
Umysł w życiu.

Streszczenie *Mind in Life: Biology, Phenomenology,* and the Sciences of Mind

Evan Thompson
Department of Philosophy
University of Toronto, Canada
przekład: Jakub R. Matyja
konsultacja merytoryczna: Maria Borkowska

(tekst oryginalny pt.: „Précis of *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*”
przekazano do publikacji w *Journal of Consciousness Studies*, 18, No. 5–6, 2011)

The theme of this book is the deep continuity of life and mind. Where there is life there is mind, and mind in its most articulated forms belongs to life. Life and mind share a core set of formal or organizational properties, and the formal or organizational properties distinctive of mind are an enriched version of those fundamental to life.

Wprowadzenie

Tematem przewodnim tej książki jest głęboka ciągłość życia i umysłu. Tam, gdzie jest życie, jest również i umysł, w swojej najmocniej wyartykułowanej formie należy on do życia. Życie i umysł wspólnie dzielą podstawowe zestawy właściwości formalnych i organizacyjnych, a spośród nich te, które właściwe są dla umysłu, stanowią wzbogaconą wersję właściwości fundamentalnych dla życia.

W *Mind in Life* przyjmuję dwojake podejście do tych koncepcji. Z jednej strony staram się pokazać, że być żyjącym organizmem to fizycznie realizować bądź wytwarzać pewnego rodzaju samoorganizację – taką, która pociąga za sobą autonomiczny i normatywny oraz poznawczy sposób bycia w relacji ze światem. Z drugiej strony argumentuję, że pewne cechy ludzkiego umysłu, w szczególności różnorakie strukturalne właściwości

świadomego doświadczenia, konstytuowane są przez samoorganizacyjne procesy ludzkiego ciała, zaangażowane w interakcje ze środowiskiem. Dysponując tą dwojaką perspektywą, mam nadzieję poszerzyć horyzonty zagadnień związanych z luką eksplanacyjną między świadomością a światem natury.

Podtytuł książki wskazuje na główne źródła, na których bazuję: biologię, fenomenologię, filozofię wywodzącą się od Edmunda Husserla i Maurice'a Merleau-Ponty'ego oraz nauki poznawcze i zorientowane na pracę mózgu.

Każda próba syntezy materiału z powyższych dziedzin napotyka dwa bezpośrednie wyzwania. Z jednej strony, tradycyjna fenomenologia odrzuciłaby moją sugestię, że postępy w biologii i naukach związanych z mózgiem są w stanie właściwie postawić kwestie związane z teleologią życia oraz z intencjonalnością świadomości. Z drugiej jednak strony, współczesna biologia, neuronauka oraz psychologia widziałyby fenomenologię jako nieistotną z perspektywy eksplanacyjnej. Stąd właśnie kolejnym celem tej książki jest ukazanie, że nauka i fenomenologia potrzebują siebie wzajemnie, i że są w stanie produktywnie współpracować ze sobą w celu zrozumienia umysłu i życia. Postaram się uczynić zadość tej propozycji w Części Trzeciej, dzięki szczegółowej analizie cielesnej świadomości (Rozdział Dziewiąty), percepcji i wyobraźni mentalnej (Rozdział Dziesiąty), świadomości czasu (Rozdział Jedenasty) oraz empatii i intersubiektywności (Rozdział Trzynasty).

Zamiast podsumować powyższe analizy wraz z ich argumentacją, zaprezentuję w niniejszym streszczeniu kilka głównych tez *Mind and Life* w odniesieniu do zasadniczego przesłania tej książki.

Myśl przewodnia

W *Mind in Life* staram się dokonać postępu w kwestii współczesnego problemu luki eksplanacyjnej pomiędzy świadomością a naturą. Za punkt inspiracji obrałem sobie pierwszą i rewolucyjną pracę Maurice'a Merleau-Ponty'ego pod tytułem *The Structure of Behavior* (1942/1963). Jak pisze on na początku tej książki, jej cel stanowi *zrozumienie relacji pomiędzy świadomością i naturą: organiczną, psychologiczną czy nawet społeczną* (tamże: 3). Podobnie jak Merleau-Ponty, który obficie odwoływał się do wiedzy naukowej dostępnej w jego czasach, reinterpretując ją z krytycznej, opartej na fenomenologii perspektywy, tak i ja staram się przeprowadzić syntezę współczesnej biologii systemów, kognitywistyki i fenomenologii w celu uzyskania zunifikowanego podejścia do kwestii życia i umysłu. W ten oto sposób moja praca może być czytana jako próba uaktualnienia i rozwinięcia oryginalnego podejścia Merleau-Ponty'ego do zrozumienia świadomości i natury.

