

Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem

Francisco Varela¹

Przełożył: Robert Poczobut

Artykuł zawiera propozycję radykalnego programu badawczego, który jest odpowiedzią na kwestie podniesione przez D. Chalmersa. O jego radykalności świadczy sposób powiązania zasad metodologicznych z naukowym podejściem do świadomości. Terminu neurofenomenologia używam na oznaczenie poszukiwań zmierzających do połączenia współczesnej kognitywistyki z metodycznym ujęciem ludzkiego doświadczenia, nawiązującym do dziedzictwa kontynentalnej tradycji fenomenologicznej². Moim zdaniem, tak zwany trudny problem (dyskutowany w numerze specjalnym „Journal of Consciousness Studies”) może zostać efektywnie rozwiązany tylko dzięki wspólnemu wysiłkowi badaczy korzystających z nowych narzędzi pragmatycznych służących rozwojowi nauki o świadomości. Będę twierdził, że żadne cząstkowe dane empiryczne ani

¹ Tekst był pierwotnie publikowany w „Journal of Consciousness Studies” 3 (4): 330-349, lipiec 1996. Publikacja za zgodą „Journal of Consciousness Studies” (www.imprint-academic.com/jcs).

² Przedrostek *neuro* należy traktować jako *nom de guerre*. Wybrałem go dla podkreślenia kontrastu z obecnym użyciem terminu *neurofilozofia*, identyfikującego filozofię z anglo-amerykańską filozofią umysłu. Poza tym, przedrostek *neuro* wskazuje na obszar badań naukowych ważnych dla kognitywistyki. Mówienie zaś o neuro-psycho-ewolucyjnej fenomenologii byłoby zbyt kłopotliwe.

czysto teoretyczne zasady nie są pomocne w realizacji tego zadania. Należy podjąć systematyczne badania nad jedynym oczywistym i naturalnym, jak się wydaje, związkiem między umysłem i świadomością, którym jest struktura ludzkiego doświadczenia. Najpierw uzasadnię mój wybór dokonując krótkiego przeglądu obecnej debaty na temat świadomości widzianej przez pryzmat trudnego problemu (w sensie Chalmersa). Następnie przedstawię zarys podejścia (neuro)fenomenologicznego. W zakończeniu zaś sformułuję konkluzje oraz przedyskutuję główne trudności i konsekwencje tego programu badawczego.

Mapa stanowisk

Zagadka doświadczenia

Chalmers otwiera dyskusję *trudnego problemu* skupiając się na kwestii, która, jak się wydaje, ma centralne znaczenie, to znaczy na doświadczeniu towarzyszącym zdarzeniom kognitywnym lub umysłowym. „Czasami używam również takich terminów, jak *świadomość fenomenalna* czy *qualia*. Jednak wydaje mi się, że bardziej naturalne jest mówienie o *świadomym doświadczeniu* lub po prostu o *doświadczeniu*” (Chalmers 1995: 201). Po przedstawieniu kluczowych przypadków niektórych popularnych wyjaśnień funkcjonalistycznych, Chalmers charakteryzuje stojące nadal przed badaczami wyzwanie, jakby było ono koniecznym „składnikiem dodatkowym”. Instruktywny jest już sam wybór terminu, ponieważ wydaje się, że Chalmers od początku zakłada, że jedyna droga polega na odkryciu zasad teoretycznych, które wypełnią lukę między poznaniem i doświadczeniem. W dalszym ciągu pokażę w szczególności, iż możliwe jest inne rozwiązanie fundamentalne, które zmienia całą ramę pojęciową, na gruncie której sformułowano problem. W każdym razie „wniosek z tego wszystkiego jest taki, że nie można wyjaśnić świadomego doświadczenia tanim kosztem” (Chalmers 1995: 201). Zgadzam się z tym całkowicie, chociaż muszę dodać, że cena, jaką przyjdzie zapłacić, jest znacznie większa od tej,

na którą większość ludzi byłaby skłonna się zgodzić. Główna trudność polega na tym, że doświadczenie „nie jest elementem wyjaśniającym, ale tym, co samo podlega wyjaśnianiu. Nie jest to więc kandydat na redukcję eliminacyjną” (Chalmers 1995: 209). Wniosek Chalmersa głosi, że potrzebna jest jakaś wersja wyjaśnienia nieredukcyjnego. Ponownie zgadzam się z nim, chociaż jednym z moich zadań będzie pokazanie w szczegółach, w jaki sposób nasze stanowiska różnią się, jeśli chodzi o rozwinięcie tego twierdzenia.

Zacznijmy jeszcze raz od przyjrzenia się problemowi doświadczenia w kontekście obecnej eksplozji zainteresowania naukowym badaniem świadomości. Jak dobrze wiadomo, na przestrzeni kilku ostatnich lat liczba książek, artykułów i konferencji poświęconych świadomości rosła w sposób wykładniczy. Co spowodowało, że po latach milczenia, gdy nawet w kognitywistyce świadomość była tematem niepożądanym, obecnie mamy do czynienia z prawdziwą eksplozją zainteresowania świadomością?

Z pewnością po okresie dominacji behawioryzmu, zanim kognitywistyka poczuła grunt pod nogami, musiała nastąpić faza konserwatywna. Być może ważniejszy był jednak styl uprawiania dominującej w USA filozofii umysłu (mający wielu kontynuatorów w Europie), zasadniczo podejrzliwej wobec subiektywnego doświadczenia. W tym kontekście znaczący rozwój kognitywistyki osiągnięto niemal wyłącznie w ramach podejścia kognitywno-obliczeniowego lub koneksjonistycznego. W szczególności koneksjonizm umożliwił sformułowanie rewolucyjnej idei zakładającej istnienie przejść oraz mostów między różnymi poziomami wyjaśniania — idei, którą można lepiej zrozumieć jako filozofię emergencji: w jaki sposób lokalnie obowiązujące reguły mogą prowadzić do globalnych własności czy przedmiotów podlegających zwrotnej przyczynowości. Pozwoliło to nadać nowy sens tradycyjnemu związkowi umysł/ciało, a także doprowadziło do znaczącego postępu, jeśli chodzi o wyjaśnienie specyficznych zjawisk kognitywnych (najważniejsze przykłady to: widzenie, ruch i pamięć asocjacyjna). Ten postęp stworzył szersze tło dla *trudnego problemu*, ponieważ zdawał się sugerować,

że świadomość pozbawiona jest jakiegokolwiek przyczynowej efektywności. Dobrą tego ilustracją jest pionierska książka Roya Jackendorffa, w której „umysł fenomenologiczny” (tj. świadomość *qua* doświadczenie) został potraktowany jako projekcja „umysłu obliczeniowego” (tj. mechanizmów kognitywnych), w którym zachodzą wszelkie związki przyczynowe. Jedyna możliwa konkluzja, jaką Jackendorff mógł z tego wyprowadzić, głosi, że świadomość „do niczego się nie nadaje” (Jackendorff 1987: 26).

Równolegle rozwijano nowe techniki wykorzystywane do wielkoskalowej analizy aktywności mózgu i w neuropsychologii, które po raz pierwszy pozwoliły w sposób bezpośredni postawić pytania eksperymentalne dotyczące działania złożonych korelatów kognitywnych, takich jak wyobrażenia umysłowe czy emocje (por. np.: Posner 1992; Mazoyer, Roland i Fox 1995). Eksperymenty z wykorzystaniem nieinwazyjnych metod pomiaru są szczególnie interesujące, ponieważ doprowadziły badaczy do konfrontacji z takimi pytaniami jak: Czy raporty podmiotu są wiarygodne? Co wyrażają raporty werbalne? Są to podstawowe pytania dotyczące poziomu doświadczenia, które już implikują znaczącą rewizję dotychczasowego podejścia do ludzkiego doświadczenia w badaniach empirycznych.

Kiedyś zostanie w szczególności opracowana intelektualna historia tych osobliwych przemian oraz zwrotu związanego problemem świadomości. Towarzyszy mu aura *déjà-vu*, przypominająca nam o wielu nagłych zwrotach w naukowych dyskusjach na temat świadomego doświadczenia: od jego odrzucenia aż po totalną fascynację. Jest mało prawdopodobne, aby mogło być inaczej, ponieważ każda nauka, badająca poznanie i umysł, wcześniej czy później zajmie się podstawowym założeniem, zgodnie z którym nie mamy żadnej idei, czym mógłby być umysł lub poznanie, z wyjątkiem naszego własnego doświadczenia. Jak trafnie zauważył John Searle – mający swój udział w obecnej eksplozji zainteresowania świadomością – w wypadku badań faworyzujących ściśle materialistyczne teorie umysłu:

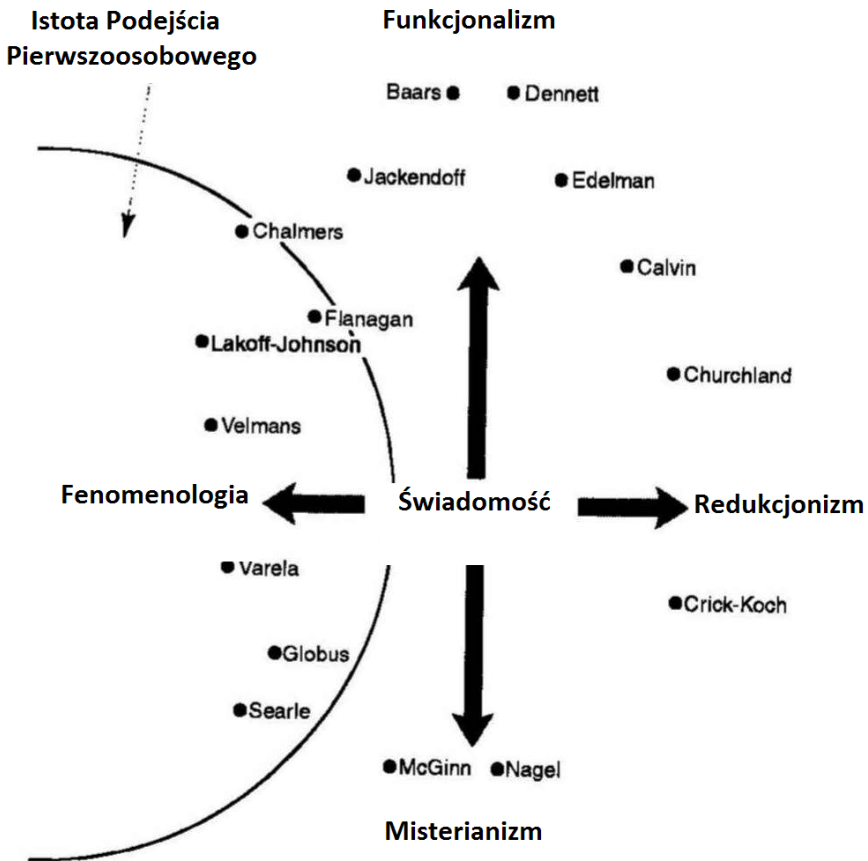
[filozof] spotyka trudności. Zawsze wydaje się bowiem, że coś nie zostało uwzględnione. (...) u podłoża technicznych zarzutów leży zawsze znacznie głębszy zarzut, który można sformułować w bardzo prosty sposób: Teoria materialistyczna nie uwzględnia umysłu; nie bierze ona bowiem pod uwagę jakiejś istotnej własności umysłu, takiej jak świadomość, qualia czy treść semantyczna. (...) Gdybyśmy potraktowali filozofię umysłu (...) jak jednostkowego człowieka, moglibyśmy powiedzieć, że osoba ta jest kompulsywnym neurotykiem, a jej nerwica przyjmuje postać ustawicznego powtarzania tego samego wzorca zachowań. (Searle 1992: 30-31; 1999: 53)

Zgadzam się z tą diagnozą o tyle, o ile nie zgadzam się z zalecaną przez Searle'a kuracją (więcej na ten temat w dalszym ciągu). Jasne jest, że potrzebujemy radykalnych środków, aby zrównoważyć to kompulsywne zachowanie. To właśnie zamierzam uczynić za pomocą propozycji, która wielu badaczom wyda się radykalna. Jednak żadne ujęcie, które nie jest wystarczająco radykalne, nie przezwycięży błędnego koła i nie uniknie prób konstrukcji jeszcze jednego abstrakcyjnego modelu teoretycznego.

