

P i o t r K o z a k

Jakiej fenomenologii potrzebuje filozofia umysłu?

Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*,
przeł. Marek Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2015, ss. 353

Słowa kluczowe: *filozofia umysłu, fenomenologia, S. Gallagher, D. Zahavi, „Fenomenologiczny umysł”*

Wstęp

Z co najmniej dwóch względów *Fenomenologiczny umysł* Shauna Gallaghera i Dana Zahaviego¹, przetłumaczony w ubiegłym roku na język polski, jest ważną pozycją wydawniczą. Współczesna filozofia umysłu, również na gruncie polskim, jest zdominowana przez perspektywę tzw. filozofii analitycznej. Stosunkowo rzadko podejmuje się próby wzbogacenia jej przez tradycję fenomenologiczną. Tłumaczy się to niekiedy brakiem zaufania do fenomenologii jako metody filozoficznej (Metzinger 1997, 2003), można jednak podejrzewać, że najczęściej wynika to z braku wiedzy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że rozwiązania zaproponowane przez niektórych fenomenologów mogą znaleźć zastosowanie na gruncie współczesnych rozważań o umyśle, jak z większym lub mniejszym powodzeniem dowodzą prace Huberta Dreyfusa (1992), Johna Haugelanda (1998), Alvy Noëgo (2004) czy Michaela Wheelera (2005).

¹ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge 2008.

Pod tym względem książka Gallaghera i Zahaviego jest doskonałym wprowadzeniem do problematyki umysłu z perspektywy fenomenologicznej. Autorzy poruszają szereg tematów, z których część przynależy do szerszej debaty toczonej we współczesnej filozofii umysłu, jak zagadnienie świadomości, percepcji czy problem innych umysłów, a część jest poruszana niemal wyłącznie w fenomenologii lub w psychologii poznawczej, jak w przypadku kwestii doświadczenia czasu. Z racji ograniczonych ram poniższego tekstu oraz wprowadzeniowego charakteru samej książki byłoby bezcelowe szczegółowe zdawanie sprawy z jej treści. Wystarczy powiedzieć, że *Fenomenologiczny umysł* to lektura stosunkowo przystępna ze względu na wolny od żargonu język i jasność wywodu. Nie wymaga ona również specjalistycznej wiedzy z zakresu filozofii, choć zarazem same tematy omawiane są relatywnie – jak na książkę będącą wprowadzeniem do dziedziny – wnikliwie. Docenić należy również jakość polskiego tłumaczenia. Poza nielicznymi wyjątkami praca jest wolna od niepotrzebnych neologizmów, będących przekleństwem przekładów, jak i samych tekstów fenomenologicznych. Bez wątpienia na tle polskiej literatury fenomenologicznej książka ta się wyróżnia.

Fenomenologiczny umysł jest ponadto książką zachęcającą do dyskusji. Główne tezy są jasno wyłożone i podparte odpowiednimi, choć nie zawsze w pełni przekonującymi argumentami. Co jednak najbardziej istotne, charakter tych twierdzeń umożliwia racjonalną dyskusję i prowokuje do myślenia. Oznacza to, że nawet jeżeli się z nimi nie zgadzamy, to, by tak powiedzieć, jest z czym się nie zgadzać.

Choć nie ulega wątpliwości, że na polskim rynku wydawniczym jest to cenna pozycja książkowa, to z drugiej strony jej lektura skłania, aby zachować daleko idący sceptycyzm wobec wydawniczych obietnic, według których książka jest „podstawową lekturą dla każdej osoby zainteresowanej współczesnymi badaniami nad umysłem”. Kłopot z *Fenomenologicznym umysłem* polega na tym, że po pierwsze, nie rozwiewa on wątpliwości co do oryginalności i wagi fenomenologicznej perspektywy we współczesnej filozofii umysłu, a po drugie, na podstawie lektury książki nie daje się przekonująco stwierdzić, czy badania fenomenologiczne można pogodzić z wynikami nauk empirycznych. Innymi słowy, sądzę, że autorom nie udało się zgodnie z zapowiedziami pokazać, że „z podejścia fenomenologicznego wynika o wiele więcej niż ze standardowych dyskusji metafizycznych toczonej w głównym nurcie filozofii umysłu” (Gallagher, Zahavi 2015: 19).

1. Problem metody fenomenologicznej

Pierwsza kwestia dotyczy metody fenomenologicznej i jej postulowanej adekwatności do badań z zakresu filozofii umysłu. Przede wszystkim należy pamiętać, że fenomenologia nigdy nie była jednorodnym prądem intelektualnym, a spory dotyczące metody stanowiły jeden z jej centralnych problemów badawczych². Co więcej, wbrew popularnemu pogładowi, przypisywanemu najczęściej D. Dennettowi, główna wątpliwość w stosunku do fenomenologii nie dotyczy ewentualnego introspekcyjnego charakteru analiz fenomenologicznych (z czym Gallagher i Zahavi polemizują). Nawet jeżeli uznać fenomenologię za szczególną formę introspekcji, gdzie przez introspekcję rozumieć analizę własnych stanów umysłowych, a przez fenomenologię – badanie tego, jak się rzeczy przejawiają w świadomości, to z punktu widzenia nauk o poznaniu nie ma to większego znaczenia, ponieważ introspekcja jest pełnoprawną metodą badawczą. Posiadamy odpowiednie narzędzia, jak badania jakościowe, analizy porównawcze lub ankiety, które pozwalają na odpowiednią obiektywizację danych introspekcyjnych³.