Zaproponowana przez Merleau-Ponty'ego strategia opiera się na wprowadzeniu trzeciego terminu, czegoś, co nie pasuje do dychotomii: świadomość/natura zawartej we współczesnej (Kartezjańskiej) filozofii, czegoś co zmusza nas do rewizji sposobów naszego myślenia o materii, życiu i o umyśle. Ten trzeci termin to *zachowanie* (franc. *comportement*). Dogłębne dociekania dotyczące zachowania na wielu poziomach jego złożoności ukazują, że nawet nieorganiczne procesy materialne, tak samo jak życiowe i mentalne, są nie tyle mnogością zewnętrznych wobec siebie wydarzeń, złożonych ze sobą dzięki wystarczającej relacji sprawczej, lecz stanowią raczej ustrukturyzowane jedności. W szczególności zachowanie zawsze stanowi ustrukturyzowaną i dynamiczną całość, w ramach której organizm i jego otoczenie uczestniczą nie tylko jako zewnętrznie związane bodźce i reakcje, ale także jako wewnętrznie powiązana sytuacja i odpowiedź na nią.

Merleau-Ponty rozróżnia różne typy bądź też poziomy zachowania w zależności od formy czy struktury, którą one realizują. Przez „formę” i „strukturę” rozumie on dynamiczną całość, która nie może być odłączona od komponentów, ale jednocześnie nie może być zredukowana do żadnego z nich. Używa on tych pojęć w celu scharakteryzowania tego, co nazywa trzema porządkami materii, życia i umysłu. Porządki te w sposób nierówny partycypują w naturze formy, reprezentują różne stopnie integracji oraz konstytuują hierarchię, w której indywidualność jest sukcesywnie uzyskiwana (Merleau-Ponty, 1942/1963: 133). Używając tych założeń jako ramy, Merleau-Ponty dochodzi ostatecznie do wyjaśnienia ludzkiej świadomości jako formy czy struktury zachowania – dynamicznego – które osiąga pewien rodzaj indywidualności w relacji do swojego środowiska³².

Zaczyna on od pojęcia formy lub struktury przyjętego w fizyce. Forma fizyczna, taka jak bańka mydlana czy przenoszenie się ciepła, jest ustrukturyzowaną stabilnością ustanowioną w relacji do danych warunków zewnętrznych, a tym samym stanowi jakościowy brak ciągłości w materialnym substracie (Merleau-Ponty, 1942/1963: 145). Forma fizyczna osiąga swoją indywidualność w sensie bycia niezmiennym topologicznym schematem w obrębie zmiennego materialnego substratu (jak tornado oraz jego molekuly powietrza i wody).

Porządek życia charakteryzowany jest poprzez emergencję nowego rodzaju struktury w porządku fizycznym. Najprostsze formy życia są metabolicznymi strukturami, które produkują swoje własne materialne składniki i realizują się tym samym jako samo-produkujące się indywidua. Żyjąca komórka dynamicznie konstytuuje siebie samą poprzez ciągły materialny obrót swoich składników podczas regulacji przepływu materii i energii wewnątrz siebie i poprzez siebie. Wymagania materialne i energetyczne całego tego procesu ukierunkowują z konieczności komórkę w stronę środowiska, które przetwarza ona dzięki swojej aktywności w odpowiednie dla siebie otoczenie czy nisze. Tym

³² Hans Jonas (1966) przyjmuje podobną strategię w swojej książce *The Phenomenon of Life*. Odnoszę się do pracy Jonasa w teorii autopojezy w biologii systemowej w Rozdziale Szóstym.

samym, podczas gdy struktury fizyczne wyrażone zostać mogą poprzez prawa, żyjące struktury muszą być rozumiane w relacji do norm: *[K]ażdy organizm, w obecności danego otoczenia, posiada optymalne warunki aktywności i właściwy sposób realizacji równowagi* (tamże: 148). *Żyjąca komórka czy organizm modyfikuje swoje otoczenie w zależności od wewnętrznych norm własnej aktywności* (tamże: 154).

Trzeci porządek Merleau-Ponty'ego to porządek ludzki. Jego najbardziej typowe struktury i formy zachowania są symboliczne³³. Zachowanie symboliczne kierowane jest nie w stronę rzeczy czy obiektów jako takich, ale w stronę „obektów sensownych”: rzeczy ufundowanych dzięki kulturowo skonstruowanym znaczeniom. Tym samym symboliczne zachowanie implikuje odegranie [*enactment*] całego nowego rodzaju otoczenia, którego struktura jest efektem „pracy postrzeganej sytuacji” (tamże: 162). Poprzez „postrzeganą sytuację” Merleau-Ponty rozumie percepcję aktywności innych podmiotów, na bazie której ufundowana jest percepcja rzeczy jako kulturowych obiektów użytkowych. Poprzez „pracę” rozumie on natomiast czynności (zespoły intencjonalnych aktów), które przeprowadzają transformację fizycznej i żyjącej natury i tym samym modyfikują lub tworzą nowe środowisko. Poprzez zmianę obecnego otoczenia praca ta w efekcie neguje je na korzyść (wytworzenia) nowego. Powiązana forma percepcji wymagana dla tej pracy to percepcja, która prezentuje swoje obiekty nie jako coś, co po prostu jest teraz i tam (coś obecnego i aktualnego), ale jako coś, czego użycie może odmieniać inne rzeczy (coś zorientowanego na przyszłość i możliwość).