Czterokierunkowy szkic

W celu zrozumienia motywacji mego stanowiska przyjrzyjmy się teraz szkicowi przedstawionemu na rysunku 1, który zawiera cztery osie wyznaczające najważniejsze orientacje, jakie występują w obecnych dyskusjach na temat świadomości. Nie został on pomyślany jako wszechobejmująca mapa różnych poglądów, ale jako pretekst do usytuowania własnego ujęcia w kontekście współczesnych stanowisk zajmowanych przez autorów, którzy opublikowali obszerne argumentacje (na ogół w postaci książki) na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat³.

³ Zauważmy, że jest to mapa ujęć naturalistycznych, to znaczy stanowisk, które – każde na swój sposób – pozostają roboczo związane z badaniami prowadzonymi obecnie w ramach kognitywistyki. Nie obejmuje ona co najmniej dwóch popularnych nurtów



Rysunek 1

Po prawej stronie umieściłem bardzo wyrazisty program badawczy, słusznie nazwany *neuroredukcyjizmem* lub *eliminatywizmem*, którego najwybitniejszym przedstawicielem jest P. Churchland (1992). Obejmuje on również stanowisko F. Cricka i Ch. Kocha oraz pozostaje w bliskim

występujących w dyskusjach. Z jednej strony chodzi tu o poglądy związane z tradycyjnym stanowiskiem dualistycznym (*a la* J. C. Eccles), z drugiej zaś o poszukiwania nowych podstaw w ramach mechaniki kwantowej. Oba ujęcia traktuję jako skrajne i zarazem zbędne. Koncentruję się natomiast na tych ujęciach, które w sposób wyraźny opierają się na współczesnej neuronauce i kognitywistyce.

związku z filozofią spontanicznie rozwijaną przez wielu moich kolegów zajmujących się neuronauką. Jak dobrze wiadomo, ujęcie to polega na rozwiązaniu trudnego problemu przez eliminację bieguna świadomego doświadczenia na korzyść pewnej postaci ujęcia neurobiologicznego, opisującego mechanizm jego powstawania (Churchland i Sejnowski 1992). Crick wyraża to z charakterystyczną dla siebie bezpośredniością w następujący sposób: „Nie jesteś niczym więcej niż pakietem neuronów” (Crick 1994: 2).

W środku na górze zebrałem stanowiska, które można określić mianem *funkcjonalistycznych*. Chalmers traktuje je jako zbiór idei obecnie najbardziej wpływowych (Crick 1994: 204-209). Na przestrzeni ostatnich 20 lat funkcjonalizm był poglądem zdecydowanie preferowanym przez kognitywistów wiedzionych strategią, która polega na zastąpieniu związku między poznaniem i świadomością (uznawanego za najbardziej bezpośredni w tradycji zachodniej), związkiem poznania z odpowiadającymi mu stanami funkcjonalnymi lub intencjonalnymi. W najlepszym wypadku problem świadomości zostaje tu zasymilowany jako problem *qualiów* dla poszczególnych własności stanów umysłowych. W ten sposób pojęcie doświadczenia zostaje ściśle związane z pojęciem zachowania poznawczego, nastawienia propozycyjnego czy roli funkcjonalnej.

Poglądy te obejmują wiele szeroko rozwiniętych propozycji, jak „mechanizm projekcyjny” R. Jackendoffa (1987), „globalna przestrzeń robocza” B. Baarsa (1992), „wielokrotne szkice” D. Dennetta (1991), „neuronalne maszyny” W. Calvina (1990) czy „neuronalny darwinizm” G. Edelmana (1989). Podstawowa strategia tych propozycji jest całkiem prosta. Po pierwsze: wychodzą one od modularnych składników zdolności poznawczych (tj. od „łatwych” problemów). Po drugie: umieszczają je razem w skonstruowanej ramie teoretycznej w taki sposób, aby ich jedność umożliwiała wyjaśnienie doświadczenia. Istnieją różne strategie łączenia tej emergentnej jedności z samym doświadczeniem. Jednak najczęściej takie połączenie pozostaje rozmyte, ponieważ całe to przedsięwzięcie opiera się

niemal wyłącznie na podejściu trzecioosobowym lub eksternalistycznym, zmierzającym do uzyskania danych i uprawomocnienia teorii. Wydaje się, że jest to obecnie najbardziej popularne stanowisko w literaturze przedmiotu, reprezentatywne dla ważnej grupy badaczy w obrębie kognitywistyki. Jego popularność opiera się na przyjęciu realności doświadczania oraz życia umysłowego, przy jednoczesnym zachowaniu metod oraz idei pochodzących ze znanego obszaru nauk empirycznych.

W środku na dole mamy zwierciadlany obraz funkcjonalizmu. Wydaje się, że misterianie, tacy jak Th. Nagel (1984) czy C. McGinn (1991), za pomocą apriorycznej argumentacji dochodzą do wniosku, iż trudny problem jest nierozwiązywalny. Ich argumenty odwołują się do istotnych ograniczeń dotyczących środków, za pomocą których uzyskujemy wiedzę o umyśle.

Wreszcie po lewej stronie umieściłem sektor, który interesuje mnie najbardziej. Z grubsza można tu zaliczyć grupę stanowisk, które *explicite* przypisują centralną rolę ujęciom pierwszoosobowym i nieredukowalnej naturze doświadczenia, lecz nie idą na ustępstwa wobec dualizmu ani nie ulegają pesymizmowi misterian. Są to ujęcia zbieżne z przeprowadzoną przez Chalmersa identyfikacją trudnego problemu. Ponieważ w moim szkicu występują różne orientacje, dlatego zebrana tu grupa stanowisk jest stosunkowo różnorodna i obejmuje tak dziwne towarzystwo, jak G. Lakoffa i M. Johnsona (1987) ujęcie kognitywistyki, J. Searle'a (1994) idee na temat ontologicznej nieredukowalności, G. Globusa (1995) „postmodernistyczny” mózg oraz – na samej górze – O. Flannagana (1992) „obustronną równowagę” i propozycję Chalmersa (1996) w pełni rozwiniętą w jego książce.

Szczególnie interesujące w tej grupie, do której zaliczam również siebie, jest to, że chociaż podzielamy stanowisko na temat źródłowego doświadczenia, traktowanego przez nas jako fakt podstawowy, który powinien zostać w przyszłości objęty badaniem, to jednak różnimy się, jeśli chodzi o sposób wyjaśniania tego doświadczenia. Podejście fenomenologiczne opiera się na takim badaniu doświadczenia, które jest

centralne dla mojej propozycji. Mam nadzieję, że rozjaśnia to w sposób wystarczający kontekst, w jakim moje idee występują na tle innych stanowisk. Możemy wreszcie przejść do sedna problemu, czyli do natury zależności między pierwszoosobowym i eksternalnym ujęciem ludzkiego doświadczenia, co pozwoli opisać stanowisko fenomenologiczne w owocnym dialogu z kognitywistyką.

Podejście fenomenologiczne

Nieredukowalność: podstawowe założenie

Podejście fenomenologiczne wychodzi od nieredukowalnej natury świadomego doświadczenia. My również zaczynamy od żywego doświadczenia. Większość współczesnych autorów nie jest skłonna zajmować się odróżnianiem życia umysłowego, traktowanego w pewien ogólny sposób, od doświadczenia. Niektórzy zaś nie ukrywają swojej podejrzliwości, jeśli chodzi o sam status świadomego doświadczenia.

Z perspektywy fenomenologii status świadomego doświadczania jest zupełnie inny niż status treści umysłowej na gruncie angloamerykańskiej filozofii umysłu. Napięcie istniejące pomiędzy tymi orientacjami w sposób raczej dramatyczny daje o sobie znać w książce Dennetta, gdzie bez większego wysiłku (15 wierszy w książce liczącej 550 stron) autor dochodzi do wniosku, iż fenomenologia poniosła porażkę. Dennett zauważa:

Podobnie jak inne próby zmierzające do zneutralizowania interpretacji i ujawnienia podstawowych faktów dotyczących świadomości za pomocą surowej obserwacji – jak impresjonizm w sztuce czy psychologiczny introspekcjonizm Wundta, Titchenera i innych – fenomenologia poniosła porażkę w swoich poszukiwaniach jednolitej metody, której przyjęcie gwarantowałoby powszechną zgodę. (Dennett 1991: 44)

Powyższy fragment jest wielce wymowny. Dennett miesza jabłka z pomarańczami wkładając impresjonizm i introspekcjonizm do jednego worka. Myli introspekcjonizm z fenomenologią, co jest poważnym błędem (*vide infra*). Ostatecznie zaś wyprowadza swój wniosek odwołując się do braku idyllicznej zgody powszechnej, która uprawomocniałaby całe przedsięwzięcie. Z pewnością nie wymagalibyśmy, aby „każdy zgodził się”, powiedzmy, z darwinizmem, żeby można go było uznać za owocny program badawczy. Z pewnością zaś niektórzy zgodzą się, że możliwe jest rygorystyczne badanie ludzkiego doświadczenia. W książce pod wieloma innymi względami tak *mądrej* i wnikliwej, ten przejaw ignorancji w stosunku do fenomenologii jest wiele mówiącym przejawem wypaczeń obecnych w tej dziedzinie.

Główne twierdzenie, które przede wszystkim należy uwzględnić, zostało jasno sformułowane przez Searle'a:

(...) mizerne efekty większości prac badawczych w dziedzinie filozofii umysłu (...) w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat (...) miały przede wszystkim swoje źródło w uporczywej niezdolności do rozpoznania i zaakceptowania faktu, że ontologia tego, co mentalne, jest w sposób nieredukowalny ontologią z punktu widzenia pierwszej osoby. (...) Słowem, nie możemy wytworzyć sobie obrazu subiektywności jako składnika naszego obrazu świata, ponieważ owa subiektywność jest niejako samym obrazowaniem. (Searle 1991: 95, 98; 1999: 136, 139)

Jednak w Searle'a obronie nieredukowalności świadomości obecna jest niezdolność do sformułowania jakiegokolwiek rozwiązania problemu epistemologicznego, dotyczącego sposobu badania świadomości. Searle chce, abyśmy przyjęli, że „nieredukowalność świadomości jest zwykłą konsekwencją pragmatyki naszych praktyk definicyjnych” (Searle 1991: 122),

zaś jej nieredukowalność opiera się na „bezpośrednim argumentcie” (Searle 1991: 118). W rzeczywistości:

Sam fakt subiektywności, który próbujemy zaobserwować, uniemożliwia przeprowadzanie tego rodzaju obserwacji. Dlaczego? Ponieważ w wypadku świadomej subiektywności nie sposób rozróżnić obserwacji i tego, co obserwowane, percepcji i percypowanego przedmiotu. (...) Każdy introspekcyjny wgląd w mój stan świadomy jest owym stanem świadomym. (Searle 1991: 97; 1999: 138-139)

Nie ma jednak żadnych oczywistych metod, za pomocą których umysł mógłby badać sam siebie. Pozostajemy więc z jasną logiczną konkluzją, ale w pragmatycznej i metodologicznej próżni.

