacji i działania. Mamy dzięki niemu możliwość obserwacji na ekranie komputera różnych zakątków fizycznego świata przez transmisję dostarczaną na żywo czy nawet możliwość zdalnego działania przy wsparciu komputerowego pulpitu i urządzeń sterujących. Internet za sprawą swojej struktury, a dokładniej sieci hiperłączy i wyszukiwarek, niczym dobrze oznakowany portal przenosi użytkowników do wybranych przez nich, generowanych cyfrowo lokacji. Nieprzebrane zasoby sieci i łatwość dostępu czynią go wielozadaniowym narzędziem, które dostosowuje się natychmiast do preferencji użytkownika, czyniąc tym samym z Internetu niezastąpioną platformę w procesie pozyskiwania informacji.

> Dostęp, sprawczość (*agency*), autorytet i autentyczność są najważniejszymi zagadnieniami nowej teleepistemologii: dyscypliny zajmującej się wiedzą zdobywaną na odległość. Jedną z największych obietnic Internetu jest jego zdolność do ulepszenia naszego dostępu do zdalnych obiektów. Rozproszony charakter Internetu, zaprojektowanego z celu wzmocnienia wiarygodności przez wyeliminowanie scentralizowanego autorytarnego ośrodka, prowadzi jednocześnie do wzrostu ułudy […]. Zdolność do oszustwa jest w Internecie nieodłączna i szczególnie żywa w kontekście telerobotyki[9].

Jak pisze Goldberg, wiele urządzeń telerobotycznych i kamer internetowych zostało zdemaskowanych jako zwykłe oszustwa, które pod szyldem transmisji na żywo dostarczały niespodziewającym się tego użytkownikom uprzednio nagranych, sfabrykowanych nagrań. Wątpliwości rosnące w wyniku coraz powszechniejszego, zapośredniczonego kontaktu podmiotu z rzeczywistością stają się ważnym punktem dociekań teleepistemologicznych. Ten ambiwalentny charakter Internetu jest dodatkowo potęgowany przez stale rosnące moce obliczeniowe komputerów.

Idąc śladem słynnego testu Turinga[10], już niebawem może się okazać, że środowiska wirtualne na tyle dokładnie odwzorowują świat fizyczny,

---

[9] *Ibidem*. Sprawczość (*agency*) oznacza zdolność podmiotu to działania w danym środowisku.

[10] Test brytyjskiego logika i prekursora informatyki polega na sprawdzeniu kompetencji człowieka w identyfikowaniu swojego rozmówcy, którym może być komputer lub nieznana uczestnikowi testu osoba. Podstawowymi warunkami testu są: a) test jest powtarzany wielokrotnie z różnymi interlokutorami, b) rozmowy nie odbywają się w cztery oczy, c) komunikacja przebiega w formie tekstowej, nie dźwiękowej, d) maszyna może kłamać. Jeśli uczestnikowi eksperymentu nie uda się rozpoznać, czy rozmówcą jest inny człowiek, czy komputer, oznacza to, zdaniem Turinga, że komputer myśli. W skrócie: maszyna myśli, jeśli potrafi pozytywnie zdać „test Turinga". Podobna sytuacja może pojawić się w wypadku symulacji realnego świata, która dla ludzkiego oka będzie nieodróżnialna od jej fizycznego odpowiednika. Zob.: A.M. Turing, *Maszyny liczące a inteligencja*, tłum. D. Gajkowicz, [w:] *Maszyny matematyczne*

że nie będziemy w stanie rozpoznać wśród mnogości wirtualnych kopii transmisji przedstawiającej realne obiekty. Swoista plastyczność cyfrowych danych, ich podatność na modelowanie i możliwości ich magazynowania, może zrodzić zarówno zachwyt, jak i obawę przed nastaniem epoki powszechnej interaktywnej halucynacji. Podobna bipolarność charakteryzuje również podejścia badawcze: z jednej strony można zaobserwować egzaltację możliwościami techniki przyszłości (na przykład transhumanizm), z drugiej – silną krytykę postępu w tej dziedzinie. Teleepistemologia, z racji swojego przedmiotu, ma szansę stać się ważnym arbitrem w tym sporze, poddając rzetelnej analizie możliwe rozszerzenia systemu poznawczego „człowiek – środowisko", ich obecne i potencjalne możliwości oraz zagrożenia wynikające z ich stosowania. Jako puentę przywołam słowa Eduardo Kaca, który nawiązując do utraty znaczenia rzeczywistej przestrzeni i rzeczywistego dystansu, pisze: „Uważam, że ta niekwestionowana zmiana nie może być badana wyłącznie z entuzjazmem bądź niechęcią, ponieważ zarówno technofobia, jak i technoentuzjazm są dwiema stronami tej samej monety"[11].