Ciężar argumentu Merleau-Ponty'ego z *The Structure of Behavior* leży więc w ukazaniu tego, że pojęcie formy czy struktury może integrować porządki materii, życia i umysłu, jak i wyjaśniać oryginalność każdego z tych porządków. Z jednej strony natura nie jest czystą zewnętrżnością, ale raczej – w przypadku życia – posiada swoją własną wewnętrżność i tym samym przypomina umysł. Z drugiej jednak strony umysł nie jest czystą wewnętrżnością, ale raczej formą czy strukturą zaangażowania się [w interakcje] ze światem i tym samym przypomina życie.

Co jednak ze świadomością? Merleau-Ponty odrzuca pomysł, że świadome doświadczenia są wewnętrżnymi stanami umysłu czy mózgu, który stanowi przyczynowy albo epifenomenalny pośrednik pomiędzy bodźcami zmysłowymi i odpowiedziami na nie w postaci reakcji motorycznych. Świadomość jest raczej formą lub strukturą zachowania, postrzeżeniowym i motorycznym zestrojeniem całego zwierzęcia z jego światem. W przypadku człowieka zestrojenie to odnosi się głównie do środowiska składającego

³³ Merleau-Ponty przyjmuje ludzkie zachowanie symboliczne jako paradygmat umysłu, stąd jego stawianie na równi materii, życia i umysłu z tym, co fizyczne, witalne i związane z porządkami ludzkimi. Klasyfikuje on także zachowanie zwierząt odnośnie do stopnia, wedle którego ich struktura (a tym samym i organizm) zatopiony jest w – lub emergentny względem – konkretnej sytuacji organizmu (Merleau-Ponty 1942/1963: 103). Im bardziej emergentna jest struktura zachowania w odniesieniu do otoczenia, tym efektywniej organizm ten dominować może w (danych) sytuacjach i uczyć się. Im efektywniej organizm jest w stanie wycofać się i ćwiczyć kontrolę nad swoim zanurzeniem w otoczeniu, w tym większym stopniu przezwycięża bezpośredniość i osiąga indywidualność (tamże: 104–24).

się z posiadających znaczenie symboli oraz z intencjonalnych działań innych. Merleau-Ponty używa poniższego przykładu w celu ilustracji tych pomysłów:

Dla zawodnika podczas gry boisko nie jest „obiektem”, czyli idealnym terminem, który jest w stanie dać początek nieskończonej mnogości poglądów z różnych perspektyw i pozostawiać niezmiennym niezależnie od ich interpretacji. Jest ono określone liniami siły („linie”, które wyznaczają „pole karne”) i wyrażone dzięki sektorom boiska (na przykład takiemu, w którym dokonane zostaje otwarcie meczów pomiędzy dwoma adwersarzami), które wzywają do pewnego sposobu działań, i które inicjują i określają działania, jak gdyby gracz był tego nieświadom. Boisko nie jest jako takie dane graczowi, ale jest obecne w immanentnym rozumieniu stojących za nim praktycznych intencji; gracz staje się z nim jednością i czuje kierunek „gola”, na przykład bezpośrednio jako wertykalne i horyzontalne plany własnego ciała. Nie wystarczyłoby powiedzieć, że świadomość zamieszkuje to otoczenia. W tym momencie świadomość stanowi nic innego jak tylko dialektykę otoczenia i aktywności. Każdy manewr wykonany przez gracza modyfikuje charakter boiska i ustanawia na nim nowe linie siły, wedle których aktywność rozwija się i jest osiągnięta, ponownie tym samym zmieniając pole fenomenalne.

(Merleau-Ponty, 1943/1963: 168-169, wyróżnienie dodane)

W *Mind in Life* starałem się rozwinąć taki właśnie sposób postrzegania życia, umysłu i świadomości we współczesnej filozofii i nauce. Po pierwsze, dzięki połączeniu teorii autopojezy (Maturana i Varela 1980; 1987) z analizą fenomenologiczną życia Hansa Jonasa (1966) argumentuję, że życie bądź żywe stworzenie konkretyzuje rodzaj wewnętrzności, która wymyka się obiektywistycznemu obrazowi natury (Część Druga). Po drugie, poprzez połączenie fenomenologicznych analiz intencjonalnego doświadczenia z ucieleśnioną kognitywistyką, argumentuję, że subiektywność konkretyzuje pewien rodzaj zewnętrzności, którą wymyka się internalistycznemu obrazowi świadomości (Część Trzecia). W taki oto sposób zmierzam do redukcji conceptualnego i epistemologicznego dystansu pomiędzy życiem i świadomością, a tym samym – do zmiany natury i znaczenia (problemu) luki eksplanacyjnej.

Uporczywa obiekcja

W kontekście współczesnych dyskusji na temat świadomości, a w szczególności tych w filozofii umysłu, powraca wciąż pewna obiekcja. Przyjrzyjmy się przykładowi piłkarza zaprezentowanemu przez Merleau-Ponty'ego. Czy nie jest możliwe, aby taki sam rodzaj dynamicznego połączenia sensomotorycznego ze środowiskiem miał miejsce podczas

nieobecności świadomości? W jaki więc sposób podstawowe formy czy struktury zachowania mogą być tym, co konstytuuje świadomość?