Z podobną próżnią ma do czynienia Jackendorff, gdy we właściwy sobie sposób również przyjmuje nieredukowalność świadomości, chociaż zachowuje milczenie, jeśli chodzi o metodę. Twierdzi, że wglądy dotyczące doświadczenia funkcjonują jako warunki ograniczające obliczeniową teorię umysłu. Jednak nie wyprowadza stąd żadnych metodologicznych zaleceń, z wyjątkiem „nadziei, że różnice zdań na temat fenomenologii można rozstrzygać w atmosferze wzajemnego zaufania”. (Jackendorff 1987: 275) Wzajemne zaufanie – z pewnością! Potrzebujemy jednak ścisłej metody. Na właśnie tym polega podstawowa trudność, a zarazem rewolucyjny potencjał tego zagadnienia.

W kierunku metody

Wychodząc poza zjawiskową subiektywność, musimy ustalić, jakie są konkretne możliwości systematycznego badania doświadczenia. Jest to sam rdzeń fenomenologicznych inspiracji. Powtórzę: fundacjonistyczny projekt fenomenologii polega na ponownym odkryciu prymatu ludzkiego doświadczenia oraz jego bezpośredniej, żywej jakości. Właśnie takie

podejście Edmund Husserl zainaugurował na zachodzie, ustalając tradycję, która z powodzeniem rozwijana jest po dzień dzisiejszy nie tylko w Europie, ale na całym świecie. W latach 1910-1912, gdy formułując ideę fenomenologii Husserl był u szczytu możliwości twórczych, równolegle w Stanach Zjednoczonych William James rozwijał zbliżone idee w ramach pragmatycznego podejścia do poznania. Uzupełnieniem charakterystycznej dla tego zwrotu „synchroniczności”, która objęła swym zasięgiem całą planetę, było pojawienie się w Japonii bardzo postępowego ruchu filozoficznego (tzw. szkoły z Kyoto), zainicjowanego przez Nishidę Kitaro, a następnie rozwijanego przez Nishitani Keiji i innych. Husserl i James wiedzieli o sobie oraz czytali swoje prace, zaś członkowie szkoły z Kyoto dobrze znali prace zachodnich fenomenologów oraz intensywnie pracowali w trakcie swoich wizyt w Niemczech. Uważam, że powinniśmy traktować ten okres jako *anni mirabili* fenomenologii, podobnie jak lata 1848-52, w których narodziła się współczesna biologia ewolucyjna.

Nie trzeba przypominać, że fenomenologia jest przede wszystkim stylem myślenia zainicjowanym na Zachodzie przez Husserla. Jednak nie wyczerpuje się ona w jego indywidualnym podejściu oraz stylu (Lyotard 1945). Nie chcę tu wchodzić w różnorodne i złożone ujęcia zachodniej fenomenologii (por. np. Spiegelberg 1962). Wkład takich osobistości, jak Eugen Fink, Edith Stein, Roman Ingarden czy Maurice Merleau-Ponty – aby wymienić tylko kilku – stanowi potwierdzenie ciągłego rozwoju fenomenologii. W czasach bardziej nam współczesnych badano różnego rodzaju związki fenomenologii z kognitywistyką (por. np. Dreyfus 1982; Varela i in. 1991; Klein i Wescott 1994; Petitot 1995; Petitot i in. 1996; Thompson i Varela 1996). Wymieniam ich *explicite*, gdyż zauważyłem, że większość ludzi, którzy nie znają ruchu fenomenologicznego, automatycznie zakłada, że fenomenologia to Husserlowska wersja scholastyki: przedsięwzięcie, które lepiej pozostawić filozofom kontynentalnym znającym język niemiecki.

W najlepszym wypadku kognytywiści mogli czytać antologię wydaną pod redakcją Dreyfusa (1982), w której Husserla przedstawiono jako proto-komputacjonistę, przyjmując zarazem, że to jest wszystko, co na temat fenomenologii można wiedzieć. Interpretację tę często przytaczano. Jednak krytycy jasno pokazali, że odczytanie Husserla oraz ruchu fenomenologicznego przez Dreyfusa było błędne. Nie jest to miejsce na rozwijanie tego wątku, chociaż warto zasygnalizować w tym miejscu sprzeciw, aby czytelnik posiadający naukowe przygotowanie nie sądził, że problem ten został wyjaśniony raz na zawsze⁴.

Mojego stanowiska nie można przypisać do żadnej konkretnej szkoły czy kierunku. Reprezentuje ono moją własną syntezę fenomenologii z nowoczesną kognitywistyką oraz innymi tradycjami skupiającymi się na ludzkim doświadczeniu. Fenomenologię można opisać jako specjalny rodzaj refleksji lub nastawienia związanego z naszą zdolnością bycia świadomym. Wszelka refleksja ujawnia różnorodność treści i aktów umysłowych oraz charakterystyczną dla nich orientację lub intencjonalne treści. W nastawieniu naturalnym (naiwnym) traktujemy jako dane wiele twierdzeń na temat natury doświadczającego podmiotu oraz jego intencjonalnych obiektów. Archimedesowy punkt fenomenologii polega na zawieszeniu takich potocznych twierdzeń oraz sprowokowaniu nowego rodzaju badań. Stąd właśnie słynne *dictum* Husserla: „z powrotem do rzeczy samych”⁵, które jest dla niego przeciwieństwem trzecioosobowej obiektywizacji oraz powrotem do takiego świata, jakiego doświadczamy w bezpośrednich przeżyciach. Główną inspiracją programu fenomenologii oraz osobistą nadzieją Husserla było stworzenie autentycznej nauki badającej doświadczenie, która stopniowo nie tylko dorówna naukom przyrodniczym, ale stanowić będzie dla nich niezbędną podstawę, ponieważ wiedza w sposób

⁴ Na temat Dreyfusa interpretacji Husserla zob. Langsdorf (1985), a także zarzuty R. McIntyre'a (1986). Współczesne ujęcie tej kontrowersji na przykładzie kontrastu między Fodorem i Husserlem zawiera praca J. M. Roya (1995).

⁵ „Zurück zu den Sachen selbst!”, *Logische Untersuchungen*, tom II, część I: 6 (Husserl 1901).

konieczny wyłania się z naszego doświadczenia. Z jednej strony doświadczenie pojawia się wraz ze spontanicznym przedrozumieniem, co może sugerować, że wszelka „teoria” na jego temat jest całkowicie zbyteczna. Jednak z drugiej strony, to przedrozumienie powinno zostać zbadane, ponieważ nie jest jasne, z jakim rodzajem wiedzy mamy w tym wypadku do czynienia. Doświadczenie wymaga swoistej metody badania pozbawiającej je statusu nawykowego przekonania. Merleau-Ponty formułuje to w następujący sposób:

Powrócić do rzeczy samych to powrócić do tego świata sprzed poznania, o którym poznanie stale mówi i w stosunku do którego każda naukowa schematyzacja jest abstrakcyjnym i pochodnym znakiem językowym, jak geografia w stosunku do wiejskiego pejzażu, który nauczył nas najpierw, czym jest las, łąka czy rzeka. (Merleau-Ponty 1945: IX; 2001: 7)

Moim zdaniem należy potraktować tę podstawową zasadę jako priorytetową dla podejścia fenomenologicznego, ponieważ często w sposób pośpieszny tłumaczy się ją w kategoriach empirycznego pytania o umysłowe korelaty. Musimy ponownie zająć się tym zagadnieniem, gdyż tylko dzięki uznaniu wagi powyższej dystynkcji można twierdzić, że fenomenologiczne mosty zachowują istotny związek z doświadczeniem oraz są lekarstwem na trudny problem.

Fenomenologia opiera swoje poszukiwania świeżego ujęcia doświadczenia na swoistej odmianie refleksji lub redukcji fenomenologicznej (*RF*)⁶. Muszę obecnie powiedzieć coś więcej na temat tego nastawienia lub postawy, dzięki której zmianie ulega nasz zwykły sposób odnoszenia się do świata naszego życia. Nie oznacza to, że musimy rozważyć jakiś inny

⁶ Czytelnik nie powinien łączyć tego użycia słowa „redukcja” z „redukcją teoretyczną”, o której mówi się w kontekście neuroredukcjonizmu, dobrze przedstawionego w pracach P. S. Churchlanda. Znaczenia obu terminów stanowią swoje dokładne przeciwieństwa, dlatego warto w tym wypadku dołączyć przydawkę.

świat. Chodzi o inny sposób ujęcia tego samego świata. Jak powiedziano wcześniej, to nastawienie polega na transformacji naiwnego lub niestematyzowanego doświadczenia w doświadczenie refleksyjne lub doświadczenie drugiego rzędu. Fenomenologia słusznie kładzie nacisk na zmianę nastawienia naturalnego na fenomenologiczne, ponieważ tylko wówczas świat i moje doświadczenie jawią się jako otwarte i podatne na badanie. Istnieje wiele różnych ujęć znaczenia oraz pragmatyki *RF*. Jednak moim celem tutaj nie jest ich szczegółowa rekapitulacja⁷.

Świadome nastawienie leżące u podstaw *RF* można rozłożyć na cztery wzajemnie powiązane momenty lub aspekty:

- **Nastawienie: redukcja.** Nastawienie redukcyjne jest koniecznym punktem wyjścia. Można je scharakteryzować również przez podobieństwo do wątpienia: nagłe i przejściowe zawieszenie przekonań na temat przedmiotu badań, wstrzymanie potocznego dyskursu o czymś, wzięcie w nawias uprzednio ustalonych kategorii konstytuujących wszechobecne doświadczenie życia codziennego. Nastawienie redukcyjne samo się napędza (postawa aktywna) oraz dąży do rozwiązania (rozproszenia wątpliwości), ponieważ jest źródłem doświadczenia. Pospolitym błędem jest przyjmowanie, że zawieszenie zwykłego sposobu myślenia oznacza wstrzymanie strumienia myśli, co nie jest możliwe. Chodzi raczej o zmianę kierunku myślenia: od zwykłej orientacji na treść z powrotem ku procesowi powstawania samych myśli. Na tym dokładnie polega ludzka zdolność do refleksji będąca żywołem redukcji. Zaangażowanie w redukcję polega na systematycznym treningu zdolności do refleksji, która otwiera nowe możliwości związane z naszym zwykłym strumieniem umysłowym. Na przykład jest bardzo prawdopodobne, że właśnie teraz czytelnik posiada wiele

⁷ Na temat obecnej dyskusji różnych odmian redukcji zob. R. Bernet (1994): 5-36. Pierwsze ujęcie redukcji przez samego Husserla można znaleźć w jego przełomowych wykładach z roku 1907 (Husserl, 1962).

wewnętrznych spostrzeżeń dotyczących tego, czym jest redukcja, jakie wiążą się z nią przypomnienia itd. Aby uruchomić nastawienie redukcyjne, można zacząć od zwrócenia uwagi na te automatyczne wzorce myślowe, nabrać do nich refleksyjnego dystansu oraz ukierunkować samą refleksję na ich źródło.