Główny problem z metodą fenomenologiczną nie dotyczy jednak jej ewentualnego introspekcyjnego charakteru. Co najmniej od lat 50. XX wieku fenomenologię krytykowano zarówno w obrębie filozofii analitycznej, jak i nieanalitycznej, głównie z trzech stron. Po pierwsze, wskazywano na problematyczność bezzakończeniowego charakteru dokonywanych w tym nurcie redukcji. Po drugie, podnoszono wątpliwości dotyczące braku kryterium rozstrzygającego o poprawności analiz fenomenologicznych. Po trzecie, rozważano problem relacji opisu fenomenologicznego do posiadanych pojęć. Przy czym wszystkie te trzy kwestie są ze sobą powiązane, tj. zagadnienie braku kryterium wiąże się z pytaniem dotyczącym metody i stosunku do pojęć. Dużą wadą *Fenomenologicznego umysłu* jest to, że Gallagher i Zahavi tych problemów nie podejmują lub nie podejmują w sposób wyczerpujący⁴, co jest

² Skłania to niektórych badaczy do twierdzenia, że współczesna fenomenologia nie operuje ścisłą metodą badawczą i daje się sprowadzić do postulatu niezaangażowanego opisu (por. Bocheński 1992; Judycki 1993).

³ Na tej podstawie za pełnoprawną metodę badawczą uznaje heterofenomenologię Daniel Dennett (1991).

⁴ Przykładowo problem relacji opisu fenomenologicznego i pojęć autorzy omawiają w kilku zdaniach, odrzucając krytykę Metzingera – będącą powtórzeniem analogicznej krytyki Wittgensteina – dotyczącą tego, że fenomenologia nie dostarcza narzędzi pozwalających rozstrzygnąć, czy dany powidok to „najczystszy niebieski kolor”, czy też ma on „lekko zielonkawy odcień” (Metzinger 2003: 591). Argument Metzinger-Wittgensteina nie polega jednak na tym, jak rekonstruują to autorzy książki (Gallagher i Zahavi 2015: 32), że wskazuje się w ten sposób na brak możliwości kumulacji wiedzy w fenomenologii, ale na tym, że wątpliwe jest, czy w ogóle możemy mówić o wiedzy, gdy nie istnieje możliwość jej uzasadnienia.

o tyle uderzające, że nie są to problemy pragmatyczne, tj. dotyczące zastosowania narzędzi fenomenologicznych (Gallagher 2011), ale odnoszą się do samej wewnętrznej konstrukcji narzędzia.

Wspomniane trzy zarzuty ogniskują się wokół problemu metody redukcji fenomenologicznej. Jak wiadomo, choć Husserl nigdy nie zrezygnował z podkreślania znaczenia tej ostatniej dla fenomenologii, to była ona krytykowana już przez samych fenomenologów, jak w przypadku Heideggera czy Merleau-Ponty'ego. Główna wątpliwość dotyczyła postulowanego bezzależnościowego charakteru redukcji. Problem jest jednak odpowiednio głębszy: nawet jeżeli mielibyśmy dokonywać redukcji do pewnego uprzywilejowanego poziomu, np. do poziomu egzystencji, jak u Heideggera, czy do poziomu cielesności, jak u Merleau-Ponty'ego, to należałoby móc uzasadnić, dlaczego dany poziom uznajemy za bardziej podstawowy od innych. Jest to o tyle problematyczne, że jeżeli dany poziom ma być poziomem transcendentnym, tj. warunkującym poznanie, to wynika z tego, że sam nie może być dany bezpośrednio w poznaniu⁵. W konsekwencji, zawsze można sensownie wątpić, przykładowo, czy odwołanie się do egzystencji lub cielesności jest wyczerpującym wyjaśnieniem i czy nie należałoby szukać głębiej, aż do nieskończoności.

Można byłoby wprawdzie argumentować, że wspomniany regres nie stanowi problemu, ponieważ natura analiz fenomenologicznych opiera się na odślanianiu kolejnych poziomów doświadczenia. Sama ta operacja może mieć charakter nieskończony, tak jak nieskończony jest nasz proces poznawania świata. Jednak kłopot rodzi wówczas kwestia tego, które analizy fenomenologiczne uznać za adekwatne do zastosowania w badaniach nad umysłem. Innymi słowy, pojawia się pytanie, których fenomenologów lub myślicieli przyznających się do tradycji fenomenologicznej uznać za reprezentatywnych dla pewnego zbioru postulowanego przez Gallaghera i Zahaviego. Przykładowo, czy fenomenologia donacji Mariona równie adekwatnie opisuje działanie umysłu, jak teoria emocji Schütza, pojęcie „Innego” Levinasa czy intencjonalności Husserla, a jeżeli tak, to na jakiej podstawie to twierdzimy?⁶ Co więcej, należałoby również móc wskazać pewne kryterium, za pomocą którego jesteśmy w stanie orzec, czy przeprowadzone przez danego autora analizy fenomenologiczne są poprawne. Takim kryterium nie może być opis tego, co

⁵ Wydaje się, że Husserl nigdy nie zrezygnował z podkreślania bezpośredniej dostępności transcendentnych warunków poznania, za co zresztą spotykał się z krytyką ze strony neokantystów już w latach 30. XX wieku (por. Fink 1933; Kern 1964; Lohmar 1998). Dla Kanta i neokantystów dostęp do transcendentnych warunków poznania możliwy jest wyłącznie pośrednio, poprzez wnioskowania z najlepszego wyjaśnienia (por. Brook 1994).

⁶ Posługując się innym przykładem fenomenologicznym: na jakiej podstawie stwierdzamy, kto ma rację w dyskusji o naturze doświadczenia czasu? Czy poprawne są analizy Husserla, Heideggera, czy Merleau-Ponty'ego, i skąd to wiemy?

się nam jawi w świadomości, ponieważ nie wynika z niego poprawność tego opisu. Przykładowo, jeżeli wydaję sąd typu: „Ziemia krąży wokół Słońca”, to jest on poprawny, ponieważ Ziemia krąży wokół Słońca, co możemy zweryfikować za pomocą odpowiednich narzędzi astronomicznych. Jeżeli jednak wydaję sąd „Ziemia jawi mi się jako krążąca wokół Słońca”, to jest on równie „poprawny” co sprzeczny sąd „Słońce jawi mi się jako krążące wokół Ziemi”⁷.