W swojej najbardziej surowej formie obiekcja ta może zostać uznana za powracający instrument myślowy dotyczący zombie. W tym wypadku zombie ma być rozumiane jako system, który jest fizycznie identyczny ze świadomym stworzeniem (na przykład Tobą), ale brakuje mu świadomych doświadczeń. Innymi słowy: zakłada się, że ma ono dokładnie taką samą fizyczną strukturę, mechanizmy funkcjonalne i zachowanie jak świadomy człowiek, odejmując od tego świadomość. Jeżeli takie stworzenie jest logicznie i konceptualnie możliwe, jeżeli jest wyobrażalne bez popadania w sprzeczność czy jakkolwiek inny sposób niespójności, wówczas (jak sugeruje argument) żadne ujęcie świadomości w terminach fizycznej struktury lub funkcjonowania – czy nawet w rozumieniu fenomenologicznej koncepcji zachowania Merleau-Ponty'ego – nie może być poprawne.

Eksperyment myślowy z zombie dostarcza ekstremalnego przykładu radykalnego konceptualnego rozdziału pomiędzy świadomością i życiem. Twój hipotetyczny bliźniak zombie jest fizycznie i biologicznie identyczny z Tobą; jest kompletnym duplikatem biologicznego organizmu, jakim jesteś. Jest tym samym żywy w takim samym stopniu, jak Ty, biorąc pod uwagę każdy strukturalny, funkcjonalny czy związany z zachowaniem szczegół. Niemniej jednak on wcale nie *czuje się żywy*; nie jest obdarzony czuciem.

Pomimo że filozofowie, którzy rozwijają argument zombie, nie są przestraszeni tą myślą, dla mnie osobiście jest ona trudno pojmowalna. Jesteśmy proszeni o wyobrażenie sobie żyjącego organizmu, ludzkiego, którego cielesne życie jest identyczne w stosunku do jego fizycznej struktury i funkcjonowania świadomego żyjącego organizmu ludzkiego, które nie ma cielesnego czucia, subiektywnego doświadczenia cielesnej egzystencji i środowiska. Mówiąc językiem fenomenologii, jesteśmy proszeni o wyobrażenie sobie *żyjącego fizycznego ciała (Körper)*, które nie jest *ciałem przeżywanym (Leib)*. Trudno pojąć lub wyobrazić sobie ten scenariusz w sensie opisanym powyżej. Scenariusz ów wymaga, aby fizyczny odpowiednik (duplikat: molekula-za-molekułę) danego ciała świadomego podmiotu w świecie rzeczywistym posiadał cielesne życie, nieodróżnialne od tego, które posiada świadomy podmiot, z tą jedną różnicą, że nie ma posiadać żadnego subiektywnego doświadczenia swojego ciała jako takiego.

Mimo to jednak wiele z percepcyjnych czy motorycznych zdolności czyjegoś fizycznego żyjącego ciała (pojmowanego jako *Körper*) polega ewidentnie na byciu ciałem subiektywnie przeżywanym (*Leib*). Bez priopercepcyjnego i kinestetycznego doświadczenia wiele rodzajów normalnej percepcji i aktywności motorycznej nie mogłoby mieć miejsca. Scenariusz z zombie wymaga przyjęcia założenia, że doświadczenie cielesne nie jest wymagane czy w jakikolwiek sposób konstytutywne dla zachowania i że to samo zachowanie jest możliwe bez czującego ciała. To założenie jest dość silne i na jego rzecz należałoby argumentować oddzielnie. Trudno jednak znaleźć powody, aby w nie wierzyć. Pomimo że jesteśmy w stanie dokonać konceptualnego rozróżnienia między ciele-

snym doświadczeniem „odśrodkowym” oraz zewnętrznym funkcjonowaniem ciała, trudno utrzymywać, że to drugie istnieje w oderwaniu od pierwszego.

W *Mind in Life* odnoszę tę linię myślową do fenomenologicznych analiz percepcji (tamże: 231-3). Jednym z centralnych wątków w analizach percepcji dokonanych przez Husserla jest fakt, że każdej wizualnej czy dotykowej percepcji towarzyszy funkcjonalnie połączone wyczuwanie naszych ruchów cielesnych (ruchów ręki, ruchów oka, głowy, ruchów głowy czy całego ciała itd. (Husserl 1997)). Każdy aspekt lub profil obiektu danego w dotykowej czy wizualnej percepcji nie jest po prostu skorelowany z kinestetycznym doświadczeniem naszego ciała, ale jest funkcjonalnie związany z tym doświadczeniem. Kiedy dotykamy klawiszy klawiatury komputerowej, są one nam dane w połączeniu z odczuwaniem ruchu naszych palców; gdy oglądamy lot ptaka, ów ptak dany jest nam w połączeniu z odczuciem ruchu naszej głowy i oczu. Husserl obszernie argumentuje, że ciągłość percepcyjna – czyli ciągłość obiektu wewnątrz zmiennego rozgałęzienia przedstawień – wymaga połączenia między kinestetyką a percepcją. Jak podkreśla, to właśnie dzięki naszym ruchom i cielesnemu samo-doświadczeniu w ruchu obiekty prezentują się nam jako zunifikowane serie przedstawień. Innymi słowy: cielesne samo-doświadczenie w formie kinestezy jest konstytutywnym warunkiem zwykłej percepcji.

