



avs
d

pismo awangardy
filozoficzno-naukowej
T/2011



the journal of the philosophical-interdisciplinary vanguard

INTERDISCIPLINARY STUDIES AND PHILOSOPHY OF SCIENCE



**The Journal of the Philosophical-
Interdisciplinary Vanguard**
Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej

T/2011

EDITORS OF THIS ISSUE/ REDAKTORZY TEGO NUMERU
Jan Iwańczyk, Tomasz Komendziński, Przemysław Nowakowski,
Witold Wachowski

TORUŃ

Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard
Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej
vol. II, no. T/2011



Toruń 2011

This online version of the journal is a referential version.
Niniejsza wersja *online* czasopisma stanowi jego wersję referencyjną.

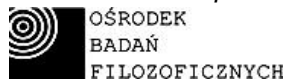
Graphics design / Opracowanie graficzne: Karolina Pluta

Cover: *CSD Leopoldov* and *sm42-529* – works by Igor Przybylski
Wykorzystano prace Igora Przybylskiego: *CSD Leopoldov* i *sm42-529* (okładka)

Publisher / Wydawca:

Ośrodek Badań Filozoficznych, ul. Stawki 3/20, 00-193 Warszawa, Poland

www.obf.edu.pl



Academic cooperation: university workers, PhD students and students of Nicolaus Copernicus University (Toruń, Poland).

Współpraca naukowa: pracownicy, doktoranci i studenci Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

avant.edu.pl/en
avant.edu.pl

Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard has been registered in District Court in Warsaw, under number: PR 17724.

Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej zostało zarejestrowane w Sądzie Okręgowym w Warszawie pod numerem PR 17724.

EDITORIAL BOARD AND COOPERATORS / REDAKCJA I WSPÓŁPRACOWNICY

Executive Editor / Redaktor naczelny: Witold Wachowski

Editorial Secretary / Sekretarz redakcji: Jan Iwańczyk

Thematic Editors / Redaktorzy tematyczni: Aleksandra Derra; Paweł Gładziejewski; Tomasz Komendziński; Dawid Lubiszewski; Jacek S. Podgórski

Editor of the Review Section / Redaktor działu recenzji: Przemysław Nowakowski

Statistical Editor / Redaktor statystyczny: Łukasz Afeltowicz

Editor for the Media / Redaktor ds. Mediów: Jakub R. Matyja

Language Editors / Redaktorzy Językowi: Victor Loughlin; Paulina Matysiak; Victoria Stone

Language Consultation for Translations / Konsultacja tłumaczeń: Ewa Bodal; Nelly Strehlau; Monika Włodzik

Technical Editor / Redaktor techniczny: Antoni Wójcik

Proofreading / Korekta: Bartłomiej Alberski; Błażej Brzostek; Wojciech Jaracz; Anna Dudek; Aleksandra Szwagryk

Graphics design / Opracowanie graficzne: Karolina Pluta

Specialist for Personnel and Administrative Matters / Specjalista ds. spraw personalno-administracyjnych: Tomasz Górny

Cooperation / Współpraca: Maria Borkowska (opracowanie merytoryczne); Emilia Rębas (konsultacja językowa); Adam Tuszyński (korekta językowa).

ADVISORY BOARD / RADA NAUKOWA

Chairman/Przewodniczący: **Włodzisław Duch** (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń; Nanyang Technological University, Singapore); **Krzysztof Abriszewski** (Nicolaus Copernicus University); **Ewa Bińczyk** (Nicolaus Copernicus University); **Maciej Błaszak** (Adam Mickiewicz University); **Tadeusz Ciecierski** (University of Warsaw); **Fred Cummins** (University College Dublin); **Tom Froese** (University of Tokyo); **Marek Kasperski** (ThinkLab); **Joel Krueger** (University of Copenhagen); **Dariusz Łukasiewicz** (Kazimierz Wielki University); **Jacek Malinowski** (Polish Academy of Sciences; Nicolaus Copernicus University); **Sofia Miguens** (University of Porto); **Marcin Miłkowski** (Polish Academy of Sciences); **Jean-Luc Petit** (Université de Strasbourg; Collège de France); **Robert Poczobut** (University of Białystok); **Piotr Przybysz** (Adam Mickiewicz University); **Bartłomiej Świątczak** (European School of Molecular Medicine); **Georg Theiner** (Villanova University).

PEER REVIEW BOARD / KOLEGIUM RECENZENCKIE

Glenn Carruthers (Macquarie University); **Igor Dolgov** (New Mexico State University); **Tatiana Chernigovskaya** (St. Petersburg State University); **Kathleen Coessens** (Vrije Universiteit Brussel); **Maciej Dombrowski** (University of Wrocław); **Judith Enriquez** (University of North Texas); **Katalin Farkas** (Central European University); **Rafał Gruszczyński** (Nicolaus Copernicus University); **Tomasz Jarmużek** (Nicolaus Copernicus University); **Andrzej Kapusta** (Maria Curie-Skłodowska University); **Piotr Konderak** (Maria Curie-Skłodowska University); **Marek McGann** (University of Limerick); **Kajetan Młynarski** (Jagiellonian University); **Georg Northoff** (University of Ottawa); **Andrzej W. Nowak** (Adam Mickiewicz University); **Peter S. Petralia** (Manchester Metropolitan University); **Witold Płotka** (University of Gdańsk); **John Sutton** (Macquarie University)