- **Bliskość: intuicja.** Na skutek zastosowania redukcji pole doświadczenia jawi się jednocześnie jako mniej obciążone oraz obecne w sposób bardziej intensywny, jak gdyby zwykły dystans oddzielający doświadczającego od świata został usunięty. William James rozumiał, że bezpośredniość doświadczania przejawia się w otoczeniu różnorodnych horyzontów, które możemy uczynić przedmiotem naszego zainteresowania. Uzyskanie takiej bliskości z fenomenem ma kluczowe znaczenie, ponieważ stanowi podstawę kryterium prawdy dla fenomenologicznej analizy (istota oczywistości). Jeżeli bliskość lub bezpośredniość jest początkiem tego procesu, to jego kontynuacją są wariacje imaginatywne polegające na badaniu w wirtualnej przestrzeni umysłu wielorakich możliwości przejawiania się fenomenowi. Te idealne wariacje są nam dobrze znane z matematyki. Jednak tutaj pozostają na usługach tego, co staje się przedmiotem naszej analizy: percepcja trójwymiarowej postaci, struktura teraźniejszości, przejawy wczucia itd. Właśnie dzięki owym wielorakim wariacjom powstaje nowe zrozumienie – doświadczenie typu „aha!” – które dodaje nową oczywistość będącą nośnikiem siły przekonania. Ta poruszająca bliskość z naszym doświadczeniem dobrze odpowiada temu, co tradycyjnie określano mianem „intuicji”. Intuicja i refleksja to dwie główne zdolności człowieka, które uaktywniają się i ulegają rozwinięciu w *RF*.
- **Opis: Niezmienniki.** Zatrzymanie redukcji na etapie wariacji imaginatywnej byłoby skazaniem tej metody na prywatne oceny. Kolejny składnik redukcji jest równie ważny jak poprzednie: intuicyjną oczywistość należy opisać lub przełożyć na jednostki

dające się komunikować, takie jak język lub inne symboliczne inskrypcje (pomyślmy o szkicach czy formułach). Jednak treści tych opisów również są konstytutywnym składnikiem *RF*. Kształtują one nasze doświadczanie w podobny sposób jak intuicja, która kształtuje owe treści. Innymi słowy nie chodzi tu o proces polegający na „kodowaniu” w publicznie dostępnym tworzywie, ale o „ucieleśnienie” nadające kształt temu, czego doświadczamy. Chętnie odnoszę się do tych publicznie dostępnych opisów jako niezmienników, ponieważ to właśnie dzięki „wariacjom” znajdujemy warunki, z uwagi na które obserwacja może być komunikowana. Nie różni się to specjalnie od tego, co na przestrzeni wieków robili matematycy; nowością jest zastosowanie ich do treści świadomości.

- **Trening: Stabilizacja.** Nieprzerwany trening i wytrwała nauka mają kluczowe znaczenie w każdej dyscyplinie. Od doraźnego ujęcia świadomości jest jeszcze daleka droga do metodycznego badania charakterystycznego dla *RF*. Jest to szczególnie ważne, ponieważ nastawienie redukcyjne jest notorycznie kruche. Jeżeli nie ćwiczy się umiejętności stabilizowania oraz pogłębiania zdolności uważnego brania w nawias oraz intuicji, jak również umiejętności jasnego opisu, to nie można mówić o żadnym systematycznym badaniu. Ten ostatni aspekt *RF* stanowi chyba największą trudność na drodze do ukonstytuowania programu badawczego, który implikuje metodyczne zaangażowanie ze strony społeczności badaczy (więcej na ten temat poniżej).

Redukcja fenomenologiczna

Aspekty metody

Charakterystyka procesu badawczego

nastawienie	—	wzięcie w nawias, zawieszenie przekonań
intuicja	—	bliskość, bezpośrednia oczywistość
niezmienniki	—	opisy, intersubiektywność
trening	—	stabilność, pragmatyka

Jak uniknąć niektórych standardowych pułapek?

We wcześniejszych ujęciach tych idei znalazłem wiele ważnych pułapek oraz błędnych wniosków, które wciąż powracają. Obecnie, aby zapobiec nieporozumieniom, ustosunkuję się do kilku spośród nich.

(1) Analiza fenomenologiczna nie jest zwykłą introspekcją

Jak wielu zauważyło, introspekcja zakłada, że mamy taki sam dostęp do naszego doświadczenia, jak do „wewnętrznego” pola wzrokowego, co sugeruje etymologia tego słowa (patrzenie do wewnątrz). Takie wewnętrzne badanie jest normalną zdolnością poznawczą polegającą na refleksyjnym rozdwojeniu, z którym regularnie mamy do czynienia. Zakłada ono istnienie pewnego „Ja” referencjalnego dokonującego samoobserwacji, a także sieci narracyjnej, która nadaje kształt temu, co identyfikujemy jako podmiot.

W okresie przed powstaniem fenomenologii (tj. gdy nie znano jeszcze redukcji) introspekcja wywołała falę zainteresowania w psychologii, począwszy od prac W. Wundta, rozwijanych następnie przez E. Titchenera w USA oraz szkołę würzburgską. Pomimo początkowego entuzjazmu program badawczy introspekcjonizmu nie utrzymał się. Jeden z wielu problemów polegał na tym, że sprawozdania napływające z różnych laboratoriów nie mogły uzyskać powszechnego uznania. Klasycznym przykładem było zagadnienie, czy wyobraźnia wzrokowa odgrywa jakąś rolę w rozwiązywaniu problemów, czy też nie. Metoda, którą stosowano, wychodziła od refleksji, lecz wyraźnie ukierunkowywała uwagę na to, czego poszukiwano, lub też na rodzaj przeprowadzanego rozróżnienia, w sposób znany w nowoczesnej psychologii eksperymentalnej. Raporty stały się z konieczności coraz bardziej obciążone założeniami teoretycznymi wspierającymi badania; w rzeczywistości zaś okazały się argumentami odwołującymi się do autorytetu. Historyczne ujęcie zagadnienia zaprezentowane przez Lyonsa (1986) napisano w formie nekrologu dla

introspekcji. Jest to jednak pochopny wniosek, o czym przypomina nam Howe (1991).

Zdaniem fenomenologów taki sposób aktywacji naszych zdolności do refleksji nadal podpada pod kategorię nastawienia naturalnego, ponieważ opiera się na wcześniejszych ujęciach i założeniach. Fenomenologia podziela z introspekcjonizmem zainteresowanie – kluczowym dla tego podejścia do zjawisk – rozdzieleniem zachodzącym w akcie refleksji. Jednak w dalszym ciągu oba ujęcia się rozchodzą. Umiejętność, która zostaje aktywowana w *RF*, nazywa się *wzięciem w nawias z uwagi na dobre racje*, gdyż poszukuje się w tym wypadku czegoś, co stanowi dokładne przeciwieństwo bezkrytycznej introspekcji. Polega to na eliminacji szybkich i pochopnych ujęć i przekonań, w szczególności zaś na identyfikacji i zawieszeniu tego, o czym sądzimy, że „powinniśmy to znaleźć” (opis „życzeniowy”). *RF* nie jest więc „ogłędaniem wnętrza”, ale takim zawieszeniem wniosków, które umożliwia odsłonięcie nowego aspektu zjawiska lub uzyskanie nowego wglądu. W konsekwencji *RF* nie utrzymuje w mocy podstawowej opozycji podmiot-przedmiot, lecz odsłania takie pole zjawisk, gdzie staje się coraz mniej oczywiste, jak odróżnić podmiot od przedmiotu (Husserl nazywał to „fundamentalną korelacją”).

Ważne jest ponowne przedyskutowanie kluczowych różnic między introspekcjonizmem (który nie doczekał się owocnej kontynuacji) i fenomenologią (która rozwija się nieprzerwanie). Na przykład Searle, gdy twierdzi, że doświadczenie pierwszoosobowe jest nieredukowalne, formułuje swoje wnioski bez żadnego odniesienia do tego intelektualnie i historycznie skomplikowanego zagadnienia. Szybko formułuje wniosek, że introspekcja jest po prostu jeszcze jednym stanem umysłowym i dlatego nie można twierdzić, że mamy dzięki niej uprzywilejowany dostęp do doświadczenia. Nieredukowalność doświadczenia „nie ma żadnych głębokich konsekwencji” (Searle 1991: 118). To zdymisjonowanie introspekcjonizmu i fenomenologii (przez pominięcie) nie prowadzi Searle’a zbyt daleko. Jednak warto zauważyć, że pomimo wyrzeczenia się introspekcji, to właśnie dzięki niej Searle napisał rozdział zatytułowany „Struktura świadomości:

wprowadzenie”, w którym omawia dwanaście podstawowych atrybutów świadomości. Można zapytać: na jakiej podstawie to czyni? Czy za pomocą nagle dowartościowanej introspekcji? W jaki sposób dokonuje oceny swoich obserwacji? Dlaczego nie podaje alternatywnej listy atrybutów?

(2) Intuicja to nie jakaś bujda na resorach

Wielu ludzi reaguje w sposób podejrzliwy, gdy mowa o intuicji. W tym kontekście pojęcie zdolności intuicyjnej nie odnosi do jakiegoś nieuchwytnego natchnienia. Wprost przeciwnie, jest to podstawowa ludzka zdolność, którą posługujemy się na co dzień. Intuicja była także przedmiotem szeroko zakrojonych dyskusji w badaniach nad twórczością. Pomyślmy o matematyce. Znaczenie dowodu wychodzi poza logiczny łańcuch symbolicznych rozumowań i ostatecznie polega na jego sile perswazyjnej i bezpośredniej oczywistości, którą nas uderza. Taka jest natura intuicyjnej oczywistości: zrodzonej nie z argumentacji, ale z całkowicie przekonującej przejrzystości. Traktujemy tę zdolność jako daną, ale nie robimy zbyt wiele, aby ją w sposób systematyczny rozwijać. Oczywiście nie istnieje żadna sprzeczność między intuicją a rozumowaniem: intuicja bez rozumowania jest ślepa, zaś pojęcia bez intuicji są puste.

(3) Dualizm: obiektywne/subiektywne to nie wszystko

Jedną z osobliwości nastawienia fenomenologicznego polega na tym, że nie usiłuje ono przeciwstawiać tego, co subiektywne, temu, co obiektywne. Usiłuje raczej wyjść poza ten podział w kierunku ich fundamentalnej korelacji. Dzięki *RF* natychmiast uzyskujemy oczywistość, że świadomość jest nierozzerwalnie związana z czymś, co wychodzi poza nią („transcendentalność” w języku Husserla). Świadomość nie jest jakimś prywatnym, wewnętrznym zdarzeniem, istniejącym ostatecznie w taki sam sposób, jak pozbawiony świadomości świat zewnętrzny.

Badanie fenomenologiczne nie jest moją „prywatną podróżą”, ponieważ podlega intersubiektywnej ocenie ze strony innych osób.

W powyższym sensie to, z czym mamy do czynienia w wypadku nastawienia fenomenologicznego, nie różni się radykalnie od innych sposobów badania. Jak zauważają Piet i Shepard w swoim wprowadzeniu:

Pomocna może tu być analogia z geometrią Euklidesa: gdy wyznaczymy długości dwóch boków trójkąta oraz wielkość kąta, to automatycznie wyznaczona zostanie długość trzeciego boku oraz wielkości dwóch pozostałych kątów. Dlaczego tak się dzieje? Na czym polega magiczna siła przestrzeni? W jaki sposób przestrzeń może spełniać „prawa” geometrii, którym podlegają – z bardzo dużą dokładnością – również przedmioty fizyczne? (Piet i Shepard 1996: 9)

W podobny sposób zakładamy, że ludzkie doświadczenie (tak samo moje, jak i wasze) spełnia fundamentalne zasady strukturalne, które – jak przestrzeń – wyznaczają naturę tego, co jest nam dane jako doświadczane treści.