Jednym z istotnych zadań teleepistemologii są badania nad wiedzą nabywaną z dystansu za pomocą specjalnie skonstruowanych do tego pośredników. Zasadne staje się więc pytanie o warunki prawdziwości naszych przekonań opartych na tego rodzaju zapośredniczeniu. Wśród większości teoretyków, którzy wzięli udział w dyskusji na ten temat, przeważa sceptycyzm co do możliwości formułowania prawdziwych sądów na podstawie danych dostarczanych za pomocą technicznych mediatorów poznawczych. Internet umożliwia użytkownikom powszechny dostęp i choć rozszerza ludzkie możliwości zdobywania informacji, może prowadzić jednocześnie do kumulacji błędu, manipulacji, oszustw – w konsekwencji fałszu, brakuje bowiem odniesienia do zaufanego, zinstytucjonalizowanego autorytetu. Dobrze oddaje to intuicja Marshalla McLuhana – Internet jednocześnie rozszerza i odcina[12]. Teleepistemologia rozwija swoje badania, opierając

---

a myślenie, red. A. Feigenbaum, J. Feldman, Warszawa 1972, s. 24–47; H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, [w:] *idem*, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 306–311.

[11] E. Kac, *Sztuka teleobecności*, „Sztuka i filozofia" 2012, nr 41, s. 46.

[12] Sprawę tę poruszyłem wcześniej w artykule: T. Walczyk, *Telepistemologia – zarys problematyki*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo" 2016, nr 22, s. 168, w którym użyłem, wzorując się na anglojęzycznym terminie zastosowanym w przywoływanej już kilkakrotnie publikacji Massachusetts Institute of Technology pod redakcją Kena Goldberga, terminu „telepistemologia". Po namyśle i konsultacjach zdecydowałem się na użycie zwrotu bliższego polszczyźnie – w niniejszej pracy stosuję bowiem termin „teleepistemologia". Takiej wersji terminu używa również Marek Hetmański.

się na obserwacji środowisk powszechnego i zapośredniczonego dostępu do informacji, w którym reprezentacje obiektów (zarówno realnych, jak i wirtualnych) są w wysokim stopniu podatne na manipulacje. Figura kartezjańskiego złośliwego demona może się przeobrazić w figurę złośliwego crackera, zwodzącego internautów nadprodukcją wymykającego się spod kontroli fałszu. Kartezjusz pisał:

> Przyjmę więc, że nie najlepszy Bóg, źródło prawdy, lecz jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wytężył w tym kierunku, by mnie zwodzić. Będę uważał, że niebo, powietrze, ziemia, barwy, kształty, dźwięki i wszystkie inne rzeczy zewnętrzne są tylko zwodniczą grą snów, przy pomocy których zastawił on sidła na mą łatwowierność. Będę uważał, że ja sam nie mam ani rąk, ani oczu, ani ciała, ani krwi, ni żadnego zmysłu, lecz że mylnie sądziłem, iż to wszystko posiadam. Będę trwał uparcie przy tym rozmyślaniu i w ten sposób, choć może nie jest w mojej mocy poznać jakąkolwiek prawdę, to jednak będę się miał niezachwianie na baczności, żebym nie uznawał, o ile to możliwe, rzeczy fałszywych i żeby mi ten zwodziciel, chociażby nie wiem jak potężny i przebiegły, nie mógł niczego narzucić. Ale to przedsięwzięcie jest pełne trudów i jakaś bierność prowadzi mnie z powrotem do nawyknień życia. I nie inaczej jak więzień, który we śnie cieszył się wyobrażoną wolnością, gdy go później ogarną wątpliwości, czy nie śpi, obawia się obudzenia i nie otwiera długo oczu, aby nie spłoszyć ponętnych marzeń, tak też i ja dobrowolnie powracam do dawnych mniemań i lękam się przebudzenia, w obawie, aby następującej po cichym spoczynku pracowitej jawy nie wypadło mi spędzić w nieprzeniknionych ciemnościach poruszonych właśnie trudności, a nie w świetle[13].