TRANSLATORS / TŁUMACZE

Ewa Bodal; Paweł Gładziejewski; Katarzyna Idec; Jacek Klimbej; Joanna Kucharska; Agnieszka Lewandowska; Jakub R. Matyja; Paulina Matysiak; Przemysław Nowakowski; Robert Poczobut; Emilia Rębas; Natalia Sarbinowska; Paweł Schreiber; Nelly Strehlau; Ewa Witkowska; Monika Włodzik

Table of contents / Spis treści

Preface / Przedmowa 9

TRANSLATIONS / PRZEKŁADY 15

Ja z ciała i percepcji 17

Wprowadzenie 19

José Bermúdez: *Fenomenologia cielesnej percepcji* 25

Ja fenomenalne i złożone 37

Wprowadzenie 39

Dan Zahavi: *Fenomenologia a projekt naturalizacji* 41

Dan Zahavi: *Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne* 59

Ja żywe i enaktywne 77

Wprowadzenie 79

Evan Thompson: *Umysł w życiu* 83

Ja z ruchu i pamięci 97

Wprowadzenie 99

Maxine Sheets-Johnstone: *Pamięć kinestetyczna* 101

Ja własne i odporne 125

Wprowadzenie 127

Uri Herhsberg i Sol Efroni: *Układ odpornościowy a inne systemy poznawcze* 129

REVIEWS / RECENZJE 147

J. Bolender: *The Self-Organizing Social Mind* (Adam Tuszyński) 149

G. Theiner: *Res cogitans extensa* (Dawid Lubiszewski) 153

A. Derra: *Odsłonić tajemnicę znaczenia* (Natalia Żochowska) 157

K. Abriszewski: *Wszystko otwarte na nowo* (Witold Wachowski) 161

STUDIES ON ARTISTIC AND LITERARY PRACTICES 169

STUDIA NAD PRAKTYKĄ ARTYSTYCZNĄ I LITERACKĄ

Our tender Middle Ages / Nasze czułe średniowiecze 171

Introduction / Wprowadzenie 173 / 179

Interview with Patrizia Bovi / wywiad / intervista 175 / 181 / 185

A little of shiny beat / Trochę świetlistego bitu 189

Introduction / Wprowadzenie 191 / 197

Interview with Shiny Beats / wywiad 193 / 199

Practicing ur-language / Ćwicząc prajęzyk 203

Introduction / Wprowadzenie 205 / 235

Emilia Ivancu: *Mytho-poetical thought as described by Ernst Cassirer And Lucian Blaga: a comparative approach applied to works of poetry* 207

Emilia Ivancu: *Myśl mitopoezjotwórcza w ujęciu Ernsta Cassirera i Luciana Blagi: praca porównawcza na podstawie tekstów poetyckich* 237

Authors of the issue / Autorzy tego numeru 265

Author of the paintings (cover) / Autor obrazów (okładka) 271



Preface
Przedmowa

Why issue of translations?

Dear Readers,

we are proud to present to you this year's final issue of our journal. As announced, this issue differs slightly in form. Its larger part is addressed to the Polish readers, as it contains translation of foreign-language papers, which we perceive as valuable and worth wider interest due to the fact that the influential concepts and trends they represent have little presence in Poland. Furthermore, the issue contains an "international" section: *Studies on Artistic and Literary Practices*, and it is rounded up by book reviews.

Where has the idea for such a volume come from? When we published the first issue of our journal including, among others, translations, some of the frequently repeated remarks concerned the fact that despite the internationality of this bilingual journal, the English language readers were in a way short-changed, receiving only short abstracts (of formerly published papers) where the Polish language readers were offered translations of the entire text. Nevertheless, the need for such translations in our country has been clearly communicated. The result of this conflict was the idea to publish translations together, in one annual issue, thus keeping intact the conventions and structures of accompanying sections.

What is more, the profile of the journal has changed due to its more formal specification. Commenting thoroughness and dialogue of perspectives are supplemented by the more restrictive "review & review-like" format, thus improving our monographic sections. At the same time, we do not opt out from emphasising our perspective. We remember the words of a member of our Advisory Board: *this journal is not a commercial product, but rather done by the community for the community. It is important to keep this spirit alive while transitioning to a more standardized format.*

The authors we present in the translations section are: José Bermúdez, Dan Zahavi, Evan Thompson, Maxine Sheets-Johnstone, Uri Herhsberg, Sol Efroni. These are outstanding specialists, with whom we hope to continue cooperating in future issues of the journal. Their papers show human experience in a wide cognitive spectrum,

always related to the embodiment of the self, in aspects ranging from phenomenological to immunological.