Za tą analizą stoi pomysł, że w celu percepcji obiektu z pewnej perspektywy – w celu uchwycenia jego obecności lub profilu z tej perspektywy jako obecności obiektywnej rzeczy w przestrzeni – trzeba być świadomym, milcząco i przed-refleksyjnie, innych koegzystujących, ale ukrytych profili tego obiektu. Te ukryte profile stoją w pewnej relacji do tego, który jest obecny: mogą stać się obecne, jeżeli wykonamy pewne ruchy. Innymi słowy, są one w korelacji z systemem naszych kinetycznie możliwych ruchów cielesnych i pozycji. Jeżeli przesuniemy się w jedną stronę, to dany aspekt obiektu stanie się dla nas widoczny, jeżeli w inną, urzujemy jeszcze inny. Używając terminologii Husserlowskiej: percepcja jest „kinestetycznie motywowana”.

W rezultacie: przedrefleksyjne doświadczenie cielesne, „nieme” doświadczenie własnego ciała jest tym, co konstytuuje percepcję. W jaki więc sposób w takim wypadku możemy wierzyć w sensowność pomysłu, że [może istnieć] kompletnie nieświadoma istota, istota bez jakiegokolwiek doświadczenia własnego ciała, której (definiowane funkcjonalnie) zdolności percepcyjne mają być dokładnie takie same, jak u jej świadomego odpowiednika? Aby przedstawiony scenariusz posiadał sens, musielibyśmy się przekonać, że istota posiadająca normalne ludzkie zdolności poznawcze może być pozbawiona wszelkiego doświadczenia kinestetycznego własnego ciała oraz wszelkiego przedrefleksyjnego doświadczenia siebie samej jako ucieleśnionego agenta. Jednakże, jeżeli analiza fenomenologiczna jest poprawna, to doświadczenie cielesne jest tym, co konstytuuje percepcyjną funkcję indywidualizowania wyszczególnianych ciągłości stałych obiektów w przestrzeni poprzez różnorodność ich sensorycznego jawienia się. Tak więc każda istota, która jest zdolna do pełnienia takiej samej funkcji percepcyjnej, potrzebuje doświadczenia własnego ciała i dlatego właśnie nie może być zombie.

Pomimo że ów tok myślenia powinien podkopać wiarę w wyobraźność scenariusza z zombie, nie wykazuje on, że ten scenariusz jest nieprzekonujący w ścisłym sensie bycia logicznie sprzecznym. Jednakże moim celem nie jest odrzucenie wiary w logiczną możliwość zombie jako takiej, bezpośrednio. Nie trzeba demonstrować logicznej niemożliwości (istnienia) zombie poprzez wyprowadzanie formalnej sprzeczności z założenia, które kwestionuje filozoficzną wartość tegoż założenia (za: Chalmers 1996: 96). Wystarczy jedynie ujawnić problematyczne założenia, na których argument ten polega: że dokładnie takie samo zachowanie może mieć miejsce w przypadku obecności czucia i przy jego braku, oraz że czucie jest ściśle wewnętrznym i fenomenalnym wydarzeniem, podczas gdy zachowanie jest w całości kwestią zewnętrznej struktury i funkcji. Biorąc pod uwagę te problematyczne założenia, filozofowie nie powinni pozwalać sobie na proste twierdzenie, że scenariusz z zombie wydaje się im przekonujący. Muszą oni opisać ten scenariusz w wystarczających detalach, aby był inteligibilny, zważywszy na jawną nierozłączność świadomego fizycznie żyjącego ciała jednostki (*Körper*) od jej ciała przeżywanego (*Leib*).

Powyższe rozważania wskazują na to, że argument z zombie nie posiada żadnej wagi przeciwko ucieleśnionemu podejściu, które to rozpatruje pewne struktury zachowania jako konstytutywne dla pewnych rodzajów świadomości. Uogólniając, owe rozważania wskazują na to, że zamiast zaczynać od pojęć umysłu i ciała w ich standardowych sformułowaniach luki eksplanacyjnej czy twardego problemu świadomości, powinniśmy zacząć od przeżywanego ciała. Z tych powodów w *Mind in Life* przeformułuję problem luki eksplanacyjnej poprzez obranie życia i ciała jako punktu wyjścia.

Problem Ciało–Ciało

Fenomenologowie rozróżniają dwa sposoby, na jakie ciało może ujawniać się w naszym doświadczeniu: jako materialna rzecz (*Körper*) oraz jako żyjący podmiot doświadczenia albo żyjące ciało (*Leib*)³⁴. Poza tą podstawową dystynkcją, możemy także rozróżnić pomiędzy strukturalną morfologią ciała fizycznego oraz jego żyjącej i przeżywanej dynamiką. Morfologia obejmuje cielesne struktury kończyn, organów, systemów regulacyjnych, struktur mózgowych i tak dalej, podczas gdy na dynamikę składa się przeżywany przepływ życia, to znaczy przepływ intencjonalnego ruchu i przeżywanych doznań (interoceptywnych, eksteroceptywnych i proprioceptywnych). Wydaje się, że nie ma żadnej luki eksplanacyjnej pomiędzy widzeniem ciała jako materialnego obiektu i widzeniem go w jego strukturalnej morfologii jako żyjącego ciała. Jednak wydaje się istnieć luka lub brak ciągłości pomiędzy widzeniem ciała jako ciała żyjącego i widzeniem go jako ciała przeżywanego, jako umiejscowienia aktywnego odczuwania i intencjonal-