Zdaniem Huberta Dreyfusa, za sprawą technicznych mediatorów poznawczych wątpliwości Kartezjusza reaktywują się w nowej odsłonie. Dreyfus formułuje sugestywną krytykę zjawisk dotyczących zapośredniczonego dostępu do świata zewnętrznego. Przywołuje wizję angielskiego prozaika Edwarda Morgana Forstera, przedstawioną w dystopii *The Machine Stops*:

> Pisarz przewidywał przyszłość, w której ludzie na całym świecie dzięki elektronice będą w stanie pozostawać w kontakcie ze wszystkimi. Siedzieliby w swoich pokojach przez całe życie, mówili i widzieli innych, jak również otrzymywali opie-

---

W anglojęzycznych publikacjach można znaleźć ponadto formę „*tele-epistemology*" (Stephen Wilson, Kim H. Weltman) i formę „telepistemologia" w polskiej literaturze (Piotr Zawojski). Zob.: M. Hetmański, *Epistemologia informacji*, Kraków 2013; S. Wilson, *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology*, Cambridge, MA 2002; K.H. Weltman, *Understanding New Media. Augmented Knowlegde and Culture*, Calgary 2006; P. Zawojski, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Warszawa 2010.

[13] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 46–47.

> kę medyczną dzięki odległym robotom. Oczywiście rozwijaliby blade, niezdarne ciała, których nienawidziliby, a przy tych rzadkich okazjach, kiedy spotykaliby się twarzą w twarz, uznawano by za wielkie *faux pas* dotknięcie lub bycie dotkniętym przez inną osobę[14].

Filozof uważa, że jesteśmy bliscy spełnienia tej groźnej przepowiedni. Całodobowe światło ekranu komputera daje nam przepustkę do wszechstronności i wielozadaniowości, a wszystko to odbywa się w okamgnieniu, natychmiast. Nie wstając z miejsca, możemy śledzić najnowsze odkrycia naukowe, robić zakupy, komunikować się, poznawać nowych ludzi, grać w gry, zwiedzać, programować nowe wirtualne środowiska aktywności czy sterować zdalnymi robotami w świecie fizycznym. „Kiedy jesteśmy zaangażowani w te czynności, nasze ciała zdają się nieistotne, a dzięki teleobecności nasze umysły zdają się rozszerzać do wszystkich zakątków wszechświata"[15]. Zarazem jednak, w poczuciu wszechmocy i wszechwiedzy, na horyzoncie rysują się ciemne chmury powszechnej halucynacji, reaktywujące wątpliwości sceptyków[16]. Coś jest z pewnością na rzeczy. Otóż informacje wywiedzione niebezpośrednio z otoczenia, wzmacniane plastycznością środowisk cyfrowych i ich wzrastającym drastycznie znaczeniem, mogą z łatwością prowadzić do nadprodukcji fałszu na skalę dotąd niespotykaną[17].

Wzrastające poczucie utraty kontaktu z rzeczywistością, co podkreśla Dreyfus, nie jest niczym nowym, nie jest także wyłącznie czystą fantastyką. Poczucie to ma związek z rozwojem epistemologii na Zachodzie, a jego

---

[14] H.L. Dreyfus, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, [w:] *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*, *op. cit.*, s. 49.

[15] *Ibidem*.

[16] Pierwszy rozdział traktuję przede wszystkim jako pogłębione wprowadzenie do podstawowych, najistotniejszych kwestii teleepistemologicznych wysuniętych przez prekursorów tego nowego podejścia w teorii poznania. Jedną z szeroko komentowanych jest kwestia sceptycyzmu, pojawiająca się w wyniku powszechnego zapośredniczenia poznania.

[17] Interesującymi danymi, które pozwalają udokumentować rysujące się na horyzoncie zagrożenia, mogą się okazać liczniki odnoszące się do liczby wyświetleń danego materiału. Otóż nietrudno zauważyć, że wielką popularnością cieszą się materiały zawierające informację szybką do przyswojenia, niezweryfikowaną przez żaden autorytet w danej dziedzinie. Dużo mniejszym zainteresowaniem cieszą się profesjonalne i rzetelnie przeprowadzone relacje z badań – wykłady czy prezentacje. Internet jest niewyobrażalnie rozproszonym medium, w którym pod pozorem prawdziwości można przemycać z powodzeniem masową ułudę, której w obecnym stanie nie sposób zweryfikować. Łatwa dostępność rzetelnie opracowanych materiałów łączy się z łatwą dostępnością treści pseudonaukowych. Popularność Internetu rodzi wiele wątpliwości natury epistemologicznej, co dobrze oddaje krytyka Dreyfusa.