To all of our readers, in English and Polish alike, we are glad to present the section titled *Studies on Artistic and Literary Practices*. In this issue it may seem to contradict Avant's profile with each step. Despite the eponymous avant-guardness, we concern ourselves with early music; despite the expected pretense to niche appeal, we talk to young club music performers; despite the scientific practice of exposure, we present a study on contrary literary practice, namely: mythopoetic / creating myth. Nevertheless, the key to this choice is no less consistent than our readers are expectations are high. Patrizia Bovi, the co-founder of the Micrologus Ensemble, represents an ever avant-garde approach towards the musical heritage of centuries, as her approach is that of a researcher (as she describes herself) and not a museum worker. Moreover, not only artefacts are under discussion here, but also musical emotions, evoked by engaging empathy and the spirit of improvisation. This is why there is no sharp contrast or break between her words and those of the young musicians of Shiny Beats. The difference drawn between early and contemporary music seems anachronistic in itself when focusing on the importance of the relationship between the musician and the listener. We are hoping that what interviewed artists intuit will find at least some confirmation in the systematical works in the field of embodied music cognition in the future issues of Avant. In turn, we present the first work in the field of literary studies to be published in our journal – a paper by Emilia Ivancu. As follows from this, it is not only philosophers, neuroscientists and computer scientists that we will be gradually inviting into our interdisciplinary dialogue, but also philologists and culture theorists. Our choice is not based on the criterion of discipline, but on the openness of its representative.

We would like to make use of this opportunity to extend particular gratitude for their kind and helpful suggestions towards Bartłomiej Świątczak, Ph.D. (European School of Molecular Medicine) and Tom Froese, Ph.D. (University of Tokyo).

Editorial Board,

Toruń-Warsaw, 08.12.2011

translation: Nelly Strehlau

Dlaczego tom przekładów?

Szanowni Państwo,

oddajemy do Waszych rąk ostatni tegoroczny numer czasopisma. Zgodnie z zapowiedziami, numer ten ma nieco inny charakter. Jego najobszerniejsza część skierowana jest do polskiego czytelnika, ponieważ obejmuje przekłady artykułów zagranicznych, które naszym zdaniem warte są szerszego zainteresowania, z uwagi na słabą obecność w naszym kraju reprezentowanych przez nie wpływowych nurtów i koncepcji. Ponadto tom ten obejmuje także „międzynarodowy” dział: *Studies on Artistic and Literary Practices*. Całość numeru uzupełniają recenzje książek.

Skąd wziął się pomysł na taki tom? Kiedy opublikowaliśmy pierwszy numer czasopisma zawierający m.in. przekłady, wśród różnych uwag często powtarzała się taka, że mimo deklarowanego międzynarodowego charakteru tego dwujęzycznego czasopisma, czytelnik anglojęzyczny był traktowany jakby gorzej, otrzymywał bowiem jedynie krótkie abstrakty (wydanych już artykułów) tam, gdzie czytelnik polski dostawał przekłady pełnych tekstów. Z drugiej strony – mamy wyraźne sygnały zapotrzebowania na takie przekłady w naszym kraju. W efekcie narodził się pomysł wydawania przekładów zbiorczo w jednym rocznym tomie, bez naruszania konwencji i struktury działów towarzyszących.

Dodatkową zmianę stanowi pewne większe formalne sprecyzowanie profilu czasopisma. Uzupełniając komentatorską wnikliwość i dialog perspektyw o bardziej restrykcyjną formułę „review & review-like”, tym samym doskonalimy nasze działy monograficzne. Nie rezygnujemy przy tym z akcentowania także własnej perspektywy. Mamy na uwadze słowa przedstawiciela naszej Rady Naukowej: *this journal is not a commercial product, but rather done by the community for the community. It is important to keep this spirit alive while transitioning to a more standardized format*¹.

¹To czasopismo nie stanowi komercyjnego produktu, ale raczej jest tworzone przez pewną społeczność dla pewnej społeczności. Ważne, by utrzymać tę ożywczą energię w toku przechodzenia do bardziej zestandaryzowanego formatu [przekład: redakcja].

Autorzy, których prezentujemy w części z przekładami, to: José Bermúdez, Dan Zahavi, Evan Thompson, Maxine Sheets-Johnstone, Uri Herhsberg, Sol Efroni. Są to wybitni specjaliści, których mamy nadzieję gościć w przyszłych numerach czasopisma. Ich teksty ukazują nam ludzkie doświadczenie w szerokim spektrum poznawczym, zawsze związanym z ucieleśnieniem naszej jaźni, w aspektach: od fenomenologicznego do immunologicznego.