³⁴ Zauważmy, że to rozróżnienie nie jest ekwiwalentem rozróżnienia pomiędzy perspektywą trzecioosobową i pierwszoosobową, ponieważ inni ukazują się nam jako żyjące ciała z trzecioosobowej i drugoosobowej perspektywy; patrz: Rozdział Trzynasty.

ności – w skrócie jako odczuwającego. Problem ciało–ciało rozumiany jest w relacji pomiędzy ciałem jako żyjącą istotą a ciałem jako przeżywanym albo cielesnym podmiotem doświadczenia.

Dwie kwestie są tutaj ważne. Po pierwsze, luka eksplanacyjna nie istnieje już pomiędzy dwiema radykalnie odmiennymi ontologiami (mentalną i fizyczną), ale pomiędzy dwoma rodzajami w obrębie jednej typologii ucieleśnienia. Po drugie, luka ta nie jest już absolutna, ponieważ w celu sformułowania jej potrzebujemy ogólnego odwołania się do życia czy żyjącej istoty.

Owe różnice między problemem ciało–ciało a Kartezjańskim *twardym* problemem nie są trywialne z punktu widzenia filozofii. W ramach *twardego* problemu luka eksplanacyjna jest absolutna, ponieważ nie ma wspólnego czynnika pomiędzy mentalnym i fizycznym (i nie można tym samym takowego zdefiniować). Z tego powodu główne opcje to albo zaakceptowanie luki jako brutalnego ontologicznego faktu (dualizm), zapchanie luki poprzez redukcję (materializm lub idealizm), albo też przerzucenie nad nią mostu dzięki wprowadzeniu trzeciego i spekulatywnego „extra składnika” (dla którego nie ma żadnego naukowego dowodu albo motywacji). Opcje te mają małe znaczenie w kontekście problemu ciało–ciało. Przeżywane ciało jest ciałem żyjącym; stanowi ono dynamiczny stan ciała żyjącego. Możemy powiedzieć, że nasze przeżywane ciało jest spełnieniem naszego żyjącego ciała, czymś, co nasze ciało odgrywa [*enacts*] w życiu. Zadaniem filozoficznym jest pokazanie, jak można ująć przeżywane ciało, integrując biologię z fenomenologią i tym samym wykraczając „poza lukę”. Natomiast zadaniem nauki jest zrozumienie, w jaki sposób procesy organizacyjne i dynamiczne żyjącego ciała mogą stać się konstytutywne dla subiektywnego punktu widzenia, dla istnienia czegoś takiego jak bycie ciałem.

Pomimo że luka eksplanacyjna nie znika w momencie, w którym przyjmujemy perspektywę bazującą na życiu i żyjącej istocie, zmienia się jej charakter. Wiodącą kwestią nie jest już ta przekombinowana, która dotyczy pytania o to, czy subiektywistyczne pojęcie świadomości może zostać wyprowadzone z obiektywistycznej koncepcji ciała. Wiodącą kwestią jest raczej zrozumienie, w jaki sposób w żyjącej istocie wyłania się subiektywność, gdzie owa żyjąca istota rozumiana jest jako już posiadająca życie wewnętrzne, wymykające się obiektywistycznemu obrazowi natury, oraz to, że owa żyjąca subiektywność jest rozumiana jako już dysponująca swoją zewnętrżnością, wymykającą się internalistycznej wizji świadomości.

Przegląd

Mind in Life stawia powyższe wiodące kwestie w trzech krokach.

W części pierwszej dokonuję rewizji i ponownego przedstawienia „podejścia enaktywistycznego” w kognitywistyce, pierwotnie zaproponowanego przez Varełę, Thompsona i Rosch (1991), oraz łączę to podejście z pewnymi kluczowymi ideami filozofii fenomenologicznej. W szczególności proponuję odniesienie intencjonalności do zachowań autonomicznych, samoorganizujących się systemów (Thompson 2007: 27, 159), oraz potraktowanie pojęcia emergentnych dynamicznych schematów w autonomicznych systemach jako wiążącego z ideą Merleau-Ponty'ego głoszącą, że pewnie formy albo struktury zachowania są konstytutywne dla życia i umysłu (Rozdział Czwarty).

Część Druga oferuje wyjaśnienie tego, jak to jest być żyjącą istotą albo żyjącym systemem; to wyjaśnienie bazuje na połączeniu teorii autopojezy (Maturana i Varela 1980, 1987) z fenomenologicznym opisem życia opracowanym przez Hansa Jonasa (1966). Jedną z głównych propozycji Części Drugiej jest twierdzenie, że teoria autopojezy dostarcza naturalistycznego wyjaśnienia „minimalnej” indywidualności i „minimalnego” poznania. Równocześnie pokazuję, w jaki sposób teoria autopojezy radzi sobie z Kantowską obawą przed pojmowaniem organizmu jako samoorganizującej się istoty, poprzez dostarczenie naturalistycznego spojrzenia na organizm jako na „naturalny cel” (w sposób, który wydawał się Kantowi niemożliwy). W końcu, poprzez połączenie teorii autopojezy oraz rozwojowej teorii systemów, krytykuję genocentryzm i adaptacjonizm w teorii ewolucji, a w to miejsce oferuję enaktywistyczne ujęcie ewolucji i rozwoju.