genezy należy poszukiwać w nowożytnym sceptycyzmie zapoczątkowanym przez Kartezjusza. „Przed Kartezjuszem byli sceptycy, ale kwestionowali oni podstawy uznawania czegokolwiek, a nie konkretnie percepcji. Nie odróżniali oni świata wewnętrznego doświadczenia od świata zewnętrznego"[18]. To Kartezjusz wprowadził dualistyczne rozróżnienie na umysł (*res cogitans*) i materię (*res extensa*). Pisał o rzeczy myślącej:

> Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. […] Niechbym stale spał, niechby także mój stwórca zwodził mnie tyle, ile tylko potrafi, cóż z tego wszystkiego jest równie prawdziwe jak to, że istnieję? […] Ale to przecież ten sam ja jestem, który sobie wyobraża, bo może wprawdzie – jak to założyłem – żadna zgoła rzecz wyobrażona nie jest prawdziwa, ale sama zdolność wyobrażania rzeczywiście istnieje i stanowi część mojego myślenia. W końcu to ten sam ja jestem, który czuję, czyli który rzeczy cielesne jakby za pomocą zmysłów spostrzegam. Widzę wszak oczywiście światło, słyszę hałas, czuję ciepło. Ależ to wszystko jest fałszem! Przecież śpię! Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem[19].

Koncepcja Kartezjusza rodzi liczne problemy natury epistemologicznej. Istotnymi kwestiami, które rzucają się w oczy, są marginalizacja ciała (ciało we współczesnym paradygmacie poznania ucieleśnionego uzyskuje rangę nadrzędną) i problem kartezjańskiego mostu (problem poznawczej dostępności oraz istnienia rzeczywistości transcendentnej, zewnętrznej wobec podmiotu). Obie kwestie są niezwykle ważne z punktu widzenia teleepistemologii. Konstruujemy przecież narzędzia wzmacniające nasze zdolności poznawcze przede wszystkim po to, aby sprawnie się komunikować i pozyskiwać dane z rzeczywistości zewnętrznej wobec nas samych, z kolei sensomotoryczne zdolności naszych ciał umożliwiają w znacznym stopniu stosowanie tych urządzeń. U podstaw teleepistemologii stoi zatem teza realizmu ontologicznego i epistemologicznego[20]: podmiot ucieleśnio-

---

[18] H.L. Dreyfus, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, *op. cit.*, s. 50.

[19] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, *op. cit.*, s. 50–51.

[20] Wyróżnia się realizm ontologiczny, „wedle którego istnieje coś, co jest niezależne i niepochodne względem ludzkiego umysłu/umysłów i realizm epistemologiczny, który głosi, że poznajemy coś tak istniejące. [Co jednak istotne] ten drugi pociąga ten pierwszy, ale nie na odwrót (Kant może być przykładem realisty ontologicznego i antyrealisty epistemologicznego)" (T. Kąkol, *Realizm epistemologiczny. Dyskusja z dwoma wybranymi „manifestami antyrealistycznymi" (Goodman, Putnam)*, „Filo-Sofija" 2014, nr 27, s. 29).

ny ze względu na swoją istotę otwiera się na świat zewnętrzny, jest ponadto jego integralnym elementem.

Nie oznacza to oczywiście, co podkreśla zresztą dobitnie Dreyfus, że teleepistemologia jest wolna od problemów. Wraz z nastaniem wynalazków takich jak teleskop i mikroskop, urządzeń rozszerzających nasze moce percepcyjne, pojawiło się wiele dodatkowych wątpliwości co do rzetelności procesów percepcyjnych opartych na zapośredniczonym dostępie do rzeczywistości[21]. Wynikiem postępu technicznego są nowe argumenty, kwestionujące naszą pewność kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną. Można wyobrazić sobie sytuację, w której będzie nas zwodzić „niegodziwy uczony" za pomocą wyspecjalizowanego systemu urządzeń. Najlepszym *exemplum* tej tendencji jest eksperyment myślowy o mózgach w kadzi (pojemniku, naczyniu) Hilary'ego Putnama.

> Wyobraźmy sobie, że pewien człowiek (Czytelnik może wyobrazić sobie siebie w tej roli) poddał się operacji wykonanej przez niegodziwego uczonego. Jego (twój) mózg został usunięty z ciała i umieszczony w naczyniu wypełnionym pożywką, która podtrzymuje mózg przy życiu. Zakończenia nerwowe zostały podłączone do superkomputera, który powoduje, że osoba, której mózg wyjęto, doświadcza iluzji, iż wszystko jest w najlepszym porządku. Ma ona złudzenie istnienia osób, przedmiotów, nieboskłonu itd.; natomiast w rzeczywistości wszystko, czego ów człowiek doznaje (ty doznajesz), jest następstwem impulsów elektronicznych, płynących od komputera do zakończeń nerwowych. […] Celem takich opowiastek w toku wykładu z teorii poznania jest oczywiście postawienie w nowoczesnej formie klasycznego problemu sceptycyzmu wobec świata zewnętrznego[22].