Problem jest o tyle poważny, że dotyczy nie tylko kwestii rozstrzygnięcia, które analizy fenomenologiczne uznajemy za poprawne i adekwatne, ale podaje w wątpliwość samą możliwość uzasadnienia tych analiz. Niczego w tym względzie nie zmienia podzielany przez niektórych fenomenologów (m.in. Husserla) postulat dotarcia do pewnych „źródłowych fenomenów”, które mogłyby być dane w sposób przedrefleksyjny i przedpojęciowy oraz stanowić by mogły podstawę dla badań fenomenologicznych nie wymagając uzasadnienia, lecz stanowiąc fundament wszelkiego uzasadnienia. Nawet jeżeli moglibyśmy dotrzeć do tego typu zjawisk, czymkolwiek by one były, to wątpliwe jest, czy bylibyśmy w stanie wydawać o nich jakiegokolwiek uprawnione sądy. Mówiąc ściślej, jeżeli za pomocą narzędzi fenomenologicznych mielibyśmy moc opisać pewien przedrefleksyjny i przedpojęciowy porządek świadomości (np. *conscience de soi* Sartre’a lub świadomość ciała Merleau-Ponty’ego), to pojawia się wątpliwość, skąd wiadomo, że użyte przez nas pojęcia adekwatnie ujmują ten porządek, a nie poruszają się na jałowym biegu⁸. Jeżeli fenomeny źródłowe są przedrefleksyjne i przedpojęciowe, to nie mamy podstaw, aby stwierdzić, czy akt refleksji i odpowiednie pojęcia „utrafiają” w dany źródłowy porządek świadomości, czy też nie utrafiąją.

Gallagher i Zahavi próbują wprawdzie obejść te zarzuty, przyjmując twierdzenie, że nie istnieje przedteoretyczny poziom fenomenów, tj. że każda analiza fenomenologiczna operuje na pewnym ukształtowanym pojęciowo materiale (Gallagher, Zahavi 2008)⁹. Tylko pozornie jest to dobra strategia. Problem polega na tym, że w przypadku fenomenologii nie możemy po prostu zre-

⁷ Niczego nie zmienia w tym względzie odwołanie się do oczywistości tych sądów. Jeżeli, przykładowo, Merleau-Ponty był przekonany, że postrzegamy przedmioty fizyczne bezpośrednio i bez pomocy mechanizmów reprezentacyjnych, to był to dla niego tak samo oczywisty sąd, jak ten, który głosił Hume, twierdzący, że spostrzegamy jedynie zmysłowe wrażenia. Co więcej, oczywistość pewnych fenomenologicznych intuicji o niczym nie rozstrzyga. Większość XX-wiecznych teorii fizycznych była sprzeczna z nawet najsilniejszymi wglądami. Nie jest to jednak argument przeciwko tym teoriom. Jeżeli dana teoria jest adekwatna i logicznie spójna, to należy zmienić intuicje, a nigdy na odwrót.

⁸ Jest to sedno zarzutów o werbalizm, które już w latach 30. podnosił w stosunku do fenomenologii Leon Chwistek (1932).

⁹ Należy jednak zaznaczyć, że w *Fenomenologicznym umyśle* wielokrotnie napotyamy rozwiązania oparte na przyjęciu założenia o możliwości dotarcia do pewnych źródłowych fenomenów, jak w przypadku rozważań o ucieleśnionym poznaniu lub prerefleksyjnej świadomości.

zygnować z przesłanki o pewnym uprzywilejowanym i przedteoretycznym poziomie doświadczenia. Bez niej z metody redukcji pozostaje wyłącznie postulat ostrożności teoretycznej, tj. żeby w miarę możliwości uwolnić się od teoretycznych założeń w naszych badaniach. Jest to wprawdzie postulat jak najbardziej słuszny, ale po pierwsze, dotyczy on wszystkich obszarów naukowych, również niefilozoficznych, po drugie, jest niewystarczający, aby stanowić fundament dla jakiegokolwiek metody naukowej, po trzecie, całkowicie niezrozumiałe byłoby w tym wypadku, czym opis fenomenologiczny miałby się różnić od opisu psychologicznego. Jeżeli w ten sposób strywalizować metodę redukcji, to trudno byłoby bronić fenomenologii jako niezależnej metody badawczej.

2. Problemy naturalizacji fenomenologii

Prima facie mogłoby się wydawać, że nawet jeżeli nie jesteśmy w stanie uzyskać zadowalającej odpowiedzi na wątpliwości dotyczące metody, to odpowiednie analizy fenomenologiczne mogą ulec wzbogaceniu poprzez skonfrontowanie ich z wynikami badań nauk empirycznych. Przemawiają za tym co najmniej dwa przywołane przez Gallaghera i Zahaviego powody. Po pierwsze, pozornie wydaje się, że wspólny jest przedmiot badań. Zarówno nauki o poznaniu, jak i fenomenologia analizują zagadnienie świadomości, co rodzi nadzieję, że mogą one wzajemnie skorzystać z wymiany doświadczeń. Nauki empiryczne miałyby uzyskać narzędzia pojęciowe, umożliwiające lepsze uchwycenie *explanandum*, a rozważania fenomenologów mogłyby ulec „oświeceniu” przez konfrontację z odpowiednimi wynikami badań szczegółowych. Po drugie, odwołanie się do wyników badań empirycznych może na pierwszy rzut oka dostarczyć kryterium adekwatności i poprawności analiz fenomenologicznych. Innymi słowy, zgodność z określonymi wynikami badań szczegółowych może uprawdopodobniać wnioski płynące z refleksji fenomenologicznej. W przypadku *Fenomenologicznego umysłu* jego autorzy twierdzą, że nauki szczegółowe i fenomenologia mogą wzajemnie się oświecać (Gallagher, Zahavi 2015: 49) i postulują projekt naturalizacji tej ostatniej. W ich przekonaniu nauki empiryczne mogą dostarczać narzędzi intersubiektywnej koroboracji analiz fenomenologicznych. Pomimo pewnej atrakcyjności tych twierdzeń, z trzech powodów wydają się one błędne lub co najmniej kontrowersyjne, a przynajmniej nie doczekały się one podjęcia przez autorów *Fenomenologicznego umysłu*.