Natomiast wszystkim naszym czytelnikom – zarówno polsko-, jak i anglojęzycznym – z przyjemnością prezentujemy dział: *Studies on Artistic and Literary Practices*. W tym numerze wydaje się on na każdym kroku zaprzeczać profilowi czasopisma Avant. Wbrew tytułowej awangardzie – przedstawiamy tu mistrzynię muzyki dawnej; wbrew oczekiwanym pretensjom do niszowości – rozmawiamy z młodymi wykonawcami muzyki klubowej; i wbrew demaskatorskim praktykom naukowym na łamach Avantu – przedstawiamy studium praktyk literackich odwrotnych, czyli mitotwórczych. Niemniej, klucz tego doboru jest tak konsekwentny, jak wymagający są wszyscy nasi czytelnicy. Patrizia Bovi, współzałożycielka zespołu Micrologus, reprezentuje permanentnie awangardową postawę wobec dziedzictwa muzycznego wieków – ponieważ jest to postawa nie muzealnika, ale badacza (i tak też o sobie mówi). Przy czym bada się tutaj nie tylko artefakty, ale i muzyczne emocje, przy zaangażowaniu pokładów empatii i ducha improwizacji. Dlatego też nie ma kontrastu ani wrażenia cięcia w zestawieniu jej słów z wypowiedziami młodych muzyków Shiny Beats. Różnica określana na linii: dawne–współczesne jawi się sama jako anachroniczna, jeżeli docenić znaczenie relacji między muzykiem a słuchaczem. Mamy nadzieję, że intuicje artysty, poddającego się wywiadowi, znajdą przynajmniej minimalne odzwierciedlenie w systematycznych opracowaniach z zakresu „embodied music cognition” w przyszłych numerach Avantu. Natomiast po raz pierwszy na naszych łamach prezentujemy studium z zakresu badań nad literaturą piękną – autorstwa Emilii Ivancu. Oznacza to również, że stopniowo do interdyscyplinarnego dialogu zapraszać będziemy nie tylko filozofów, neuronaukowców czy informatyków, ale również filologów i kulturoznawców. Kryterium stanowi tutaj nie dyscyplina, ale otwartość jej przedstawiciela.

Korzystając z okazji, chcielibyśmy tutaj złożyć szczególne podziękowania za życzliwe i pomocne sugestie doktorom: Bartłomiejowi Świątczakowi (European School of Molecular Medicine) oraz Tomowi Froese (University of Tokyo).

Redakcja

Toruń-Warszawa, 08.12.2011



Translations
Przekłady



Ja z ciała i percepcji

Świadomość ciała i jej treść przestrzenna. *Fenomenologia cielesnej percepcji* J. Bermúdeza

Przemysław Nowakowski

Czy można badać przestrzenną treść świadomości ciała?

José Luis Bermúdez w prezentowanym przez nas artykule przedstawia własną interpretację tezy Maurice'a Merleau-Ponty'ego, która brzmi następująco: *kontur mojego ciała wyznacza granicę, której nie przekraczają związane relacje przestrzenne* (Merleau-Ponty 2001: 117). Tym samym udziela *de facto* odpowiedzi na pytanie o przestrzenną treść świadomości własnego ciała.

Merleau-Ponty, a za nim współcześnie m.in. Gallagher, starają się rozwikłać ten problem „transcendentalnie”. Gallagher, pisząc o przestrzenności ciała, cytuje Kanta: *Jest (...) zupełnie zrozumiałe, że tego, co muszę założyć, by w ogóle poznać jakiś przedmiot, nie mogę poznać jak przedmiot* (Kant, A 402: 352). Kiedy zestawimy to z Merleau-Pontym, a Gallagher tak czyni, okazuje się, że przestrzenność własnego ciała jest wewnątrznie nieanalizowalna i musi być założona, *by wyjaśnić przestrzenność sytuacji czy świata. Idąc dalej, przestrzenność sytuacji (a nie ciała) jest pierwotna* (Gallagher 2006, 2007).

Bermúdez proponuje porzucenie tych transcendentalnych regionów i przeanalizowanie kwestii przestrzenności ciała własnego w terminach współczesnych neuro nauk kognitywnych. Tak jak Bermúdez wyróżnia dwa wątki w pracy Merleau-Ponty'ego, tak w pracy Bermúdeza można wskazać dwa elementy. Po pierwsze: tezę (postulat?) o odłożeniu ontologicznych tez autora *Fenomenologii percepcji* analizy problemu w terminach „naturalistycznych”. Jak sądzę, jest to interesujące posunięcie, które pozwala na włączenie intuicji Merleau-Ponty'ego do współczesnych badań kognitywistycznych – rozumiejąc możliwe filozoficzne zastrzeżenia. Po drugie: opis treści świadomości ciała, stanowiący jedną z niewielu takich propozycji, niezmiernie interesującą, ale jednocześnie nie do końca przekonującą.

Propozycja Bermúdeza

Jako rozwiązanie kwestii Merleau-Ponty'ego, Bermúdez proponuje następujące twierdzenia:

- 1) przestrzeń ciała nie jest egocentryczna;
- 2) można wskazać dwa cieleśnie specyficzne sposoby lokalizowania w przestrzeni ciała (A-lokacje i B-lokacje);
- 3) wyjaśnianie specyfiki przestrzeni ciała przy pomocy koncepcji „punktu równowagi”.

Czytelnicy mogą dokładniej zapoznać się z twierdzeniami 1–3, czytając poniższy tekst Bermúdeza. Jednak warto zauważyć, że w koncepcji punktu równowagi koncentrujemy się na własnościach dynamicznych, czyli siłowych ciała, a nie na jego własnościach przestrzennych. Zatem po pierwsze: nie może ona być uznana za odpowiednią dla opisu przestrzeni ciała, po drugie: nie może być użyteczna przy opisie procesu lokalizacji wrażeń, czyli ani w A-lokacji, ani w B-Lokacji.