Scenariusz ten został zaprezentowany (w nieco innej formie) w filmie braci Wachowskich *Matrix*, w którym miejsce figury niegodziwego uczonego zajęły inteligentne maszyny, a mózg zamknięty w naczyniu został zastąpiony przez ciało umieszczone w specjalnej komorze podtrzymującej życie (co silniej koresponduje z paradygmatem poznania ucieleśnionego – w przeciwieństwie do na wskroś funkcjonalistycznego, sprzyjającego komputacjonizmowi, eksperymentu myślowego Putnama). Sceptyczna hipoteza „mózgu w naczyniu" była poddawana wielu próbom jej obalenia. Nawet sam Putnam argumentował ostatecznie przeciw niej z pozycji eksternalizmu w teorii znaczenia[23]. Zdrowy rozsądek oraz nasze przeżycia

---

[21] Dreyfus przytacza przykład Galileusza, którego raport o plamach na Słońcu spotkał się z negatywną opinią Kościoła.

[22] H. Putnam, *Mózgi w naczyniu*, *op. cit.*, s. 302–303.

[23] Przy eksternalistycznej koncepcji znaczenia hipoteza mózgu w naczyniu nie ma odniesienia. Putnam uznaje, że mózg w naczyniu nie może pomyśleć ani uznać, że jest mózgiem w naczyniu. Twierdzenie, że jestem mózgiem w naczyniu, „nie może

jako ucieleśnionego i działającego w świecie podmiotu również zdają się przeczyć możliwości wcielenia w życie scenariusza złośliwego uczonego (który dzięki dostępnym urządzeniom nieustannie transmituje sfabrykowane dane). Zdaniu „Jestem mózgiem w naczyniu" można przecież z łatwością przeciwstawić zdanie „Jestem ucieleśnionym podmiotem działającym w świecie, a moje ciało jest integralnym składnikiem tego świata". Dodatkową kwestią, którą należałoby poruszyć, jest złożoność ludzkiego mózgu i ciała oraz rzeczywistości zewnętrznej. W jakie moce obliczeniowe musiałby być uzbrojony komputer, aby być w stanie wytwarzać tak dokładną symulację świata? Mimo wielu trudności hipotezy „mózgu w naczyniu" czy ciała w kapsule (znanej z filmu *Matrix*) poważnie oddziałały na wyobraźnię uczonych i nadal stanowią ważne składniki dyskusji we współczesnej epistemologii. Dzieje się tak również ze względu na rosnący wpływ coraz bardziej zaawansowanych urządzeń, za którymi fortyfikuje się człowiek. Jak mawiał znany pisarz Arthur C. Clarke: „Dla każdego prymitywnego społeczeństwa każda wystarczająco zaawansowana technologia jest nieodróżnialna od magii". Struktura współczesnego społeczeństwa (podział na wąską grupę inżynierów i szeroką grupę odbiorców) i wykładniczy postęp w produkcji coraz bardziej wysublimowanych narzędzi sprawiają, że dla większości użytkowników końcowe rezultaty procesu projektowania, produkcji i udostępniania mogą kojarzyć się z czymś w rodzaju magicznego zaklęcia. Im bardziej zaawansowana technika, tym bardziej zaangażowane w tę problematykę hipotezy, traktujące o możliwości odcięcia percepcji człowieka od jej związków z rzeczywistością zewnętrzną. „Jednym z pierwszych punktów, które należy podkreślić, jest to, że w przeważającej mierze Internet dostarcza nic innego, jak coś w rodzaju magicznego dostępu do rzeczy na odległość, co początkowo może wydawać się obietnicą"[24].

---

być prawdziwe, ponieważ w pewnym sensie obala samo siebie" (*ibidem*, s. 304). Myśli mózgu nie odnoszą się do rzeczywistych przedmiotów (czyli również samego mózgu), a dotyczą jedynie świata pozoru, czyli transmitowanych przez komputer danych. Między przedmiotem odniesienia a wypowiadającym dane zdanie nie ma w tym wypadku odpowiedniego łańcucha przyczynowego. Dalsze rozwinięcie powyższej hipotezy, na gruncie rozważań teleepistemologicznych zaproponuję w podrozdziale *Rozszerzenie w naczyniu – teleepistemologiczna interpretacja eksperymentu myślowego Hilary'ego Putnama.* Zob.: *ibidem*, s. 295–324; R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu i sceptycyzm współczesny*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013, s. 171–175.