Dzięki *RF* świadomość jawi się jako podstawa, która pozwala lepiej rozumieć, jak mogą powstawać pochodne pojęcia tego, co obiektywne i subiektywne. Ujęta w ten sposób świadomość radykalnie różni się od świadomości, o której pisali anglo-amerykańscy empiryści. Nie mamy tu do czynienia z żadnym prywatnym badaniem, ale taką dziedziną zjawisk, gdzie to, co obiektywne i subiektywne, jak również sam podmiot, wyłaniają się dzięki zastosowaniu tej metody. Jest to punkt, który często uchodzi uwadze redukcjonistów i funkcjonalistów. Jasne jest, że doświadczenie jest zdarzeniem osobistym, ale to nie oznacza, że ma ono charakter prywatny, w sensie jakiegoś izolowanego podmiotu wrzuconego w pierwotnie dany obiektywny świat. Jedno z najbardziej uderzających odkryć dokonanych w ramach ruchu fenomenologicznego polegało na tym, że badanie struktury ludzkiego doświadczenia nieuchronnie generuje rozważania dotyczące kilku

poziomów mojej świadomości, nierozłącznie związanej ze świadomością innych osób oraz ze światem zjawisk danych za pomocą wczucia⁸.

W konsekwencji zwykle przeciwstawienie ujęć pierwszoosobowych ujęciom trzecioosobowym jest błędne. Każę nam ono zapomnieć, że – podobnie jak ujęcia pierwszoosobowe – tak zwane obiektywne ujęcia trzecioosobowe powstają w obrębie wspólnoty konkretnych osób żyjących w określonym środowisku społecznym i naturalnym. Trafnie wyraża to pytanie B. Smitha: „Kto ma ujęcie trzecioosobowe?” (Smith 1996). Linia oddzielająca podejście rygorystyczne od podejścia pozbawionego rygoru nie przebiega pomiędzy ujęciem trzecio- i pierwszoosobowym. Natomiast wyróżnia ona opisy uzyskane na podstawie jasnych reguł metodologicznych, które gwarantują ich uprawomocnienie w obrębie społeczności, co czyni takie opisy częścią wiedzy powszechnie uznawanej.

(4) Potrzebujemy lepszej pragmatyki

Moje główne twierdzenie głosi, że neurofenomenologia stanowi naturalne rozwiązanie, które pozwala uporać się z trudnym problemem świadomości.

⁸ E. Stein i A. Schutz byli jednymi z najbardziej aktywnych badaczy wczucia [*Einfühlung*] we wczesnym okresie rozwoju fenomenologii. Doskonałą współczesną dyskusję zagadnienia transcendencji, wczucia oraz intersubiektywności u Husserla zawiera Depraz (1996). Z kolei Abrams (1996) proponuje poetycką reminiscencję tych samych zagadnień z perspektywy środowiska. Dla naszych obecnych celów odkrycie wczucia w ramach fenomenologii można zilustrować za pomocą równoległe rozwijanych badań empirycznych, w których nie korzysta się z *RF*. W miarę postępu historii naturalnej umysłu staje się jasne, że podobnie jak wiele innych wyższych funkcji spełnianych przez ludzi, solidarność oraz wczucie występują u wszystkich wyższych ssaków, a z pewnością u naczelnych. W swojej nowej pracy de Waal (1996) w sposób przekonujący wykazuje, że małpy przejawiają całe spektrum postaw moralnych. Od wczesnego dzieciństwa zdolne są do wczuwania się w sytuację innych osobników, nawet takich, z którymi nie łączą ich więzy krwi. Począwszy od naszych wczesnych ewolucyjnych korzeni lepsze jest rozumienie poczucia własnej jaźni w kategoriach hologramu, którego nie można oddzielić od innych, zróżnicowanych jednostek stanowiących nasze nieuniknione ludzkie otoczenie.

Nie ma ono wiele wspólnego z jakimś teoretycznym lub pojęciowym „dodatkowym składnikiem”, o którym mówi Chalmers. Moje stanowisko uznaje istnienie obszaru praktycznej niewiedzy, której można uniknąć. Jasne jest również, że jak wszystkie rozwiązania w nauce, które radykalnie przeformułują problem zamiast rozwiązywać go na gruncie wyjściowych założeń, tak samo moje rozwiązanie zawiera w sobie rewolucyjny potencjał (wróć do tej kwestii pod koniec artykułu). Innymi słowy, zamiast poszukiwać „dodatkowych składników” w celu wyjaśnienia, w jaki sposób świadomość wyłania się z materii i mózgu, moja propozycja polega na przeformułowaniu samego pytania w kierunku poszukiwań mających na celu znalezienie kluczowych mostów między dwiema nieredukowalnymi dziedzinami zjawisk. W tym szczególnym sensie neurofenomenologia stanowi potencjalne rozwiązanie trudnego problemu, dzięki całkowicie innemu ujęciu samej trudności.

Mam bolesną świadomość, jak ograniczone jest wszystko to, co powiedziałem o redukcji oraz to, co na ten temat opublikowano⁹. Jest to zarówno symptom, jak i przyczyna względnej słabości nowszych prac poświęconych fenomenologicznemu podejściu do umysłu. Czytelnik nie ponosi winy za to, że na temat nastawienia redukcyjnego – będącego rdzeniem proponowanego przeze mnie metodologicznego lekarstwa – nie dowiedział się niczego poza uwagami o charakterze marginalnym. Warto podkreślić, że zdolności bycia świadomym poświęcono równie mało miejsca, jak ludzkiej pragmatyce [*human pragmatics*]. To mniej więcej tak, jakby ćwiczenie rytmiki nie prowadziło do żadnego rozwoju umiejętności tańca. Refleksja inspirowana fenomenologią wymaga dla swego rozwoju określonych strategii, o czym od pewnego czasu wiedzą kognitywni praktycy (Vermersch 1994). Potwierdza to również tradycja rozmaitych szkół buddyjskich (Varela i in. 1991). Jedyny mój komentarz na temat względnego ubóstwa opracowań dotyczących aspektu pragmatycznego jest taki, że wskazuje ono na pilną potrzebę wypełnienia tej luki. Mój własny wkład dotyczący praktycznych aspektów redukcji i jej usprawnienia przedstawiam

⁹ Por. jednak wczesne próby Dona Ihde'a (1997) zmierzające do zmiany tej sytuacji.

w odrębnej pracy (Depraz, Varela i Vermersch 1996). W tradycji zachodniej nie mieliśmy bogatego Panteonu osobistości uzdolnionych do prowadzenia fenomenologicznych analiz (godny uwagi wyjątek stanowili Husserl i James), które udostępniły wyniki swoich badań zainteresowanej nimi społeczności. W konsekwencji ten kierunek badań może wydać się obcy wielu czytelnikom. Moim zdaniem jednak właśnie ten brak powoduje, że świadomość pozostaje nadal nieprzenikniona dla współczesnej nauki. Potrzebujemy takich struktur łączących, których dostarcza *RF*, gdyż – na mocy swej natury – bezpośrednio wiążą się one z doświadczeniem, a zarazem są wystarczająco intersubiektywne jako konstruktywny odpowiednik analiz prowadzonych z perspektywy zewnętrznej.

Układ neurofenomenologiczny

Studium przypadków

W tym paragrafie omówię kilka obszarów doświadczenia i życia umysłowego, aby nieco dokładniej zilustrować, jakie praktyczne znaczenie ma układ neurofenomenologiczny. Oczywiście, prezentowane studium przypadków nie jest dowodem prawdziwości mojej propozycji. Nie wyklucza ono również szczegółowego studium innych przykładów, być może bardziej interesujących dla czytelnika. Na przestrzeni ostatnich lat prowadzono różnorodne badania, dobrze ugruntowane w tradycji neuronauki kognitywnej, w których stopniowo rosło znaczenie doświadczenia. Jest to proces nieunikniony i niezależny od jakiegokolwiek zainteresowania ujęciami pierwszoosobowymi (Picton i Stauss 1994). W miarę jak dostępne stają się coraz bardziej wyrafinowane metody obrazowania mózgu, potrzebujemy również badaczy o wzrastającej kompetencji w zakresie opisów i dystynkcji fenomenologicznych. Jest to ważne zagadnienie filozoficzne, ale także pragmatyczna potrzeba empiryczna. Oto kilka przypadków ilustrujących zarówno wielkie zagadnienia, jak i problemy o charakterze bardziej lokalnym.

Wielkie zagadnienia

- **Uwaga** jest jednym z podstawowych mechanizmów świadomości (Posner 1994). W ostatnich latach badania aktywności elektrycznej, a także bardziej specyficzne metody obrazowania funkcji mózgu, doprowadziły do identyfikacji sieci połączeń oraz szlaków, dostarczających użytecznego zaplecza dla odróżnienia świadomych od nieświadomych zdarzeń kognitywnych. Można wyróżnić trzy sieci połączeń związane z uwagą: zorientowane na stymulację zmysłową, aktywujące wzorce pamięciowe oraz odpowiedzialne za utrzymanie stanu gotowości. Wyniki te pokazują, że mechanizmy uwagi stanowią odrębny zbiór procesów mózgowych, które nie są zlokalizowane w niewielkiej liczbie neuronów ani wyłącznie w funkcjonującym układzie mózgowym. Jasne jest zarazem, że oparte na doświadczeniu rozróżnienia związane z różnymi odmianami uwagi, wymagają szczegółowej analizy strukturalnej dotyczącej wielorakich przejawów uwagi w doświadczeniu. Systematyczne studium struktur oraz strategii charakterystycznych dla zjawiska uwagi wciąż stanowi wielkie i jeszcze niezrealizowane zadanie poznawcze. W jaki jednak sposób mamy znaleźć mechanizmy neuronalne istotne dla świadomości, jeśli ich doświadczeniowe odpowiedniki nie zostaną wyróżnione, rozpoznane i wytrenowane?
- **Świadomość chwili terażniejszej.** Czasowość jest nierozłącznie związana z doświadczeniem i występuje w różnorodnych horyzontach trwania: od aktualnej terażniejszości po całościowo wzięty czas życia. Jeden poziomów badawczych dotyczy doświadczenia czasu bezpośredniego, struktury terażniejszości jako takiej lub – używając trafnego określenia Jamesa – „terażniejszość pozornej” [*specious present*]. Był to tradycyjny temat w badaniach fenomenologicznych — opisanie podstawowej trójskładnikowej

struktury terażniejszości z jej horyzontem przeszłości i przyszłości, czyli tak zwanymi retencjami i protencjami (Husserl 1996, MacInerny 1991). W rzeczywistości te strukturalne niezmienniki są niezgodne z opartą na kategoriach punktu/ciągłości reprezentacją czasu linearnego, którą odziedziczyliśmy z fizyki. Jednak w sposób naturalny pozostają związane z wieloma faktami znanymi z kognitywnej neuronauki, jak ten, że istnieje minimalny czas wymagany dla zajścia zdarzeń neuronowych korelujących ze zdarzeniem kognitywnym (DenNETT i Kinsbourne 1992). Tę nie podlegającą kompresji ramę czasową można analizować jako przejaw szerokokresowej integracji neuronowej w mózgu, związanej z rozproszoną synchronizacją (Singer 1993; Varela 1996). Związek, o którym tu mowa, rozjaśnia naturę fenomenologicznych niezmienników – poprzez rekonstrukcję leżącą u ich podstaw dynamiki – jak również nadaje procesowi synchronizacji rzeczywistą treść. Ten przypadek układu neurofenomenologicznego omówiłem w sposób bardziej szczegółowy w innym miejscu (Varela 1996).