Po pierwsze, wątpliwości co do możliwości naturalizacji fenomenologii podnoszone są już na gruncie jej samej. Jak wiadomo, Husserl wykluczał taką ewentualność i choć późniejsi fenomenolodzy nie zawsze podążali drogą wskazaną przez niemieckiego filozofa, to pewne jest jedno: Husserl, Merleau-

-Ponty, Scheler, Levinas i inni nie pisali o mechanizmach umysłowych ani nie znali najnowszych wyników badań z zakresu nauk o poznaniu. Swoje opisy formułowali z różnych poziomów i jest co najmniej kontrowersyjne, czy pisali o tym samym co kognywiści i współcześni filozofowie umysłu. Żeby to stwierdzić, należałoby móc dokonać przekładu pojęć lub też z dziedziny fenomenologii na pojęcia lub tezy należące do współczesnych nauk o poznaniu, na przykład z zakresu psychologii poznawczej, i na odwrót. Pierwsza wątpliwość, mająca naturę pragmatyczną, związana jest z możliwością takiego przekładu. Wynika to z tego, z jednej strony, że należałoby móc jednoznacznie ustalić, co twierdzili fenomenolodzy, i wyznaczyć wiążące definicje posługiwania się poszczególnymi pojęciami. Jest to o tyle trudne, że przywołani autorzy tworzyli w innej niż współczesna tradycji intelektualnej, stąd kłopot z przekładalnością ich twierdzeń na tezy kognitywistyki czy filozofii umysłu. Mówiąc inaczej, o ile na podstawie tego argumentu nie jest wykluczone, że taka przekładalność daje się wyznaczyć, to bez eksplikacji odpowiednich pojęć fenomenologicznych grozi nam zarzut, że będziemy dokonywać pozornych porównań i dopasowywać nasze interpretacje tak, aby zgadzały się one z wynikami badań, co w najlepszym przypadku mówi nam jedynie tyle, że fenomenolog *X* twierdził podobnie jak naukowiec *Y*, tylko czynił tak wcześniej. Autorom *Fenomenologicznego umysłu* nie zawsze udaje się taką eksplikację przeprowadzić. Przywoływane przez nich cytaty są często niejasne i nie zawsze wynika z nich jednoznacznie określone rozumienie pojęć.

Z drugiej strony, jeżeli zgodnie z intencją autorów empiryczne wyniki badań nauk o poznaniu mają „oświecać” analizy fenomenologiczne, to należałoby móc przywołać w miarę możliwości ostre i niekontrowersyjne opisy tych wyników, tj. móc jednoznacznie stwierdzić, co twierdzi współczesna nauka¹⁰. Nie zawsze jest to jednak możliwe, a przynajmniej jest to trudne ze względu na odmienny od nauk fizycznych status nauk psychologicznych. Mówiąc ogólnie, eksperyment psychologiczny nie dowodzi lub nie falsyfikuje hipotezy w taki sam sposób, w jaki czyni to pomiar fizyczny. Przede wszystkim pomiar fizyczny powinien być w miarę możliwości jednoznaczny i powtarzalny. Wyniki eksperymentów psychologicznych nie zawsze mogą takie być, stąd częste kontrowersje i spory o poprawny ich opis. W konsekwencji nie wystarczy powoływać się na wybrane wyniki badań, żeby móc stwierdzić, że nauka potwierdza wybrane analizy filozoficzne, ale trzeba być świadomym kontrowersji i dyskusji toczonych wewnątrz nauk szczegółowych, co zawsze jest zadaniem trudnym i obciążonym dużym ryzykiem poznawczym.

Ten problem wyraźnie widać w *Fenomenologicznym umyśle*. Autorzy odwołują się tu chociażby do badań dotyczących torowania poznawczego (Gallagher,

¹⁰ Co nie jest równoznaczne z tym, co twierdzą poszczególni naukowcy.

Zahavi 2015: 90), eksperymentów Meltzoffa na temat imitacji u noworodków (tamże: 274), badań poświęconych neuronom lustrzanym (tamże: 275) i innych, które w ich przekonaniu uprawdopodobniają odpowiednie analizy fenomenologiczne. Być może tak jest, ale ocena zależy tu od tego, czy za niekontrowersyjne i jednoznaczne uznamy same badania. Tymczasem przykładowo w przypadku torowania poznawczego wątpliwości dotyczą zarówno istotności, jak i nawet istnienia danego efektu (Yong 2012). Jego krytycy wykazują, że wyniki są zafałszowane m.in. przez tzw. tendencyjność publikacyjną, co skłania niektórych badaczy do uznania torowania poznawczego za reprezentatywny przykład tego, co patologiczne we współczesnej psychologii poznawczej. Podobne wątpliwości dotyczą pochodzących jeszcze z lat 70. eksperymentów Meltzoffa. Przez ostatnie 40 lat nie tylko podnoszono zarzuty niereplikowalności tych badań (McKenzie, Over 1983; Abravanel, Sigafos 1984; Anisfeld i in. 2001). Twierdzono również, że nawet jeżeli pewne zachowania niemowląt odpowiadają zachowaniom osób starszych, to nie ma wystarczających powodów, aby twierdzić, że w ten sposób imitują one zachowania dorosłych. Innymi słowy, nawet jeżeli opisany przez Meltzoffa efekt istnieje, to nie wynika stąd, że mamy do czynienia ze świadomą lub nieświadomą imitacją pewnych zachowań przez niemowlęta (Jones 2009). Jeżeli z kolei obecny stan nauki nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, czy i z jakim efektem mamy tu do czynienia, to powoływanie się na niego jako na dowód mający cokolwiek uprawdopodobniać jest nieporozumieniem. Ten sam zarzut dotyczy również mechanizmu neuronów lustrzanych, który w ostatniej dekadzie „dowiódł” już niemal wszystkiego – od zachowań językowych po samą możliwość kultury, społeczeństwa i matematyki. Bez wątplenia autorzy są świadomi wymienionych kontrowersji. Wadą *Fenomenologicznego umysłu* jest to, że nie wspominają o nich w swojej pracy.