[24] J. Malpas, *Acting at a Distance and Knowing from Afar: Agency and Knowledge on the Internet*, [w:] *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*, *op. cit.*, s. 113.

Jednocześnie jednak, co podkreśla Dreyfus, na początku drugiej połowy XX wieku wielu ważnych w dziejach filozofów zarzuciło sceptycyzm zapoczątkowany przez Kartezjusza na rzecz stanowiska, że „nasza podstawowa relacja ze światem jest bezpośrednia, dlatego też globalne sceptyczne wątpliwości są sprzeczne z naszym codziennym doświadczeniem oraz są nie tylko nieuzasadnione, ale nawet nie mogą być koherentnie sformułowane”[25]. Ma to związek z pytaniem, jaki ze swojej istoty jest podmiot poznawczy: czy jest to oderwany, izolowany ze świata widz, czy może zaangażowany w działania w świecie aktor? Dla stanowiska uznającego bezpośrednią relację ze światem człowiek jest istotą ucieleśnioną oraz usytuowaną i działającą w świecie. To, co daje ucieleśnionemu aktorowi poczucie bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, to możliwość wywoływania zmian w świecie i nabywanie informacji o tych zmianach[26].

Koncepcja ucieleśnionego, działającego w świecie aktora (agenta) na pierwszy rzut oka koresponduje silnie z szeroką paletą technicznych emanacji, które są w stanie rozszerzać moce sprawcze podmiotu. Weźmy prosty przykład z codzienności. Stojąc na nadmorskiej plaży i dysponując układem sterującym dronem, mogę z łatwością wykorzystać moje moce sprawcze do sterowania zdalnym urządzeniem (o ile mam także zasilanie). Tym samym urządzenie staje się niejako częścią mnie samego, przedłużeniem moich kończyn, rozszerza moje możliwości interakcji ze światem – dzięki narzędziu zyskuję dodatkową perspektywę (na przykład mogę obejrzeć pieniące się morskie fale z lotu ptaka). Co ważne, stopień zaawansowania wzajemnych sprzężeń między poszczególnymi elementami syste-

---

[25] H.L. Dreyfus, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, *op. cit.*, s. 53. Dreyfus wymienia w tym kontekście: pragmatystów – Williama Jamesa i Johna Deweya, egzystencjalistów i fenomenologów – Martina Heideggera i Maurice'a Merleau-Ponty'ego, filozofów języka – Johna Austina i Ludwiga Wittgensteina. Heidegger zwrócił uwagę, że Kartezjusz w słynnym *dictum*, stawiając nacisk na „myślę” (*cogito*), zaniedbał „jestem” (*sum*). Ludzie – według Heideggera – muszą wyrazić, kim są, za sprawą radzenia sobie z rzeczami i przyjmowania ról społecznych. Jego główna idea mówi, że ludzie są esencjonalnie w świecie, są rzuceni w świat, więc sceptyczne pytania, czy zewnętrzny świat istnieje, nie mogą być sensownie podniesione. Przyjmowanie twierdzeń „sceptyka na poważnie i próba udowodnienia, że jest zewnętrzny świat, zakłada z góry separację umysłu od świata rzeczy i innych ludzi, co zaprzecza fenomenologicznym opisom tego, jak istoty ludzkie rozumieją codzienne rzeczy i siebie samych”. Dreyfus odnosi się także do innego stanowiska – eksternalizmu w wydaniu Donalda Davidsona, uważającego, że idea zamkniętego kartezjańskiego podmiotu nie ma sensu, gdyż treść umysłowa może mieć znaczenie, o ile ma przyczynowy związek z zewnętrznym światem przedmiotów i innych ludzi. Zob. *ibidem*.

[26] Problematykę poznania ucieleśnionego przedstawiam szeroko w rozdziale trzecim *Podmiot i wiedza w rozszerzonych systemach poznawczych.*

mu wpływa na stopień możliwych interakcji. Przypuśćmy, że stoimy na nadmorskiej plaży i mamy do dyspozycji drona, który nie tylko prezentuje morze z lotu ptaka, ale także lokalizuje tonących, którzy są wyposażeni w specjalne urządzenia namierzające, przesyłające dźwięk i mierzące tętno. Za pomocą specjalnych ramion zdalny robot, sterowany przez nas, jest w stanie błyskawicznie dotrzeć do tonącego i go uratować. Mamy tu przykład synergicznego systemu rozszerzonego i kilku jego konstytutywnych ogniw. Ta prosta egzemplifikacja obrazuje, na czym polega rozszerzenie systemu o nowe komponenty i w jaki sposób komponenty te mogą wpływać zwrotnie na zakres interakcji podmiotu ze światem[27].