Dalsze losy badań Bermúdeza

W 2006 roku Bermúdez ponownie publikuje uzupełniony przez siebie *tekst The Phenomenology of Bodily Perception*. Poza rozwinięciem wstępu i zarysowaniem szerszego spektrum problematyki, wprowadza on interesującą dystynkcję na reprezentacje, czy też rodzaje przetwarzania informacji, ciała wyższego i niższego rzędu (Bermúdez 2006: 303-308). Te pierwsze dzieli na:

- 1) Pojęciowe;
- 2) Semantyczne;
- 3) Afektywne;
- 4) Homeostatyczne;

Natomiast drugie – na:

- 1) struktury i ograniczenia ciała;
- 2) krótkoterminowe dyspozycje ciała:
 - i. zorientowane na przedmiot kodowanie przestrzenne;
 - ii. wewnętrzne cielesne relacje przestrzenne;
 - iii. kierunkowe kodowanie przestrzenne.

Dystynkcje te, jak widać – szczególnie w przypadku 2.ii – pozwalają umieścić omawiany problem w szerszych ramach teoretycznych.

Dodatkowo autor zaznacza, że przeprowadzane tu podziały są raczej na poziomie sensu, a nie znaczenia – jeżeli możemy się za Bermúdezem tak swobodnie odwołać do tych fregowskich kategorii (Bermúdez 2006: 300).

W kolejnych pracach Bermúdez (2009, 2011) łączy zaprezentowane powyżej zagadnienia z kwestią samoświadomości oraz relacji między świadomością ciała a samoświadomością. Wyróżnia przy tym pierwszoosobową i trzecioosobową informację o ciele, która może być świadoma i nieświadoma, a także pojęciowa i niepojęciowa. Twierdzi, że pierwszoosobowa świadomość ciała jako związana z odróżnianiem Ja od nie-Ja i jako mająca bezpośredni wpływ na działanie jest formą samoświadomości.

Dodatkowo w tym ostatnim tekście Bermúdez porusza problem „poczucia własności” odnośnie do własnego ciała. Broniąc tak zwanej tezy deflacyjnej (a krytykując de Vignemont 2011) stwierdza, nie ma czegoś takiego jak „poczucie własności” w związku z własnym ciałem. Omówmy skrótowo jego argument.

Bermúdez, Anscombe i świadomość ciała

Bermúdez przedstawia tezę, którą można określić jako „anscombiańską”. Mianowicie proponuje, aby rozważyć kwestię świadomości ciała w terminach zaproponowanych przez Anscombe² w jej króciutkim komentarzu zatytułowanym: „On sensation of position”. W szczególności w kontekście tezy o tak zwanej nieseparowalności wrażeń, która opisuje relację pomiędzy wrażeniem x i wiedzy o x.

[Tnw] Aby wrażenie [a] mogło być wskazówką dla wiedzy o [A], [a] powinno mieć opis niezależny od opisywanego stanu [A].

Upraszczając i łącząc z tezami Bermúdeza:

[Tnw'] Aby świadomość ciała mogła być wskazówką dla wiedzy o ciele, treść świadomości powinna być niezależnie opisywalna od stanu, którego jest ona świadomością.

Innymi słowy, aby zdobyć cielesną samowiedzę: „moje nogi są skrzyżowane”, treścią świadomości ciała nie powinno być: „skrzyżowane nogi”, ale inna niezależnie opisywalna treść tego doświadczenia.

Zapytajmy teraz ponownie, jak to jest z poczuciem własności własnego ciała³. Czy treść tego doświadczenia da się opisać jako: „x jest częścią mojego ciała” lub „to mo-

²Te wątki z badań Anscombe podejmowali aktualnie m.in. Martin (1997) i McDowell (2011).

³Przywołuję tu tylko nieliczne prace, aktualnie badania nad IGR i poczuciem własności osiągnęły już taką liczbę, że same wymagają gruntownej analizy pojęciowej i uporządkowania. Pojawiły się już: (1) prace eksplorujące

je ciało”? Wydaje się, że nie. Jest to raczej treść sądu powstałego na bazie doświadczenia, złożonego z kilku elementów:

- 1) czuję się dotknięty/a;
- 2) czuję się TU dotknięty/a;
- 3) uczucia bliskości, afektywnego ciepła.

Sądzę, że element nr 3 jest najbardziej kontrowersyjny. Jednak można podejrzewać, że jest to związane z dość dyskretną emocją, jaka towarzyszy naszemu doświadczeniu własnego ciała, z czym niewątpliwie związana jest aktywność kory wyspy, na którą przy poczuciu własności się wskazuje (Karnath, Baier 2010). Jednak tym uwagom towarzyszy poważna kontrowersja.

Badania nad doświadczeniem własności części ciała analizują coś, co stanowi milczący wymiar naszego codziennego doświadczenia własnego ciała. Jak sądzę, w codziennym funkcjonowaniu doświadczenie własności własnego ciała pojawia się tylko w wyjątkowych, specyficznych sytuacjach.