Po drugie, nawet jeżeli uwzględnilibyśmy naturę praw psychologicznych i powoływalibyśmy się wyłącznie na niekontrowersyjne i jednoznaczne wyniki badań, to wciąż nie oznacza to, że możemy wskazać empiryczne dowody na potwierdzenie tez fenomenologicznych. Główny powód ma naturę logiczną. Jeżeli chcemy twierdzić, że pewne badanie empiryczne potwierdza hipotezę H , to musimy dopuścić, że istnieje logiczna możliwość obalenia H , tj. że istnieje taki możliwy świat W , w którym hipoteza H jest sprzeczna z wynikami badań. Taka relacja nie zachodzi w przypadku twierdzeń fenomenologicznych. W jaki bowiem sposób, przykładowo, mielibyśmy empirycznie sfalsyfikować twierdzenie głoszące, że doświadczenie czasu ma naturę retencjonalno-protencjonalną lub że „kontur mojego ciała wyznacza granicę, której nie przekraczają zwykłe relacje przestrzenne” (Merleau-Ponty 2001: 117)? Jakiego rodzaju dowód empiryczny byłby wystarczający, żeby obalić dane twierdzenia? Wydaje się,

że żaden¹¹. Jeżeli z kolei nie możemy sfalsyfikować twierdzeń fenomenologicznych, to nie możemy ich również ani dowieść, ani uprawdopodobnić poprzez odwołanie się do badań empirycznych.

Po trzecie, kłopot z naturalizowaniem fenomenologii bierze się z mylenia różnych poziomów opisu. Twierdzenie, że daje się ona znaturalizować, oznacza, że mamy do czynienia z tożsamością przedmiotów opisów fenomenologicznych i nauk szczegółowych. Z pozoru nie rodzi to kontrowersji. O fenomenologii można z pewnością powiedzieć, że zajmuje się ona ogólną charakterystyką procesów poznawczych i aktów świadomości. *Prima facie* to samo możemy powiedzieć o naukach o poznaniu, które mają za cel wyjaśnienie odpowiednich mechanizmów poznawczych. Jest to jednak błąd, ponieważ w rzeczywistości przedmioty opisu są różne. Doskonale widać to na przykładzie debaty reprezentacjonizm-antyreprezentacjonizm. Jeżeli autorzy omawianej książki przedstawiają argumenty na rzecz antyreprezentacjonizmu w filozofii umysłu (Gallagher, Zahavi 2015: 134 i n.), to czynią to z osobowego poziomu opisu lub też z poziomu opisu działania pewnego systemu poznawczego. Przynajmniej na pierwszy rzut oka fenomenologiczna przesłanka o tym, że poznajemy bezpośrednio, a nie poprzez jakiegoś typu reprezentację, wydaje się przekonująca. Problem polega jednak na tym, że nie jest to w żadnym wypadku argument na rzecz antyreprezentacjonizmu w kognitywistyce, jeżeli tylko analizy tej ostatniej dotyczyć miałyby opisu funkcjonowania pewnego subosobowego mechanizmu poznawczego, gdzie dany opis oznacza najczęściej podanie przyczynowego wyjaśnienia jakiegoś osobowego zdarzenia mentalnego. Odpowiedni subosobowy mechanizm poznawczy stanowi element danego osobowego systemu poznawczego, ale nie jest z nim tożsamy, tak jak część nie jest tożsama z całością. Nawet jeżeli przyjmuje się zatem antyreprezentacjonizm na poziomie opisu systemu, to nie wynika z tego, że należy odrzucić reprezentację na poziomie opisu elementów tego systemu¹².

3. Świadomość i samoświadomość

Kontrowersje co do metody fenomenologicznej i kwestii naturalizacji fenomenologii nie dotyczą jednak wyłącznie zagadnień metodologicznych, ale uwyrażniają się w prowadzonych przez Gallaghera i Zahaviego analizach fenomenologicznych. Na potrzeby tego tekstu nie zachodzi konieczność, żebym pisał o wszystkich

¹¹ Nawet jeżeli wskazalibyśmy poszczególne osoby, które doświadczają czasu w ciągu nieustannych momentów „teraz”, to byłby to przykład patologii, a nie falsyfikacja tezy.

¹² Analogiczny argument formułowany jest w odniesieniu do debaty na temat wyjaśnienia przy pomocy reprezentacji mentalnych (Gładziejewski 2015: 295 i n.).

kontrowersyjnych tezach formułowanych przez autorów. Gwoli przykładu wystarczy wspomnieć, że co najmniej wątpliwe jest twierdzenie Gallaghera i Zahaviego, iż intencjonalność stanowi własność konstytutywną świadomości (Gallagher, Zahavi 2015: 13), ponieważ wynikałoby z tego, przykładowo, że świadomość bólu jest intencjonalna. To z kolei oznaczałoby, że mój akt świadomości może nie utrafić w doświadczenie bólowe, a zatem że mógłbym mylić się w kwestii moich doświadczeń bólowych, co wydaje się niedopuszczalne. Nieporozumieniem jest z kolei wprowadzenie kategorii pojęć w sensie słabym, jako zdolności do fizycznego rozróżniania przedstawiń (tamże: 149), ponieważ wynikałoby z tego, że pojęcia posiadają nawet najprostsze organizmy jak rozwielitki. Co najmniej mętne jest twierdzenie, że „jeżeli ktoś coś spowodował, ale nie wie, że to zrobił, to nawet jeśli jest przyczyną, nie jest sprawcą” (tamże: 231), ponieważ wynikałoby z tego, że osoby nietrzeźwe nie są sprawcami spowodowanych przez siebie wypadków. Są to tylko niektóre przykłady nieporozumień lub braku werbalnych rozróżnień, których w całej książce jest wiele. Dużą wadą *Fenomenologicznego umysłu* jest to, że jego autorzy stawiają kontrowersyjne twierdzenia, nie poddając ich gruntownej analizie, lecz licząc najwyraźniej na ich fenomenologiczną oczywistość. W rezultacie w wielu miejscach, w których Gallagher i Zahavi posługują się sformułowaniami „jest oczywiste” lub „fenomenologowie zgodnie twierdzą”, czytelnikowi zapala się „czerwona lampka”.