Dreyfus jest wobec takich rozszerzeń wyraźnie sceptyczny. Uważa, że „tele-technologie", takie jak telefony komórkowe, telekonferencje, zakupy internetowe, telerobotyka czy kamery internetowe, wskrzeszają wątpliwości zapoczątkowane przez Kartezjusza. Amerykański filozof obawia się wszechobecnej teleobecności[28] oraz zależności od elektronicznych protez do zapośredniczenia naszej relacji do świata. „Kiedy oglądam telewizję, mogę rozważnie się zastanawiać, czy NASA fałszuje lądowanie na Marsie, którego jestem – jak sądzę – świadkiem, ale nie mogę w ten sam sposób rozsądnie wątpić w to, że siedzę na mojej kanapie otoczony przez rodzinę"[29]. Ten zapośredniczony kontakt z rzeczywistością może być, jego zdaniem, co najwyżej ubogą imitacją. Istotnie. Pod wieloma względami zapośredniczony technicznie kontakt ze światem jest znacznie uboższy od bezpośredniego kontaktu. Warto jednak wziąć pod uwagę, po pierwsze, że wiele obszarów, do których docierają urządzenia, są całkowicie niedostępne dla człowieka i umykają jego biologicznym uwarunkowaniom (głębie oceanu czy skorupy ziemskiej, powierzchnia Marsa czy jeszcze odleglejsze rejony kosmosu). Po drugie, komputery generują zupełnie nowe środowiska aktywności człowieka, niejako substytucje świata fizycznego, bez wyraźnych odniesień do realności, których sposób prezentowania jest ściśle sprzężony z przeznaczeniem urządzenia (na przykład ekran komputera, gogle rzeczywistości wirtualnej). Wtedy to interaktywne środowisko prezentuje się użytkownikom w optymalnych i specjalnie stworzonych do tego warunkach. Dreyfus ma jednak wiele racji, gdyż zapośredniczenie

---

[27] Wraz ze stopniem zaawansowania układu nie zawsze idzie w parze, rzecz jasna, stopień jego użyteczności i brak kontrowersji. Zaawansowanie systemu może z powodzeniem prowadzić do niebezpiecznych następstw, nadużyć, na przykład wykorzystywania narzędzi do ataków, spadku bezpieczeństwa, powszechnej inwigilacji, manipulacji czy nawet do wybuchu cyberwojny.

[28] Pojęcie poddane dokładnej analizie w podrozdziale *Zjawisko teleobecności*.

[29] H.L. Dreyfus, *Telepistemology: Descartes's Last Stand*, *op. cit.*, s. 56.

kontaktu z rzeczywistością niesie ze sobą poważne ryzyko manipulacji danych. Przy gwałtownej akumulacji sztucznych ogniw systemu poznawczego (w tym także autonomicznych) ilość danych koniecznych do zweryfikowania i poprawienia może przerosnąć możliwości całego gatunku ludzkiego. Może się jednak potwierdzić, że próba zatrzymania postępu w dziedzinie swoistego protezowania człowieka jest zadaniem tak trudnym, jak próba wstrzymania kijem pędzącego coraz żywiej nurtu rzeki. Technika tak mocno wniknęła w egzystencję człowieka, że być może lepszym wyborem jest płynięcie z jej nurtem i stałe monitorowanie jej stanu, co wiąże się również z diagnozowaniem i neutralizowaniem dryfujących na horyzoncie zagrożeń. Koresponduje to z tym, co sugeruje Dreyfus, pisząc: „W tak odcieleśnionym i pełnym podejrzeń świecie epistemologia może pojawić się na nowo jako teleepistemologia, przez co Kartezjusz może odnieść swój ostatni sukces”[30]. Teleepistemologia powinna płynąć z nurtem wyznaczanym przez technikę, porządkując i rzetelnie analizując podlegający nieustannym zmianom przedmiot badawczy.

1.2. Doświadczenia telerobotyczne i telefikcyjne

Krytyczne stanowisko prezentuje również Catherine Wilson, która zajmuje się badaniem „telefikcyjnych doświadczeń”, „bliższego i zapośredniczonego doświadczenia” oraz „zapośredniczonej podmiotowości”.