- **Wyobrażenie ciała a wolne działanie.** Natura woli, wyrażająca się w podejmowaniu wolnego działania, jest nierozłącznie związana z analizą świadomości. Najnowsze badania przypisują ważną rolę neuronalnym korelatom, które poprzedzają i przygotowują wolne działanie. Podkreślają również znaczenie wyobraźni w konstytucji aktu woli (Libet 1985; Jeannerod 1994). Jednakże wolne działanie jest przede wszystkim żywym doświadczeniem. Zagadnienie to było gruntownie dyskutowane w literaturze fenomenologicznej, głównie zaś problematyka ucieleśnienia doświadczenia w żywym ciele (*corps propre*, Merleau-Ponty 1945) oraz kwestia wzajemnej zależności między żywym ciałem i jego światem (*Leibhaftigkeit*). Ból na przykład jest interesującym *quale*, które ujawnia wymiar ucieleśnienia w sposób najbardziej jaskrawy. Fenomenologiczne badanie bólu dostarcza zaskakujących wglądów dotyczących

zarówno wyobrażenia ciała, jak też relacji do neurofizjologicznych korelatów (Leder 1991). W podobny sposób fenomenologiczna analiza wolnego działania i ucieleśnienia ma kluczowe znaczenie, chociaż jak dotąd rozwinięto ją tylko częściowo.

Zagadnienia lokalne

- **Percepcyjne wypełnianie**, o którym mówi się w naukach o percepcji wzrokowej, polega na spontanicznym uzupełnianiu perceptu w taki sposób, że zjawisko (obraz wzrokowy) różni się od korelatu fizycznego (mającego nieciągłe brzegi, jak w wypadku popularnych obrazków wywołujących złudzenia). Powyższe problemy można badać nawet na poziomie komórkowym oraz stawiać dalsze pytania dotyczące dystynkcji wprowadzonych na poziomie doświadczanych zjawisk. W rzeczywistości wydaje się, że dane neuronalne, związane z percepcyjnym wypełnianiem, dobrze korelują z tym, co dzięki RF wiadomo od dawna: istnieje ważna różnica między „widzeniem jako” lub zjawiskiem wzrokowym a „tym, co jest widziane” lub sądem wzrokowym (Pessoa i Thompson 1996). Jest to wniosek niezgodny z wnioskiem Dennetta (1991), dla którego świadomość jest swego rodzaju „komentarzem odautorskim, a nie właściwą akcją” [„*all tell and no show*”]. Problemy tego rodzaju można rozwiązać wyłącznie przy współdziałaniu ujęcia zewnętrznego oraz pierwszoosobowego.
- **Środek i peryferia**. Jest rzeczą interesującą, że tak wiele badań poświęcono tradycyjnym zagadnieniom fenomenologii, jak dwuskładnikowa struktura pola świadomości przejawiająca się w opozycji środek-peryferia. Chociaż najwięcej zawdzięcza ona wpływowi Williama Jamesa, jednak weszła do języka współczesnych protokołów laboratoryjnych. W tych badaniach kluczowym doświadczeniem, które podlega analizie, jest poczucie „trafności” oznaczające tutaj kwintesencję kognitywnej integracji,

reprezentującej stopień harmonii między treścią świadomą i równoległym występującym nieświadomym tłem. (Mangan 1993)

- **Emocje.** W ostatnich latach dokonał się znaczący postęp, jeśli chodzi o zrozumienie mózgowych korelatów emocji. Ostry podział na rozumowanie i emocje szybko zanika (Damasio 1995; Davidson i Sutton 1994). Świadczenia empiryczne wskazują na wagę specyficznych struktur, jak jądro migdałowe, lateralizację procesu, a także na rolę pobudzeń pamięci emocjonalnej. Jednakże badania te opierają się całkowicie na protokołach werbalnych; dlatego pytania dotyczące kompetencji w zakresie odróżniania stanów emocjonalnych oraz pytania o wzorce relacji zachodzących między nastrojem, emocją i rozumowaniem, muszą być postawione *explicite* na tym etapie badań.

Przywołanie powyższych przypadków jest próbą zapewnienia konkretnego zaplecza dalszej dyskusji centralnego problemu programu neurofenomenologii, który tu przedstawiam. Z jednej strony mamy proces emergencji o dobrze określonych własnościach neurobiologicznych. Z drugiej zaś strony, mamy opis fenomenologiczny, który bezpośrednio wiąże się z naszym doświadczeniem. Dalszy postęp wymaga ostrych narzędzi i analiz pochodzących z nauki, a także rozwoju badań fenomenologicznych prowadzonych na rzecz tego programu badawczego.

Czyż nie należy się spodziewać, że lista strukturalnych niezmienników istotnych dla ludzkiego doświadczenia będzie rosła *ad infinitum*? Z pewnością nie. Przypuszczam, że w przyszłości zbiór fundamentalnych zagadnień wejdzie w skład korpusu dobrze zintegrowanej wiedzy. To, kiedy i jak szybko to nastąpi, będzie oczywiście zależało od tempa, w jakim ukonstytuuje się wspólnota zaangażowanych w to przedsięwzięcie badaczy, która stworzy dalsze standardy badawcze.

Hipoteza robocza

Prowadzi to nas z powrotem do punktu wyjścia: tylko wzajemnie zrównoważone i metodyczne ujęcie zewnętrznej i doświadczeniowej strony zagadnienia może nas posunąć krok do przodu na drodze do zasypania przepaści między umysłem biologicznym i doświadczeniowym. Sformułuję teraz w sposób bardziej wyraźny moją podstawową hipotezę roboczą na temat zależności między analizą zewnętrzną a analizą fenomenologiczną:

Hipoteza robocza neurofenomenologii

Fenomenologiczne ujęcia struktury doświadczenia oraz ich odpowiedniki z nauk kognitywnych są ze sobą związane za pomocą obustronnych uwarunkowań.

Kluczowe twierdzenie głosi, że kładąc nacisk na wzajemne uwarunkowanie obu ujęć, można badać ich powiązania, towarzyszące im wyzwania i wglądy, a także sprzeczności. Oznacza to, że obie dziedziny zjawisk mają równy status. Obie też wymagają pełnej uwagi i respektu dla ich specyfiki. Całkiem łatwo można zrozumieć, w jaki sposób ujęcia naukowe rozjaśniają doświadczenie umysłowe. Jednak odwrotny kierunek, od doświadczenia do nauki, bywa najczęściej ignorowany. Czego dostarczają ujęcia fenomenologiczne? Co najmniej dwóch różnych aspektów szerszego obrazu. Po pierwsze, bez nich pierwszoosobowa jakość doświadczenia znika lub staje się tajemniczą zagadką. Po drugie, ujęcie strukturalne nakłada ograniczenia na obserwacje empiryczne.

Badanie doświadczenia nie jest tylko przystankiem na drodze do rzeczywistego wyjaśnienia, lecz aktywnym uczestnikiem na własnych prawach. Na gruncie neurofenomenologicznego programu badawczego, jak we wszelkich innych programach wartych tego miana, zbiór świadectw

powiększa się powoli. Przy czym, niektóre aspekty pozostają bardziej nieprzeniknione i trudne do ujęcia. Powyższe studium przypadków z pewnością wymaga zasadniczego rozwinięcia. Jednak mam nadzieję, że jasne jest, w jaki sposób dostarcza ono „stereoskopowej” perspektywy na różne wielkie oraz lokalne zagadnienia, gdzie samo doświadczenie oraz nauki kognitywne stają się aktywnymi partnerami.

Postulat metodycznej współpracy jest bardziej precyzyjnym i wymagającym standardem, niż „obustronna równowaga” zaproponowana przez Flannagana (1992), czy „świadoma projekcja”, o której mówi Velmans (1996). Chociaż istnieje tu zbieżność intencji z moją propozycją, to wymienieni autorzy nie przedstawiają żadnych wyraźnych i nowych podstaw metodologicznych umożliwiających ich realizację. Mimo wszystko jest to jakieś udoskonalenie w stosunku do Searle’a, który nalega na zajęcie postawy naturalistycznej, a zarazem przyjmuje, że „oczywiście” świadomość jest przypadkiem emergencji. Jednakże ten naturalizm nie działa w jego książce: nie ma w niej jednolitego ujęcia wchodzących w grę mechanizmów, a w konsekwencji jego naturalizm jest jałowy. Przedstawiona przeze mnie hipoteza wyraźnie wskazuje kierunek badaniom prowadzonym w kognitywistyce, które uwzględniają zarówno fizjologię mózgu, jak i umysłowe doświadczenie. Na przykład mechanizm wielkoskalowej integracji w mózgu, którym jest neuronowa synchroniczność w obszarze *gamma*, należy oceniać również z uwagi na możliwość dostarczenia wglądu w pierwszoosobowe ujęcia treści umysłowych, takich jak doświadczenie trwania. Pytania empiryczne muszą być kierowane przez świadectwa pierwszoosobowe. To podwójne ograniczenie nie ma zastosowania do opisów, które nie wiążą się bezpośrednio z poziomem doświadczenia, jak na przykład opis reakcji komórkowych czy emisji neurotransmiterów. Są to jednak naukowe pomosty ważne dla zrozumienia doświadczenia chwili obecnej.

Twierdzenie o odpowiednich poziomach opisu między zdarzeniami mózgowymi i zachowaniem nie jest oczywiście niczym nowym i pozostaje

raczej niekontrowersyjne — może poza kręgiem skrajnych redukcjonistów. Nowatorstwo mojej propozycji polega na tym, że metodyczne ujęcia pierwszoosobowe powinny być integralnym składnikiem oceny propozycji neurobiologicznych, a nie tylko przypadkową czy heurystyczną informacją. Właśnie z tego powodu zdecydowałem się na opis tej sytuacji za pomocą hipotezy, zgodnie z którą oba ujęcia ograniczają się nawzajem.

Czy nie jest to jednak tylko rozbudowana wersja dobrze znanej teorii identyczności (lub przynajmniej homomorfizmu) między doświadczeniem i ujęciami znanymi z neuronauki kognitywnej? Zdecydowanie nie! Twierdzę, że korelaty należy ustalać nie przez odwołanie się do filozoficznego zaangażowania czy fizykalistycznego założenia, ale na podstawie metodologicznie poprawnej analizy doświadczeniowych niezmienników. Ponownie jest to kwestia pragmatyki oraz opanowania metody, a nie *apriorycznej* argumentacji czy teoretycznej zupełności.

Dla kontrastu, bardziej konwencjonalna teza o psycho-identyczności występuje w pewnej postaci rozumowania, które Pessoa i Thompson (1996) – za D. Tellerem – nazywają „sądami wiążącymi”. Mają one następującą postać:

(A wygląda na B) implikuje (A wyjaśnia B)

gdzie „A” to terminy neuronalno-psychologiczne, „B” to terminy fenomenalne, zaś operator implikacji występuje w znaczeniu warunkowym: jeżeli zdarzenia empiryczne „wyglądają na” zdarzenia fenomenalne, to dane jest wyjaśnienie tych drugich. Doskonałym przykładem takiego rozumowania jest entuzjazm Cricke’a wobec pojedynczych korelacji neuronowych sprzężonych z nagłą zmianą na poziomie doświadczenia występującą w procesie obuocznej rywalizacji obrazów wzrokowych (Crick pisze na ten temat w swoim komentarzu do Logothetis 1996). Jego zdaniem wyjaśnia to świadomość wzrokową. Otóż tego rodzaju przejścia nie są satysfakcjonujące, ponieważ sam problem pozostaje nietknięty. Wciąż musimy pytać: W jakiej relacji owe jednostki neuronowe pozostają do aktywności pozostałej części

mózgu? W jaki sposób uzyskują one swój sens? Co dokładnie czyni je zdarzeniem doświadczeniowym? Ponownie stajemy przed trudnym problemem, który pozostał nienaruszony. Różnica między tym ujęciem a neurofenomenologiczną strategią badawczą polega na tym, że w drugim wypadku zależności pomostowe nie są czymś w rodzaju „wyglądania na”, ale buduje się je dzięki wzajemnemu warunkowaniu oraz ocenom pochodzącym z obu dziedzin. Terminy fenomenalne występują w zależnościach pomostowych jako wyraźnie powiązane z doświadczeniem na mocy rygorystycznej analizy (np. redukcja, niezmienniczość, intersubiektywna komunikacja).