Część Trzecia książki skupia się na świadomości. W tym miejscu będę się starał zastosować bogactwo fenomenologii w toku zajmowania się problemami z zakresu nauk kognitywnych i nauk związanych z mózgiem oraz filozofii umysłu, w szczególności świadomości ciała oraz samoświadomości (Rozdział Dziewiąty), percepcji i wyobraźni mentalnej (Rozdział Dziesiąty), świadomości czasu i czasowości (Rozdział Jedenasty), afektu i emocji (Rozdział Dwunasty), empatii, poznania społecznego i intersubiektywności (Rozdział Trzynasty). W tych rozdziałach poświęcam specjalną uwagę temu, co fenomenologowie nazywają przed-refleksyjną samoświadomością [*self-awareness*] (albo przed-refleksyjną samo-przytomnością [*self-consciousness*]), to jest ukrytym i nieprzechodnim (nie skierowanym na obiekty) sposobom doświadczania samego siebie w Ramach naszego skierowanego ku światu poznania i działania.

Relacja pomiędzy indywidualnością jako sposobem bycia czy struktury egzystencji oraz fenomenalną indywidualnością jako strukturą doświadczenia stanowi sedno problemu ciało-ciało. Jest to relacja zachodząca ściśle pomiędzy ciałem żyjącym (albo żyjącą istotą) a ciałem przeżywanym (przed-refleksyjną samoświadomością jako przed-refleksyjną świadomością ciała). Powtórzę: nie proponuję zamknięcia tej luki w *Mind in*

Life ani przerwania nad nią mostu w jakiś spekulatywny, metafizyczny sposób. Moim naczelnym celem jest raczej wskazanie nowych dróg dla nauki i filozofii, osadzające problem omawianej luki w fundamentalnym uznaniu głębokiej ciągłości życia i umysłu.

Podejście enaktywistyczne

Termin: *podejście enaktywistyczne* i związane z nim pojęcie *enakcji* zostały przedstawione przez Varełę, Thompsona i Rosch (1991) w celu zebrania w jednym pojęciu szeregu powiązanych koncepcji. Pierwsza z nich jest taka, że istoty żyjące są autonomicznymi agentami, którzy aktywnie generują i podtrzymują samych siebie, a tym samym *enaktywują* czy też „wywołują” własne sfery poznawcze. Druga koncepcja zakłada, że system nerwowy jest systemem autonomicznym i dynamicznym, który czynnie generuje i utrzymuje swoje własne, spójne i pełne znaczenia schematy aktywności, zgodnie z własnym działaniem jako cyrkularnej i odnawiającej się sieci wchodzących w interakcje neuronów. System nerwowy nie tylko przetwarza informacje w sensie komputacyjnym, ale także tworzy znaczenia. Trzecia koncepcja to ta, wedle której poznanie jest ćwiczeniem wiedzy typu *know-how* w określonej i ucieleśnionej aktywności. Struktury i procesy poznawcze wyłaniają się z powtarzalnych sensomotorycznych schematów percepcji i działania. Sensomotoryczne sprzężenie pomiędzy organizmem a środowiskiem moduluje – ale nie determinuje – formowanie endogennych, dynamicznych schematów neuronalnej aktywności, które z kolei uaktualniają sprzężenie sensomotoryczne. Według czwartej koncepcji świat poznawczej istoty nie jest jakimś uprzednio określonym, zewnętrznym królestwem, reprezentowanym wewnątrz mózgu istoty, ale relacyjnym obszarem enaktywowanym bądź wywoływanym przez działania tej autonomicznej istoty, jak i przez rodzaje sprzężenia ze środowiskiem. Piąta koncepcja mówi, że doświadczenie nie jest kwestią epifenomenalną, ale jest centralne dla wszelkiego rozumienia umysłu i powinno być badane w staranny fenomenologiczny sposób. Dlatego też z perspektywy enaktywizmu nauki poznawcze i związane z mózgiem oraz fenomenologiczne rozważania na temat ludzkiego doświadczenia powinny być przeprowadzane w sposób dopełniający i umożliwiający wymianę informacji.

Istnieje także głębsza zbieżność pomiędzy podejściem enaktywistycznym a fenomenologią. Obie perspektywy podzielają pogląd na umysł, jako mający „konstytuować” swoje obiekty. Konstytuowanie nie oznacza fabrykowania czy kreacji; umysł nie fabrykuje świata. „Konstytuować” oznacza – w technicznie fenomenologicznym sensie – uświadamiać, prezentować czy też ujawniać. Umysł prezentuje rzeczy świadomości; odsłania i przedstawia świat. Ujmując to w sposób klasycznie fenomenologiczny: według tej koncepcji obiekty są ujawniane bądź też stają się dostępne doświadczeniu dzięki intencjonalnej aktywności świadomości. Rzeczy ukazują się takie, jakimi są, mają cechy, które posiadają, dlatego że są ujawniane i stają się dostępne świadomości dzięki intencjonalnej aktywności naszych umysłów. Taka konstytucja nie jest dla nas oczywista w życiu codziennym, ale wymaga systematycznej analizy, aby mogła być ujawniona. Rozważmy