Podsumowanie

Prezentowany poniżej tekst to jedna z najciekawszych prac ostatnich lat, które proponują rozważenie kwestii świadomości ciała i przestrzennej treści tej świadomości. W kontekście prac Bermúdeza jest to tekst wstępny, stanowić więc może pierwsze spotkanie, jak i zaproszenie do lektury kolejnych, późniejszych i bardziej zaawansowanych prac Bermúdeza w tym zakresie.

Krótką biografia José Luisa Bermúdeza

Autor *The Phenomenology of Bodily Perception* to urodzony w Bogocie (Kolumbia) filozof analityczny, którego zainteresowania naukowe koncentrują się na: (a) racjonalności i jej zaburzeniach; (b) treści niepojęciowej i pojęciowej; (c) badaniu prac Garetha Evansa i Jamesa J. Gibsona; (d) umysłach zwierząt; (e) samoświadomości i samowiedzy. W prowadzonych przez siebie badaniach odwołuje się zarówno do filozofii, jak i wyników badań z różnych dziedzin, w tym szczególnie kognitywistyki.

Bermúdez jest autorem ponad stu publikacji, w tym pięciu książek: *The Paradox of Self-Consciousness* (MIT Press, 1998); *Thinking without Words* (Oxford UP, 2003); *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction* (Routledge, 2005); *Decision*

warunki brzegowe pojawiania się IGR; (2) nieliczne próby analiz pojęciowych i filozoficznych; (3) prace podejmujące kwestię własności w przypadku różnych zaburzeń rozwojowych, neurologicznych czy psychiatrycznych; (4) prace proponujące terapeutyczne aplikacje IGR.

Theory and Rationality (Oxford UP, 2009); *Cognitive Science: An Introduction to the Science of the Mind* (Cambridge UP 2010). Wielokrotnie bywał też redaktorem prac zbiorowych, w tym m.in. książki: *The Body and the Self* (wspólnie z Naomi Eilan i Anthonyem Marcelem) (MIT Press 1998). Jest też autorem wielu artykułów naukowych.

Kariere naukową rozpoczął na University of Cambridge, następnie pracował na University of Stirling in Scotland, gdzie był kierownikiem wydziału. Aktualnie Bermúdez (od 2010 roku) jest dziekanem Liberal Arts na Texas A&M University. Ostatnio pracował jako dyrektor w Center for Programs in Arts and Sciences oraz jako dyrektor programu Filozofia-Neuronauka-Psychologia w Washington University w St. Louis. Ponadto wykładał gościnnie na następujących uczelniach: Universidad Nacional Autónoma de México; Ecole Polytechnique in Paris; University of Barcelona; University of Bogotá; Simon Fraser University in Vancouver, Canada; University of Chile. Jest honorowym członkiem Scots Philosophical Club oraz the Sociedad Colombiana de Filosofía.

Literatura:

Anscombe, E. 1962. On sensations of position, *Analysis*, 22: 55-8.

Bermúdez, J. L. 2003. The phenomenology of bodily awareness, *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1): 43-52.

Bermúdez, J. L. 2006. The phenomenology of bodily awareness. Red. Woodruff Smith, D. Thomasson, A. L. *Phenomenology and Philosophy of Mind*: 295-316. Oxford.

Bermúdez J. L. 2009. Self: Body Awareness and Self-awareness, *Encyclopedia of Consciousness*: 289-300. Elsevier.

Bermúdez, J. L. 2011. Bodily awareness and self-consciousness. Red. Gallagher, S. *Handbook of the Self*: 157-179. Oxford.

Bermúdez, J. L. 2011. Fenomenologia cielesnej percepcji, v1.0. *Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej*, T/2011.

Gallagher, S. 2003. Bodily self-awareness and object-perception. *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, 7 (1): 53-68.

Gallagher, S. 2006. The intrinsic spatial frame of reference. Red. Dreyfus, H., Wrathall, M. *The Blackwell Companion to Phenomenology and Existentialism*: 346-355. Oxford: Blackwells.

Gallagher, S. 2007. The spatiality of situation: Comment on Legrand et al., *Consciousness and Cognition*, 16 (3): 700-702.

Kant, I. (1781/2001), *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Marek Derewiecki.

- Karnath, H-O. Baier, B. 2010. Right insula for our sense of limb ownership and self-awareness of actions, *Brain Structure & Function*, 214: 411-417.
- Martin, M. 1997. Self-Observation, *European Journal of Philosophy*, 5 (2): 119–140.
- McDowell, JK. 2011. Anscombe on Bodily Self-Knowledge. Red. Ford, A. Hornsby, J. Stoutland, F. *Essays on Anscombe's Intention*: 128-146, Harvard University Press.
- Merleau-Ponty, M. 2002. *Fenomenologia percepcji*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, Warszawa: Aletheia.
- de Vignemont, F. 2011. Embodiment, ownership and disownership, *Consciousness and Cognition*, 20: 82-93.