Nie zamierzam omawiać wszystkich kontrowersyjnych tez stawianych w *Fenomenologicznym umyśle*. Uważny czytelnik powinien móc je rozpoznać w trakcie lektury. Z dwóch względów skupię się wyłącznie na przykładzie problemu samoświadomości. Po pierwsze, kwestia samoświadomości jest jednym z kluczowych tematów fenomenologii. Po drugie, uwyrażnia się w nim większość opisanych przeze mnie problemów metody fenomenologicznej.

W *Fenomenologicznym umyśle* Gallagher i Zahavi bronią tezy, że wszelka świadomość jest również samoświadomością. Nie oznacza to oczywiście jawnie fałszywego twierdzenia, że wszelkim aktom świadomym towarzyszy refleksja na ich temat. Oznacza to jednak, że możemy wyodrębnić pewien rodzaj samoświadomości, zwany w tradycji fenomenologicznej samoświadomością prerefleksyjną, która jest dołączona do wszystkich aktów świadomych. Nie do końca jest wprawdzie jasne jej rozumienie przez autorów, ale wydaje się, że możemy ją opisać jako towarzyszącą doświadczeniu pewną formę zaznajomienia z faktem, że coś odczuwam i że to ja coś odczuwam. Posługując się sformułowaniami autorów, prerefleksyjna samoświadomość to pewne poczucie „mojności” doświadczenia. „Dosłownie wszyscy ważni myśliciele tego nurtu – twierdzą Gallagher i Zahavi – bronią poglądu, zgodnie z którym minimalna forma samoświadomości jest stałą i strukturalną własnością świadomego doświadczenia. Podmiot doświadcza w sposób bezpośredni, co oznacza, że przeżycie może być określone jako moje” (Gallagher, Zahavi 2015: 69).

Pierwszy problem z tak postawioną tezą ma charakter fenomenologiczny, tj. daje się uzyskać taki opis doświadczenia, który nie zakłada przesłanki o pre-refleksyjnej samoświadomości. Pomyślmy przykładowo o pewnych działaniach automatycznych lub intelektualnie angażujących. Przynajmniej niekiedy zdarza się nam, że pogrążamy się w lekturze i nie wydaje się konieczne, aby opisywać to zdarzenie jako zawierające pewien rodzaj samodoświadczenia. Jeżeli pochłania mnie lektura książki, to skupiony jestem na samym odbiorze jej treści. Zapytany, co robię, odpowiem wprawdzie najprawdopodobniej: „czytam książkę”. Nie wynika z tego jednak, że danemu aktowi lektury towarzyszyć musi świadomość, że jestem pogrążony w lekturze, a tym bardziej, że to *ja* jestem w niej pogrążony. Innymi słowy, z tego, że w akcie refleksji wiem, co czynię, nie wynika, że posiadam jakiegoś rodzaju doświadczenie czynienia tego, co czynię w samym akcie działania.

Co więcej, nawet jeżeli byłbym świadomy, że czytam, to nie pociąga to za sobą z konieczności twierdzenia, iż tym samym byłbym świadomy, że to *ja* czytam. Możemy przynajmniej założyć, że pewne proste organizmy są świadome niektórych zdarzeń w świecie. Nie oznacza to jednak, że organizmy te są tym samym samoświadome. Mówiąc ogólnie, między twierdzeniem, że coś się odczuwa, a tezą, że jest się samoświadomym tego, że się coś odczuwa, nie zachodzi wynikanie logiczne, a tym samym trudno uznać samoświadomość za warunek konstytutywny świadomości. Pozór wynikania może pochodzić stąd, że narzuca się nam w tym wypadku intuicja językowa, która nakazuje przypisywać odpowiedni predykat podmiotowi w sądach typu „Ja czuję” lub „Ja widzę” itp. Intuicja językowa nie jest jednak rozstrzygająca w przypadku opisu fenomenu. Mówiąc ściślej, należałoby móc rozróżnić, co się opisuje – struktury gramatyczne czy struktury doświadczenia – oraz wskazać podstawy tego rozróżnienia. Bez takich podstaw wszelkim naszym analizom grozi zarzut werbalizmu.

Również w przypadku przywoływanego przez Gallaghera i Zahaviego za Armstrongiem (1982) przykładu kierowcy ciężarówki, ledwie pamiętającego swój powrót samochodem do domu, nie wydaje się konieczne, aby twierdzić, że kierowca w jakimś minimalnym sensie jest samoświadomy tego, co robi podczas jazdy. To, że w przypadku automatycznych zachowań, które towarzyszą nam w wykonywaniu codziennych czynności typu prowadzenie samochodu, zazwyczaj nie jesteśmy w stanie zrekonstruować krok po kroku przebiegu naszych działań, nie oznacza również, że jesteśmy nieświadomi tego, co robimy. Wystarczy powiedzieć, że świadomie wykonujemy pewne czynności, które są na tyle pochłaniające, że nie potrafimy ich odtworzyć w pamięci. Na żadnym etapie nie wymaga to jednak od nas przyjęcia tezy, że naszym działaniom towarzyszy jakaś, nawet minimalna forma samoświadomości. Mówiąc jeszcze inaczej, jeżeli oczywistością jest fakt, że każde posiadane

przeze mnie doświadczenie jest posiadane przeze mnie, to nie wynika z tego, że doświadczam przy tym jakiegoś rodzaju „mojności” doświadczenia.

Czy przedstawione przeze mnie opisy są poprawne? Przynajmniej na pierwszym rzut oka nie zachodzi w nich sprzeczność. Gallagher i Zahavi przedstawiają wprawdzie opis konkurencyjny, w których przyjmuje się przesłankę o prerefleksyjnej samoświadomości. Co więcej, twierdzą, że tylko taki opis jest poprawny. Pytanie brzmi jednak: na jakiej podstawie tak twierdzą? Jak pisałem wcześniej, z samych opisów nie wynika ich poprawność. Jeżeli miałyby to oznaczać, że niemożliwy jest inny sensowny opis, to przynajmniej w moim przekonaniu, takiego opisu dostarczyłem powyżej.