nasze doświadczenie czasu (Rozdział Jedenasty). Nasze poczucie chwili obecnej symultanicznie otwiera się na bezpośrednią przyszłość i oddala się w bezpośrednią przeszłość, w zależności od formalnej struktury naszej świadomości czasu. Chwila obecna manifestuje się jako strefa lub okres aktualności, nie jako natychmiastowy błysk, właśnie dzięki sposobowi, w jaki nasza świadomość jest strukturyzowana. Również terażniejszość (Rozdział Jedenasty) manifestuje się w ten sposób; jest to skutek nieliniarnej dynamiki aktywności mózgu. Wzajemne przeplatanie tych dwóch typów analizy, fenomenologicznej i neurobiologicznej, w celu utworzenia mostu nad luką pomiędzy subiektywnym doświadczeniem a biologią, definiuje cele „neurofenomenologii” (Varela 1995), pochodnej podejścia enaktywistycznego zaprezentowanego w Rozdziale Dziesiątym i Jedenastym.

Podejście enaktywistyczne i fenomenologia spotykają się też na wspólnym gruncie życia i żyjącej istoty. Z perspektywy enaktywistycznej autonomia jest fundamentalną właściwością życia biologicznego, istnieje także głęboka ciągłość życia i umysłu. Dla fenomenologii intencjonalność jest fundamentalną właściwością przeżywanego ciała. Podejście enaktywistyczne i fenomenologia tym samym upodabniają się do siebie, formułując propozycję, zgodnie z którą subiektywność i świadomość należy wyjaśniać w związku z autonomią i intencjonalnością życia w pełnym sensie słowa „życie”, obejmującego organizm (Rozdziały Piąty i Szósty), nasze subiektywnie odczuwane ciało (Rozdziały od Dziesiątego do Dwunastego) oraz świat tego życia (Rozdział Trzynasty).

Konkluzja

Jedną z głównych idei *Mind in Life* jest myśl, że ucieleśnienie ludzkiego umysłu zawiera się w całości naszego organizmu oraz w świecie. Nasze życie mentalne obejmuje trzy niezmiennie i przeplatające się ze sobą sposoby cielesnej aktywności: samoregulację, sprzężenie sensomotoryczne i intersubiektywną interakcję (Thompson i Varela 2001). Samoregulacja jest kluczowa dla bycia żywym i odczuwającym. Objawia się w emocjach, czuciu oraz w stanach takich jak bycie na jawie oraz bycie we śnie, bycie uważnym albo zmęczonym, głodnym albo sytym. Sensomotoryczne sprzężenie ze światem wyraża się w percepcji, emocjach i działaniu. Intersubiektywną interakcję realizuje poznanie i afektywnie wypełnione doświadczenie siebie i innych. Ludzki mózg stanowi element kluczowy dla tych trzech wspomnianych sposobów aktywności, ale jest również przez nie zwrotnie kształtowany i strukturyzowany na wielorakich poziomach w toku życia. Jeżeli każdy indywidualny umysł wyłania się z tych rozszerzonych sposobów życia, jeżeli jest odpowiednio ucieleśniony i zakorzeniony w środowisku jako „dynamiczne indywiduum” – jako węzeł lub płątana powtarzalnych i nakierowanych na wewnątrz procesów skoncentrowanych na organizmie (Hurley 1998) – to wówczas „zaskakująca hipoteza” neuroredukcjonizmu – zakładająca, że jesteśmy *niczym więcej jak tylko wiązką neuronów* (Crick 1994: 2) lub też że *jesteśmy naszymi synapsami* (Le Doux 2002) –

zarówno stanowi błąd kategorialny, jak i jest biologicznie wątpliwa. Rzecz ma się wręcz przeciwnie: jesteśmy żyjącym cielesnym podmiotem doświadczenia oraz intersubiektywną, myślącą istotą.

W niniejszym streszczeniu zdecydowałem się uwydatnić niektóre główne motywy książki, zamiast streszczać zawarte w niej szczegółowe analizy i argumenty. Mam nadzieję, że sprowokowałem zaciekawienie moich czytelników, zachęcając ich do komentarzy i odpowiedzi.

Bibliografia:

Chalmers, D.J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.

Crick, F. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribners.

Hurley, S.L. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Husserl, E. 1997. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Przeł. R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Jonas, H. 1966. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Le Doux, J. 2002. *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, London: Penguin Books.

Maturana, H.R. i Varela, F.J. 1980. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 42, Dordrecht: D. Reidel.

Maturana, H.R. i Varela, F.J. 1987. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, MA: Shambala Press / New Science Library.

Merleau-Ponty, M. 1942/1963. *The Structure of Behavior*. Przeł. A. Fisher. Pittsburgh, PA: Dusquene University Press.

Thompson, E. i Varela, F.J. 2001. Radical embodiment: Neural dynamics and Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*. 5: 418–425.

Varela, F.J., Thompson, E. i Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.