Fenomenologia cielesnej percepcji

José Luis Bermúdez
College of Liberal Arts
Texas A&M University

przełożył: Przemysław Nowakowski

(oryginał pt. „Phenomenology of Bodily Perception”
opublikowano w *Theoria et Historia Stientiarum*, vol. VII, 2003/1: 43-52)

Since this is colloquium on phenomenological and experimental approaches to cognition I'd like to set up the problem I want to address in terms of two of the different strands that we find in Merleau-Ponty's thinking about the phenomenology of the body. One of these strands is profoundly insightful. The other one, however, seems to me to be lacking in plausibility – or rather, to put it less confrontationally and more in keeping with the spirit of the colloquium, the second strand seems to stand in the way of there being a certain type of fruitful interaction between phenomenological and experimental approaches to cognition.

Ponieważ jest to sympozjum⁴, dotyczące fenomenologicznego i eksperymentalnego podejścia do poznania, problem, którym chciałbym się zająć, przedstawię w kategoriach dwóch różnych stanowisk, które znajdujemy w fenomenologii ciała Merleau-Ponty'ego. Jedno z tych stanowisk jest oparte na głębokim wglądzie. Drugie stanowisko – jakkolwiek wydaje mi się mało przekonujące, to znaczy mniej konfrontacyjnie, a bardziej zgodnie z duchem sympozjum – wydaje się stać na przeszkodzie owocnej interakcji między fenomenologicznym a eksperymentalnym podejściem do poznania. Według mnie (a jestem otwarty na wszelkie uwagi w tej kwestii) Merleau-Ponty uważał oba te stanowiska za ściśle ze sobą powiązane. W tej krótkiej prezentacji chciałbym oba stanowiska oddzielić i wyważyć, zarysowując granicę między nimi.

⁴ Tekst ten został pierwotnie zaprezentowany podczas *Colloquium on Phenomenological and Experimental Approaches to Cognition* w czerwcu 2000 roku w Paryżu.

Pierwsze podejście zostało podsumowane w zwięzłym komentarzu Merleau-Ponty'ego: *Kontur mojego ciała wyznacza granicę, której nie przekraczają zwięzłe⁵ relacje przestrzenne⁶* (Merleau-Ponty 1968/2001: 98/117). Istotnym punktem czyni on nieciągłość pomiędzy doświadczaniem przestrzenności fizycznego świata i doświadczaniem przestrzenności (własnego – PN) ciała – precyzyjniej: przeżywanego ciała, tak jak możemy go doświadczać od wewnątrz. Pierwsze podejście wydaje mi się być fenomenologicznym, zarówno w znaczeniu technicznym, jak i w znaczeniu, w jakim ten termin jest używany w obszarze współczesnej filozofii analitycznej – to znaczy charakteryzuje ono sposób, w który rzeczy prezentują się doświadczającemu i aktywnemu podmiotowi. W drugim podejściu, dla porównania, znajdujemy Merleau-Ponty'ego zmierzającego od fenomenologii ku ontologii. Podstawowa idea jest taka, że ciało nie jest przedmiotem – czy też precyzyjniej: to przeżywane ciało, doświadczane ciało, nie może być rozumiane jako przedmiot stojący na równi z innymi przedmiotami z zewnętrznego świata.

Byłoby pomocne, jak myślę, odszukanie pojedynczego przykładu obrazującego wzajemne zależności między tymi dwoma podejściami. Chciałbym tu skoncentrować się na omawianym przez Merleau-Ponty'ego przypadku pacjenta Schneidera w długim rozdziale (*Fenomenologii percepcji*⁷) zatytułowanym „Przestrzenność ciała własnego i motoryczność”. Merleau-Ponty omawia przypadek pacjenta cierpiącego na zaburzenie, które nazywa ślepotą psychiczną. Istotą tego zaburzenia jest niemożliwość wykonywania czegoś, co on (Merleau-Ponty) nazywa ruchami abstrakcyjnymi, takimi jak poruszanie własnymi rękoma i nogami na polecenie, nazywanie i wskazywanie na części ciała z zamkniętymi oczami. Wskazuje też na pewne ruchy, które pacjent potrafi wykonywać bez problemu. Niektóre z nich nazywamy odruchami odnoszącymi się do ciała. A oto przykład:

Chory ukłuty przez komara nie musi szukać ukłutego miejsca i znajduje je od razu, ponieważ nie chodzi mu o jego usytuowanie w stosunku do osi współrzędnych w obiektywnej przestrzeni, ale o dotknięcie swoją ręką o statusie fenomenu pewnego bolesnego miejsca na swoim fenomenalnym ciele; między ręką jako władzą drapania a ukłutym miejscem jako punktem do podrapania powstaje bezpośrednio przeżywany stosunek, dany w naturalnym systemie ciała własnego⁸. (Merleau-Ponty 2001: 124-125)

⁵ Cytuję tutaj polskie tłumaczenie tekstu Merleau-Ponty'ego autorstwa Jacka Migasińskiego. W przekładzie angielskim *Fenomenologii Percepcji*, cytowanym przez Jose Bermudeza, występuje słowo *ordinary* – co przekładamy raczej jako *zwyczajne, codzienne*.

⁶*The outline of my body is a frontier which ordinary spatial relations do not cross.*

⁷ Merleau-Ponty, M. 2011. *Fenomenologia Percepcji*. Przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia: 117-167.