Moja hipoteza robocza ma kilka punktów wspólnych z pojęciem „strukturalnej koherencji”, które wprowadził Chalmers, jako jedną z trzech podstawowych zasad opisujących strukturę świadomości. W rzeczy samej, „ponieważ własności strukturalne doświadczenia są dostępne i mogą być przedmiotem sprawozdań, dlatego będą bezpośrednio reprezentowane w strukturze przytomności [*awareness*]” (Chalmers 1995: 213). Z mojego punktu widzenia jest to całkiem poprawne, chociaż nieuchronnie niepełne, przynajmniej w odniesieniu do dwóch kluczowych zagadnień tutaj podniesionych. Po pierwsze, ta struktura doświadczenia wymaga odpowiedniej metody badania oraz uprawomocnienia jej rezultatów. Nie wystarczy proste twierdzenie, że umiemy działać wykorzystując strukturę przytomności. Po drugie, zasada Chalmersa nie posiada żadnej wartości ontologicznej, ponieważ przyjmuje on, że świadomość jest dodatkową kategorią ontologiczną [w stosunku do *przytomności* – przyp. tł.]. Na gruncie mojej propozycji, doświadczenie fenomenalne stanowi poziom ontologicznie nieredukowalny. Zachowuje jednak swoją jakość bezpośredniości, ponieważ odgrywa rolę w strukturalnej koherencji (*via* intuicyjna treść). Podtrzymuje w ten sposób swój bezpośredni związek z ludzkim doświadczeniem i dzięki temu nie jest czystą abstrakcją.

Moje stanowisko wyróżnia intelektualna spójność ujęcia umysłu i świadomości. W jego kompletnym sformułowaniu biegun doświadczeniowy

jest bezpośrednio obecny. Dzięki temu moje stanowisko pozostaje w bliskim związku z doświadczeniem. „Trudność” i zagadkowość stają się częścią programu badawczego, otwartego na dalsze odkrycia dotyczące struktury ludzkiego doświadczenia, które odgrywa centralną rolę w naszych naukowych wyjaśnieniach. Wszelkim ujęciom funkcjonalistycznym grozi nie tyle brak spójności wyjaśnień, lecz alienacja wobec ludzkiego życia. Tylko przywrócenie kategorii ludzkiego życia – a nie jakiś „dodatkowy” składnik czy głęboka „propozycja teoretyczna” – może zmienić ten stan rzeczy¹⁰.

Takim samym nieporozumieniem byłoby oczekiwanie, że podejście neurofenomenologiczne dostarczy jakichś nowych wglądów dotyczących mechanizmów empirycznych. („Cóż takiego wniesie wasza metoda do kognitywistyki, czego już nie wiemy?”). Z pewnością *RF* dostarcza interesujących idei na temat struktury życia umysłowego (jego czasowości czy zjawiska wypełniania). Jednak jej główna zaleta polega na tym, że umożliwi nam poznanie doświadczenia. Jestem całkowicie pewien, że badaczom o silnych inklinacjach funkcjonalistycznych najtrudniej będzie docenić wartość, charakterystycznego dla *RF*, nastawienia umysłowego drugiego rzędu.

¹⁰ Propozycja teoretyczna Chalmersa (lub dodatkowy składnik) odwołuje się do pojęcia „dwojakiej informacji”, które pochodzi z Shannonowskiej teorii sygnałów, błędnie nazywanej „teorią informacji”. Byłem zdumiony, gdy zrozumiałem, że w książce napisanej z tak wielką intelektualną przenikliwością Chalmers ostatecznie twierdzi, iż najlepszy wybór polega na reaktywowaniu tradycji cybernetycznej, która od czasu swego powstania uległa wielkiemu przekształceniu stając się efektywnym narzędziem informacyjnym, dzięki pracy wykonanej w ramach obliczeniowego, koneksjonistycznego czy ucieleśnionego podejścia do poznania (wielokrotnie dyskutowanych przez Chalmersa w tym kontekście). Nawet przyjmując założenie, że „dodatkowy składnik” jest potrzebny, nie rozumiem, co można uzyskać dzięki takiemu posunięciu. Nie rozumiem tego również niektórzy naukowcy komentujący propozycję Chalmersa. Zob. na przykład – pod innymi względami raczej pozytywną – recenzję autorstwa Kocha (Koch 1996).

Wniosek

Świadomość: trudne problemy czy bomba zegarowa

Kognitywistyka praktycznie od samego początku pozostawała zaangażowana w wyraźnie określony zbiór kluczowych idei i metafor, które można określić mianem *reprezentacjonizmu*. Główną ideą reprezentacjonizmu jest opozycja wewnętrzne/zewnętrzne: to, co zewnętrzne (wszelkie własności świata) ma wewnętrzne reprezentacje dzięki działaniu złożonych narzędzi percepcyjnych. W ostatnich latach mieliśmy do czynienia z powolnym, ale wyraźnym przesunięciem w kierunku alternatywnej orientacji, którą przez wiele lat rozwijałem i której broniłem (por. Varela 1979; Varela i in. 1991). Ta orientacja odchodzi od reprezentacjonizmu w kierunku badań traktujących umysł i świat jak współzależne [*mutually imbricated*]; stąd takie określenia, jak kognitywistyka ucieleśniona, usytuowana czy enaktywna.

Nie mogę tu szerzej omawiać obecnego stanu kognitywistyki ucieleśnionej. Jednak przedstawiona przeze mnie propozycja badań nad świadomością jest zbieżna z tymi bardziej podstawowymi zagadnieniami. Wydaje się, że nieuniknione jest wykonanie jeszcze jednego kroku polegającego na ujęciu wcielenia jako żywego doświadczenia. W naszej książce najpierw zwróciliśmy uwagę na wewnętrzny układ w kognitywistyce, gdzie badanie zjawisk umysłowych zawsze dotyczy doświadczającej osoby. Twierdziliśmy, że kognitywistyka nie może uciec od tego obiegu, ale musi go rozwijać (Varela i in. 1991). W sposób jawny korzystaliśmy z tradycji azjatyckiej, w szczególności zaś z buddyzmu będącego manifestacją aktywnej i metodycznej fenomenologii. Nie było naszym zamiarem w tej książce zajmowanie się tradycjami azjatyckimi *per se*, a tylko wykorzystanie ich jako odległego obrazu tego, co należy rozwijać w nauce i w całej tradycji zachodniej.

Obecna propozycja koncentruje się na kluczowych zagadnieniach metodologicznych i prowadzi o jeden krok dalej to, co zainicjowaliśmy

w naszej książce. Mam nadzieję, że udało mi się przekonać czytelnika, iż otwiera się przed nami możliwość niemal nieograniczonych poszukiwań rezonansu między ludzkim doświadczeniem i kognitywistyką. Ceną tego jest poważne potraktowanie ujęcia pierwszoosobowego, jako ważnej dziedziny zjawisk, a także zbudowanie ustalonej tradycji badań fenomenologicznych, która na większą skalę niemal nie istnieje w zachodniej nauce i kulturze.

Musimy potraktować poważnie podwójne wyzwanie zawarte w mojej propozycji. Po pierwsze wymaga ono ponownego opanowania i doskonalenia umiejętności opisu fenomenologicznego. Nie istnieją żadne racje, aby traktować tę umiejętność inaczej niż zdobywanie jakiegokolwiek wiedzy typu *know-how*, jak nauka gry na instrumencie lub opanowanie nowego języka. Każdy, kto podejmuje naukę muzyki, języka czy myślenia, spowoduje zmianę w życiu codziennym. Ten właśnie element został wymieniony jako czwarta pozycja w tabeli charakteryzującej *RF*: długotrwała, metodyczna nauka prowadzi do transformacji — dotyczy to wszystkich czynności wykonywanych w taki sposób. Dobrze, jeśli odrzucimy założenie (ja tak czynię), że istnieje jakiś dokładnie określony standard ustalający, co należy traktować jako autentyczne czy normalne doświadczenie, ponieważ jawi się ono jako istotnie nieograniczone i plastyczne. Nie ma więc żadnej sprzeczności w twierdzeniu, iż długotrwały i metodyczny trening może spowodować, że dostępne staną się takie aspekty doświadczenia, które wcześniej były nieosiągalne. Jednym z zadań *RF* jest przewyciężenie nawyku automatycznej introspekcji. Nie powinniśmy żałować tego, z czego możemy zrezygnować. Powinniśmy raczej zainteresować się tym, czego możemy się nauczyć¹¹.

¹¹ H. Dreyfus (1993) w swoim krytycznym przeglądzie naszej książki zbeształ nas za uwypuklenie transformacji związanej z obserwacją fenomenologiczną, ponieważ zakłóca ona „codzienne doświadczenie”. Błędem byłoby przekonanie, że ktoś odsłania jakiś „głębszy poziom”, gdy nabywa umiejętność w rodzaju trwałego nastawienia redukcyjnego bądź angażuje się w takie praktyki, jak doskonalenie umysłu/świadomości. Niczego podobnego nie twierdziliśmy. Nawet Dreyfus musiałby dojść do wniosku, że nie ma żadnego uprzywilejowanego punktu obserwacyjnego, z którego moglibyśmy

Drugie wyzwanie zawarte w mojej propozycji wymaga zmiany stylu oraz sposobu wartościowania obowiązującego wspólnotę badaczy. Jeżeli nie uznamy w tym momencie naszej intelektualnej i naukowej historii, że niezbędna jest radykalna re-edukacja, to nie możemy liczyć na przekroczenie ambiwalentnego stosunku do świadomości, wyrażającego się w – stale obecnym w filozofii umysłu i kognitywistyce – napięciu między odrzuceniem i fascynacją. Z mojej propozycji wynika, że każdy dobry student kognitywistyki, zainteresowany problemami związanymi z poziomem doświadczenia umysłowego, musi osiągnąć fenomenologiczną biegłość, aby poważnie pracować w ramach ujęcia pierwszoosobowego. Może to nastąpić tylko wówczas, gdy cała wspólnota uzna i zaakceptuje podane argumenty, zmieniając zarazem standardy oraz politykę wydawniczą ważnych naukowych czasopism, co w dalszej kolejności może spowodować, że zdobycie kompetencji fenomenologicznej stanie się czymś pożądanym dla młodego badacza. W ramach starej tradycji nauki obiektywistycznej brzmi to jak anatema. i rzeczywiście nią jest. Nie chodzi tu jednak o zdradę nauki, ale o jej niezbędne rozszerzenie i uzupełnienie. Nauka i doświadczenie warunkują i modyfikują się nawzajem jak w tańcu. Właśnie tutaj leży potencjał transformacji oraz klucz do rozwiązania trudności, które stanowisko to ujawniło w obrębie naukowej społeczności. Wymaga ono wyjścia poza pewien model uprawiania nauki oraz zakwestionowania obowiązującego stylu treningu naukowego, będącego częścią szkieletu naszej tożsamości kulturowej.