Z drugiej strony, Gallagher i Zahavi argumentują, że jeżeli nie założyć przesłanki o prerefleksyjnej samoświadomości, to uzyskujemy sprzeczny opis doświadczenia. Przywołują przykład percepcji stojącego na ulicy samochodu i pytają: „czy mógłbym jednak być świadomy samochodu i mówić o tym, *czego* jestem świadomy, jeśli nie byłbym zarazem w jakiś sposób obeznany z samym doświadczeniem samochodu?” (Gallagher, Zahavi 2015: 69). W pewnym sensie autorzy mają rację. Jeżeli dokonuję opisu mojego doświadczenia, to wynika z tego, że muszę być samoświadomy tego, że posiadam dane doświadczenie. W żadnym możliwym świecie nie wynika jednak z tego teza, że jestem samoświadomy podczas samego aktu percepcji. Akt percepcji i akt rekonstrukcji w refleksji danego aktu percepcji są dwoma różnymi aktami.

Co więcej, wydaje się, że można bronić pewnej słabszej, Kantowskiej u swych źródeł, wersji tezy o samoświadomości, która nie pociąga za sobą przekonania, że każda świadomość jest samoświadomością. Możemy przykładowo zgodzić się co do tego, że każdy akt świadomości pociąga za sobą akt samoświadomości i przyjąć zarazem, że odpowiedni związek między nimi zachodzi na poziomie *kompetencji*, a nie aktu. Możemy twierdzić, że *musimy móc* być świadomi, że to my doświadczamy, tj. że doświadczając *X*, posiadamy zdolność do konceptualizacji i samoświadomej refleksji nad *X*. Nie pociąga to jednak za sobą stwierdzenia mocniejszego, że każda świadomość jest samoświadomością na poziomie aktu. Gallagher i Zahavi bronią tezy mocniejszej, ale w żadnym miejscu nie wyjaśniają, dlaczego tak czynią, co jest o tyle zastanawiające, że posiadania kompetencji do samoświadomego opisu doświadczenia nie uchwytuje opisywany przez nich fenomen „mojności” doświadczenia. Nie wydaje się również, żeby odwołanie się do prerefleksyjnej samoświadomości miało w powyższym wypadku większą moc wyjaśniającą, a przynajmniej nie wskazują na to autorzy *Fenomenologicznego umysłu*.

Przyjęcie tezy, że każda świadomość jest samoświadomością, pociąga również za sobą co najmniej trzy poważne problemy, gdzie pierwsze dwa mają charakter empiryczny, a ostatni – pojęciowy. Po pierwsze, nie dałoby się przypisywać świadomości istotom, które nie posiadają jakiegoś minimalnego

pojęcia siebie. Jest kontrowersyjne, czy samoświadomość możemy przypisać niemowlętom, które nierzadko są zaskoczone własnymi reakcjami psychosomatycznymi, i trudno byłoby im przypisać świadomość „mojności” danego doświadczenia. Nie oznacza to jednak, że są one nieświadome tego, co się dzieje. Zupełnie niezrozumiałe byłoby z kolei przypisywanie świadomości zwierzętom. Jeżeli, przykładowo, mucha owocówka świadomie odbiera określone dane percepcyjne, to nie pociąga to za sobą tezy, że muchy owocówki posiadają jakąś formę minimalnej samoświadomości.

Po drugie, teza o powiązaniu świadomości i samoświadomości wydaje się stać w sprzeczności z takimi empirycznymi zjawiskami jak ślepowidzenie. Wprawdzie autorzy *Fenomenologicznego umysłu* zauważają ten problem i starają się przedstawić konkurencyjną interpretację zjawiska ślepowidzenia, tak aby zgadzała się ona z ich analizą fenomenologiczną. Taka strategia argumentacyjna jest jednak zawodna, o ile nie udowodnimy, że dana interpretacja jest empirycznie weryfikowalna oraz ma większą moc wyjaśniającą, na przykład tłumaczy więcej zjawisk lub jest bardziej spójna z innymi teoriami. Bez takiego uzupełnienia, którego autorzy *Fenomenologicznego umysłu* nie dostarczają, dowodzimy jedynie sprawności w operowaniu pojęciowymi rozróżnieniami, niczego więcej.

Po trzecie, problematyczne jest przejście od niepojęciowej i nieprzedmiotowej samoświadomości prerefleksyjnej do pojęciowej i przedmiotowej świadomości refleksyjnej. Z jednej strony, jeżeli byłyby to rodzajowo różne stany, to nie istniałaby podstawa, aby uzasadnić trafność danego aktu refleksji, tj. że utrafia on w odpowiedni stan prerefleksyjny. Innymi słowy, nie istniałoby kryterium pozwalające odróżnić sądy będące wynikiem refleksji nad pewnym aktem prerefleksyjnym od sądów będących wynikiem czysto werbalnych rozróżnień. Z drugiej strony, jeżeli samoświadomość prerefleksyjna jest nieprzedmiotowa, a samoświadomość zakłada prezentację samej świadomości, to niezrozumiałe jest, w jakim w ogóle sensie samoświadomość prerefleksyjna jest samoświadomością.

4. Jakiej fenomenologii potrzebuje filozofia umysłu?

Przedstawione przeze mnie wątpliwości dotyczące zastosowania fenomenologii we współczesnej filozofii umysłu nie oznaczają oczywiście, że ta pierwsza ma obecnie wartość wyłącznie historyczną. Istotne jest jednak, żeby zachować ostrożność w stosowaniu narzędzi fenomenologicznych, a przede wszystkim, żeby pamiętać, że problemów filozoficznych nie daje się nigdy rozwiązać przy pomocy jednego narzędzia. Mówiąc metaforycznie, jeżeli wszystko będziemy naprawiać przy pomocy młotka, to wszystko kojarzyć się nam będzie z gwoździem, a efekt tych napraw będzie zdeterminowany użyciem danego narzędzia. Fenomenologia

może zatem stanowić pewien element filozoficznego narzędziownika, ale nie oznacza to, że daje się skonstruować jakiś model fenomenologicznego umysłu oraz że będzie on w jakiś sposób lepszy od innych modeli.