> Świat rzeczywisty i światy fikcjonalne nie są od siebie psychologicznie, emocjonalnie i moralnie odizolowane. […] Nasze codzienne doświadczenie jest przeniknięte przez fikcję. Jeśli dostrzegamy wymyślone sposoby życia – włączając w to wyobraźnię i fantazję – jako nadwątlone postaci tego, co nazywam „telefikcyjnym doświadczeniem”, uzyskujemy wówczas zupełnie odmienne wyniki od standardowych teorii[31].

Dawne, klasyczne teorie ontologiczne i epistemologiczne mówiły o dychotomii obu typów rzeczywistości, najnowsze zaś dociekania oraz nasze codzienne doświadczanie świata (będące pod wyraźnym wpływem technologii informacyjnych) ukazują, że realność łączy się z fikcją, tworząc wspólny układ wzajemnych oddziaływań. Istotne jest to zwłaszcza ze względu na trzęsienie ziemi powstałe na rynkowej platformie pragnień

---

[30] *Ibidem*, s. 63.

[31] C. Wilson, *Vicariousness and Authenticity*, [w:] *The Robot in the Garden. Telerobotics and Telepistemology in the Age of Internet*, *op. cit.*, s. 76.

i potrzeb, wywołane rosnącą popularnością gier komputerowych, wyspecjalizowanego oprogramowania do projektowania środowisk wirtualnych oraz coraz bardziej zaawansowanych urządzeń służących do działania w zaprojektowanych przez programistów sferach interaktywnej rozrywki. Możliwość interakcji z fikcyjnymi, wirtualnymi światami i ich graficzna atrakcyjność jeszcze bardziej zacierają tę klasyczną dychotomię[32].

> Rzecz jasna, do przekraczania granic przywykliśmy nie tylko w filozofii. Ale to właśnie w filozofii nieprzerwanie i ze specjalnym naciskiem mówi się o transcendowaniu – woli i możności transcendowania, potrzebie transcendowania, przymusie transcendowania, powinności transcendowania. Przekraczanie granic wydaje się tutaj nie tylko czymś naturalnym, lecz jednocześnie czymś bezdyskusyjnie chwalebnym, czymś pięknym, a czasami nawet czymś heroicznym. Nasza europejska filozofia i nasza europejska kultura włożyła bardzo wiele wysiłku i bardzo wiele energii w pielęgnowanie tego mitu – mitu organicznie zrośniętego z prometeizmem, misyjnością i wskutek tego niemal zsakralizowanego. Tymczasem owoce transcendowania i naszej filozoficznej refleksji nad transcendowaniem są (i mogą być) – że obrazoburczo zauważę – rozmaite: zarówno pozytywne, jak i negatywne[33].

Potrzeba transcendowania, wykraczania poza granice własnych uwarunkowań biologicznych, jest na stałe wpisana w egzystencję człowieka. Dzieje się to z wielu powodów, choć za podstawę najlepiej uznać nasze źródłowe „bycie-w-świecie" i możliwość interakcji ze światem zewnętrznym. Należy jednak pamiętać, że życie to spektakl wzajemnej gry: respektowania niezbywalnych granic, przekraczania pewnych granic i ustanawianie nowych. Równie ważne, co podkreśla Józef Dębowski, i niezbędne do życia są pewne nienaruszalne granice.

> Granic potrzebuje także świadomość, potrzebuje ich ludzki umysł, potrzebuje ich ludzki mózg, potrzebuje ich człowiek. Granice są potrzebne, by mogło się wytworzyć względnie stabilne środowisko wewnętrzne (komórki, organizmu, ludzkiej osoby, ludzkiej wspólnoty etc.). Bo tylko takie, względnie stabilne środowisko wewnętrzne, jest w stanie skutecznie stawić czoło rozmaitym zagrożeniom zewnętrznym i zagwarantować harmonijne współdziałanie ze środowiskiem zewnętrznym (homeostaza). Granice między środowiskiem wewnętrznym a środowiskiem zewnętrznym nie są więc czymś jedynie wymyślonym, postulowanym, arbitralnym i konwencjonalnym. Granice i istnienie granic jest koniecznym, niezbywalnym warunkiem bycia czymś (czymkolwiek), warunkiem tożsamości tego czegoś, a ponie-

---

[32] Jako przykład zacierania się granic między realnością a wirtualnością mogą posłużyć kryptowaluty, takie jak bitcoin (1 bitcoin = 100 000 000 satochi) czy wirtualne przedmioty nabywane przez użytkowników w zamian za realne dobra.

[33] J. Dębowski, *W obronie granic*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo filozofów krajów słowiańskich" 2011, nr 11, s. 217.