Moje stanowisko w skrócie

Zakończę mój wywód krótkim streszczeniem głównych twierdzeń, sformułowanych w reakcji na „trudny” problem świadomości, które stanowią wyraźną propozycją jego rozwiązania.

zobaczyć, czym jest „rzeczywiste” doświadczenie. Dreyfus zwyczajnie nie zrozumiał głównego twierdzenia: redukcja fenomenologiczna nie „odkrywa” żadnej obiektywnej podstawy, ale pozwala ująć nowe zjawiska należące do dziedziny doświadczeniowej oraz odsłania jej wielorakie możliwości.

Argument

- W zgodzie z głównym twierdzeniem Chalmersa traktuję pierwszoosobowe doświadczenie jako właściwie dobrany obszar zjawisk, nieredukowalny do niczego innego. Moim zdaniem nie istnieje żadne ustalenie teoretyczne czy „dodatkowy” składnik w przyrodzie, który może wypełnić tę lukę.
- Ten obszar zjawisk wymaga odpowiedniej, rygorystycznej metody oraz pragmatyki, które umożliwią jego eksplorację i analizę.
- Poszukiwania takiej metody inspirowane są stylem badań fenomenologii i zmierzają do ukonstytuowania powiększającej się społeczności badaczy skupionych wokół określonego programu badawczego.
- Program badawczy, o który tu chodzi, należy sformułować jako zbiór wzajemnych uwarunkowań między obszarem zjawisk danym w doświadczeniu oraz skorelowanym z nim obszarem zjawisk ustalonym przez kognitywistykę. Ten punkt widzenia nazwałem „neurofenomenologią”.

Konsekwencje

- Bez radykalnej zmiany dotychczasowego stylu pracy w ramach tradycji naukowej, a także bez ustanowienia nowego programu badawczego (w przybliżeniu odpowiadającego powyższemu projektowi), zagadka dotycząca miejsca doświadczenia w nauce i w świecie będzie wciąż powracać — aby zostać wyjaśnioną lub ponownie uznaną za zbyt trudną w świetle tego, co wiemy.
- Natura „trudności” ulega tutaj dwojakiemu przeformułowaniu: (1) trening oraz stabilizacja w zakresie nowych metod służących badaniu doświadczenia wymaga ciężkiej pracy; (2) zmiana naukowych nawyków oraz zastosowanie nowych narzędzi niezbędnych dla transformacji sposobu rozumienia tego, jak należy

prowadzić badania nad umysłem, a także dla wykształcenia przyszłych generacji, nie są łatwe.

Podziękowania: Dziękuję wszystkim fenomenologicznym poszukiwaczom-partnerom z Paryża (rozdzielonym na dwa bardzo różne seminaria: „Poznanie, Morfodynamika, Fenomenologia” oraz „Psychologia i Fenomenologia”), w szczególności zaś Jeanowi Petitot i Wioletcie Miśkiewicz. Amy Cohen sformułowała – wnoszące wiele jasności – uwagi i korekty do tekstu. Szczególne podziękowania należą się Natalie Depraz, Evanowi Thompsonowi i Pierre’owi Vermerschowi za ich ważne wykłady i udział we wspólnie prowadzonej pracy.

Niektóre z tych idei zostały przedstawiane na „Tuscon II Conference on the Scientific Study of Consciousness” (Tuscon, AZ, kwiecień 13-17 1996), gdzie różni uczestnicy sformułowali swoje uwagi, które następnie zostały uwzględnione w ostatecznej wersji tego tekstu.

Bibliografia

1. Abrams, D. 1996. *The Spell of the Sensuous: Perception and language in a more than human world*. Pantheon: New York.
2. Baars, B. 1988. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge Univ. Press: Cambridge.
3. Bernet, R. 1994. *La Vie du Sujet*. Presses Universitaire de France: Paris.
4. Calvin, W. 1990. *Cerebral Symphony: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*. Bantam Book: New York.
5. Chalmers, D. 1995. Facing up to the problem of consciousness. *Journal Consciousness Studies*, vol. 2: 200-220.

6. Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind: In search for a fundamental theory*. Oxford University Press: New York.
7. Churchland, P. S., Sejnowski, T. 1992. *The Computational Brain*. MIT Press: Cambridge.
8. Crick, F. 1994. *The Astonishing Hypothesis*, Scribners, New York. Zob. *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*. tłum. B. Chacińska-Abrahamowicz i M. Abrahamowicz. 1997. Prószyński i S-ka: Warszawa.
9. Damasio, A. 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Grosset/Putnam: New York. Zob. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Tłum. M. Karpiński. 1999. Dom Wydawniczy REBIS. Seria: Nowe Horyzonty: Poznań.
10. Davidson, R., Sutton, S. 1994. Affective neuroscience: the emergence of a discipline. *Curr. Opinion Neurobiol.* vol. 5: 217-224.
11. De Waal, F. 1996. *Good Natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press: Cambridge.
12. Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Little Brown: Boston.
13. Depraz, N. 1996. *Transcendence et Incarnation*. J. Vrin: Paris
14. Depraz, N., Varela F., Veermersch P. 1996. *On Becoming Aware: Exploring Experience with a Method*.
15. Dennett, D., Kinsbourne, M. 1991. Time and the observer: The where and when of time in the brain. *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 15: 183-247.
16. Dreyfus, H., red. 1982. *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press: Cambridge.
17. Dreyfus, H. 1993. Review of „The Embodied Mind”. *Mind* 102: 542-6.
18. Edelman, G. 1989. *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. Basic Book: New York.
19. Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. MIT Press: Cambridge.
20. Globus, G. 1995. *The Post-Modern Brain*. Benjamin: New York.

21. Howe, R. B. 1991. Introspection: A reassessment. *New Ideas in Psychology*, vol. 9: 24-44.
22. Husserl, H. 1970. *The Idea of Phenomenology*. M. Nijhoff, The Hague. Zob. *Idea fenomenologii*. tłum. J. Sidorek. 1990. seria BKF. PWN: Warszawa.
23. Husserl, E. 1966. *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. R. Bohm, red., M. Nijhoff, The Hague. (Angielski przekład fragmentów: *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*. 1996. Indiana University Press: Bloomington). Zob. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. tłum. J. Sidorek. 1989. seria BKF. PWN: Warszawa.
24. Ihde, D. 1977. *Experimental Phenomenology*. Open Court: New York.
25. Jackendorff, R. 1987. *Consciousness and the Computational Mind*. MIT Press: Cambridge.
26. James, W. 1912/1995. *The Principles of Psychology*. Harvard University Press: Cambridge.
27. Jeannerod, M. 1994. The representing brain: Neural correlates of motor intention and imagery. *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 17: 187-245.
28. Johnson, M. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Feeling*. Chicago UP: Chicago.
29. Klein, P., Wescott, M. R. 1994. The changing character of phenomenological psychology, *Canadian Journal of Psychology*, vol. 35: 133-157.
30. Koch, Ch. 1996. Review of „The Conscious Mind”. *Nature*, No. 381: 123.
31. Kosslyn, S. 1994. *Image and Brain*. MIT Press: Cambridge.
32. Kosslyn, S., Thompson, W., Kim, I., Alpert, N. 1995. Topographical representations of mental images in primary visual cortex. *Nature*, No. 378: 496-498.
33. Langsdorf, L. 1985. Review of ‘Husserl: Intentionality and Cognitive Science’. *Husserl Studies*, vol. 3: 303-311.

34. Leder, D. 1991. *The Dissapearance of the Body*. Chicago University Press: Chicago.
35. Libet, B. 1985. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 8: 529-566.
36. Leopold, D., Logothetis, N. 1996. Activity changes in early visual cortex reflect monkeys' percepts during binocular rivalry. *Nature*, No. 379, s. 549-553.
37. Lyons, W. 1986. *The Disappearance of Introspection*. MIT Press: Cambridge.
38. Lyotard, J. F. 1954. *La Phénoménologie*. Presses Univ. de France: Paris. Zob. *Fenomenologia*, tł. Jacek Migasiński. 2000. Wydawnictwo KR: Warszawa.
39. Mangan, B. 1993. Taking phenomenology seriously: the "fringe" and its implications for cognitive research. *Consciousness and Cognition*, vol. 2: 89-108.
40. Mazoyer, B. Ronald, F., red. 1995. International Congress on the Functional Mapping of the Human Brain. *Human Brain Mapping*, Sup. 1.
41. McIntyre, R. 1986. Husserl and the representational theory of mind. *Topoi*, vol. 5: 101-113.
42. Merleau-Ponty, M. 1945. *La Phénoménologie de la Perception*. Gallimard: Paris. Zob. *Fenomenologia percepcji*. tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. 2001. Fundacja Aletheia: Warszawa.
43. Merleau-Ponty, M. 1964. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard: Paris.
44. McGinn, C. 1991. *The Problem of Consciousness*. Blackwell: Oxford.
45. McInerney, P. 1991. *Time and Experience*. Temple University Press: Philadelphia.
46. Miśkiewicz, W. 1985. *La Phénoménologie du Temps chez Husserl*. Ph.D. Thesis. University of Paris Sorbonne.
47. Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford University Press: New York.

48. Nishitani, K. 1989. *Religion and Nothingness*. California University Press: Berkeley.
49. Pessoa, L., Thompson, E. 1998. Finding out about filling in. *Behavioral and Brain Sciences*, 21: 723-748.
50. Petitot, J., red. 1995. Sciences Cognitives et Phénoménologie. *Archives de Philosophie*, vol. 58, No. 4: 529-631.
51. Petitot, J., Roy, J. M., Pachoud, B., Varela, F., red. 1999. *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press: Stanford.
52. Picton, T., Stuss, D. 1994. Neurobiology of conscious experience. *Current Biology*, vol. 4: 256-265.
53. Piet, P., Shepard, R. 1996. Turning the hard problems upside down and sideways too. *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4): 313-29.
54. Posner, M. I. 1994. Attention: the mechanism of consciousness. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, vol. 91: 7398-7403.
55. Roy, J. M. 1995. *Le "Dreyfus bridge": Husserlinasm and Fodorism*. *Archiv. Philosophie*, vol. 58: 533-549.
56. Searle, J. 1991. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge Mass.: MIT Press. Zob. *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak. 1999. PIW: Warszawa
57. Smith, B. C. 1996. Who is on third? Subjectivity and the physical basis of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, Abstracts: 53.
58. Singer, W. 1993. Synchronization of cortical activity and its putative role in information processing and learning. *Ann. Rev. Physiol.*, vol. 55: 349-374.
59. Spiegelberg, F. 1962. *The Phenomenological Movement*. 2 vols., Martinus Nihjoff, The Hague, 2ed.
60. Thompson, E., Varela, F. 1996. *Why the Mind is not in the Head*, Harvard University Press: Cambridge (w przygotowaniu¹²).

¹² Ostatecznie niewydane [przyp. tłum.]

61. Varela, F. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. North-Holland: New York.
62. Varela, F. 1989. *Connaitre: Les Sciences Cognitives*. Seuil: Paris.
63. Varela, F., Toro, A., John, E. R., Schwartz, E. 1981. Perceptual framing and cortical alpha rhythms. *Neuropsychology*, vol. 19: 675-686.
64. Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press: Cambridge, Massachusetts.
65. Varela, F. 1995. Resonant cell assemblies: A new approach to cognitive functioning and neuronal synchrony. *Biological Research* 28: 81-95.
66. Varela, F. 1996. The Specious Present: Can there be neural accounts of the experience of now? Petitot i in., red. *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press: Stanford.
67. Velmans, M. 1996. *The Science of Consciousness*. Routledge: London.
68. Vermersch, P. 1994. *L'Entretien d'Explicitation*. ESF Editeurs: Paris.