Pytanie brzmi: jaka fenomenologia może znaleźć zastosowanie w filozofii umysłu? Jeżeli podnosiłem wątpliwości dotyczące metody fenomenologicznej, to nie oznacza to, że wszystkie rozważania i pojęcia fenomenologiczne są bezużyteczne. Wciąż twierdzę, że lektura prac Husserla może być w wielu przypadkach oświecająca, tak samo jak wierzę, że wciąż wiele możemy nauczyć się od Leibniza, Kanta czy Wittgensteina, choć nie oznacza to, że równie wiele możemy nauczyć się stosując pewną metodę. Nie ma to jednak większego znaczenia dla filozofii, w której istotne są przede wszystkim problemy filozoficzne, a nie tradycje intelektualne.

Odpowiednio trudniejsze zagadnienie dotyczy kwestii relacji fenomenologii i kognitywistyki. Jak pisałem, wątpliwe jest, czy obie dziedziny mówią o tym samym, tj. czy posiadają tożsame eksplananda. Problematiczne jest, czy możemy dokonać jednoznacznego przekładu pojęć fenomenologicznych na pojęcia stosowane w naukach empirycznych i na odwrót. Wątpliwe jest również, czy możemy znaturalizować fenomenologię ze względu na niefalsyfikowalny charakter jej twierdzeń. Tym samym kontrowersyjne jest, czy fenomenologia może w jakikolwiek sposób skorzystać z konfrontacji z wynikami nauk o poznaniu. Z drugiej strony nie oznacza to, że kognitywistyka nie może skorzystać z analiz fenomenologicznych. Z tego, że fenomenologia nie dostarcza przekładalnych na język kognitywistyki opisów pewnych zdarzeń mentalnych, nie wynika, że nie może dostarczyć pewnych narzędzi opisu w taki sam sposób, w jaki filozofia jako taka dostarcza narzędzi pojęciowych naukom szczegółowym. Teza, że fenomenologia prezentuje pewne użyteczne sposoby opisu stanów mentalnych nie jest jednak tożsama z tezą, której bronią Gallagher i Zahavi, że fenomenologia dostarcza konkurencyjnych opisów stanów mentalnych.

Podsumowując, książka *Fenomenologiczny umysł* to dobre wprowadzenie do problematyki umysłu z perspektywy fenomenologicznej. Oferuje jasny przegląd współczesnych i historycznych stanowisk. Jest napisana zrozumiale, a strukturę argumentacji można ocenić jako przejrzystą. Z powodzeniem może stanowić lekturę uzupełniającą w kursach wprowadzających do filozofii umysłu lub kognitywistyki. Opisane wyżej ogólne problemy powodują jednak, że podstawowe zadanie, które stawiali sobie Gallagher i Zahavi, tj. przemodelowanie debaty we współczesnej filozofii umysłu, pozostało niezrealizowane. Jest kontrowersyjne, czy fenomenologia oferuje konkurencyjny program badawczy i czy daje się pogodzić z wynikami nauk szczegółowych. Być może w przyszłości, zważywszy na rosnące zainteresowanie fenomenologów kognitywistyką i na odwrót, to zadanie zostanie zrealizowane. *Fenomenologiczny umysł* podstaw do takiego optymizmu jednak nie daje.

Bibliografia

- Abravanel E., Sigafos A.D. (1984), *Exploring the presence of imitation during early infancy*, „Child Dev.” 55, s. 381–392.
- Anisfeld M., Turkewitz G., Rose S.A., Rosenberg F.R., Sheiber F.J., Couturier-Fagan D.A., Ger J.S., Sommer I. (2001), *No compelling evidence that newborns imitate oral gestures*, „Infancy” 2, s. 111–122.
- Armstrong D.M. (1982), *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa: PWN.
- Bocheński J.M. (1992), *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań: W drodze.
- Brook A. (1994), *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge UP.
- Chwistek L. (1932), *Tragedia werbalnej metafizyki*, „Kwartalnik Filozoficzny” 10 (1), s. 46–76.
- Dennett D.C. (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown.
- Dreyfus H. (1992), *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*, Cambridge: MIT Press.
- Fink E. (1993), *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, „Kantstudien” 38, s. 319–383.
- Gallagher S. (2011), *Hermeneutyka i nauki kognitywne*, „Avant: Trends in Interdisciplinary Studies” 2 (2), s. 197–212.
- Gallagher S., Zahavi D. (2008), *Reply: A Phenomenology with Legs and Brains*, „Abstracta”, Special Issue 2, s. 86–107.
- Gallagher S., Zahavi D. (2015), *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Pokropski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gładziejewski P. (2015), *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*, Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Haugeland J. (1998), *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*, Cambridge: Harvard UP.
- Jones S. (2009), *The development of imitation in infancy*, „Philos. Trans. R. Soc. Lond. B. Biol. Sci.” 364 (1528), s. 2325–2335.
- Judycki S. (1993), *Co to jest fenomenologia?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (5), s. 25–38.
- Kern I. (1964), *Husserl and Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lohmar D. (1998), *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht: Kluwer.
- McKenzie B.E., Over R. (1983), *Young infants fail to imitate facial and manual gestures*, „Infant Behav. Dev.” 6, s. 85–95.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa: Aletheia.

- Metzinger T. (1997), *The Editorial*, „Journal of Consciousness Studies” 4/5–6.
- Metzinger T. (2003), *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge: MIT Press.
- Noë A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge: MIT Press.
- Wheeler M. (2005), *Reconstructing the Cognitive World*, Cambridge: MIT Press.
- Yong E. (2012), *Replication studies: Bad copy*, „Nature” 485, s. 298–300.

Streszczenie

Na przykładzie wydanej ostatnio po polsku książki *Fenomenologiczny umysł* Shauna Gallaghera i Dana Zahaviego przedstawiam ogólne kontrowersje, które dotyczą metody fenomenologicznej i programu jej naturalizacji. Z jednej strony twierdzę, że książka stanowi dobry przegląd współczesnych stanowisk w fenomenologii i filozofii umysłu. Z drugiej argumentuję jednak, że autorom nie udało się przezwyciężyć problemów samej fenomenologii, a w konsekwencji niezrealizowane zostało główne zadanie pracy, jakim było przemodelowanie dyskusji we współczesnej filozofii umysłu.