⁸*A patient of the kind discussed above, when stung by a mosquito, does not need to look for the place where he has been stung. He finds it straight away, because for him there is no question of locating it in relation to axes of coordinates in objective space, but of reaching with his phenomenal hand a certain painful spot on his phenomenal body, and because between the hand as a scratching potentiality and the place stung as a spot to be*

Wydaje mi się, że przytoczony tu opis tego, co zachodzi, jest zupełnie poprawny. Kiedy ktoś wykonuje proste działanie, odnoszące się do ciała, taki jak np. drapanie miejsca ukłutego przez komara, wtedy rzeczywiście nie powstaje problem lokalizacji żądła w pewnego rodzaju obiektywnym systemie współrzędnych, namierzeniem ręki w tym samym systemie współrzędnych i następnie obliczeniem toru pomiędzy tymi dwoma lokalizacjami. Lokalizacja zarówno ręki, jak i żądła jest nam dana w przestrzeni odniesionej do ciała (później będę miał więcej do powiedzenia co do tego, jak może być to rozumiane).

Lecz Merleau-Ponty dalej wysuwa dużo silniejsze twierdzenie dotyczące tego pacjenta:

Cała operacja mieści się w porządku fenomenalnym, nie przechodzi przez świat obiektywny i dopiero widz, który użycza poruszającemu się przedmiotowi swojego obiektywnego przedstawienia żywego ciała, może sądzić, że ukłucie jest postrzegane, że ręka porusza się w obiektywnej przestrzeni, a w konsekwencji dziwić się, że ten sam człowiek nie potrafi wskazać określonego miejsca swojego ciała w ramach eksperymentu⁹.

(Merleau-Ponty 2001: 125)

Wtedy te podstawowe idee są uogólniane do globalnego odróżnienia pomiędzy fenomenalnym a obiektywnym ciałem. Parę linii dalej Merleau-Ponty pisze:

Tym, co poruszamy, nigdy nie jest nasze ciało obiektywne, ale zawsze nasze ciało fenomenalne i nie ma w tym żadnej tajemnicy, ponieważ to właśnie nasze ciało jako władza nad tymi czy innymi regionami świata podrywało się już od przedmiotów, które zamierzaliśmy chwycić, i postrzegało te przedmioty¹⁰.

(Merleau-Ponty 2001: 125)

To rozróżnienie pomiędzy ciałem fenomenalnym i obiektywnym gra ważną rolę w *Fenomenologii Percepcji*. Ciało fenomenalne powinno odgrywać fundamentalną rolę w konstytuowaniu obiektywnego świata. Oto reprezentatywny fragment:

scratched a directly experienced relationship is presented in the natural system of one's own body (Merleau-Ponty 1965/1968: 105-106; polskie wydanie: 124-125).

⁹*The whole operation takes place in the domain of the phenomenal; it does not run through the objective world, and only the spectator, who lends his objective representation of the living body to the acting subject, can believe that the sting is perceived, that the hand moves in objective space, and consequently find it odd that the same subject can fail in experiments requiring him to point things out* (Merleau-Ponty 1965/1968: 106; polskie wydanie: 125).

¹⁰*It is never our objective body that we move, but our phenomenal body, and there is no mystery in that, since our body, as the potentiality of this or that part of the world, surges towards objects to be grasped and perceives them* (Merleau-Ponty 1965/1968: 106; polskie wydanie: 125).

Ciało nie jest ani dotykalne, ani widzialne w tej mierze, w jakiej jest tym, co widzi i dotyka. Nie jest więc jednym z wielu zewnętrznych przedmiotów, który posiadałby tylko tę osobliwość, że zawsze byłby dany. Moje ciało jest trwałe trwałością absolutną, stanowiącą tło względnej trwałości przedmiotów, które mogą zniknąć, co znaczy właśnie, że są prawdziwymi przedmiotami. Obecność i nieobecność zewnętrznych przedmiotów to tylko wariacje wewnątrz pierwotnego pola obecności, obszaru percepcyjnego, nad którym sprawuje władzę moje ciało. Trwałość mojego ciała nie tylko nie jest szczególnym przypadkiem trwałości w świecie zewnętrznych przedmiotów, ale tę drugą trwałość zrozumieć można dopiero na gruncie pierwszej; perspektywa mojego ciała nie tylko nie jest szczególnym przypadkiem perspektywiczności przedmiotów, ale perspektywiczne ukazywanie się przedmiotów można zrozumieć tylko przez opór, jaki moje ciało stawia każdej zmianie perspektywy¹¹.

(Merleau-Ponty 2001: 111)

Nie chciałbym wysnuwać żadnych silnych twierdzeń co do tego, o co tu chodzi. To, co chciałbym jednak podkreślić to pewne warunkowe twierdzenie, mianowicie: *jeśli* zaakceptujemy rozróżnienie Merleau-Ponty'ego pomiędzy ciałem obiektywnym i fenomenalnym, wówczas okaże się, że mamy bardzo mało miejsca na naukowe studia interesujących i ważnych aspektów cielesnego doświadczenia. Nauka – jak kognitywistyka, psychologia empiryczna, czy też neurofizjologia – może jedynie informować nas na temat obiektywnego ciała. Nie ma nic do powiedzenia na temat ciała fenomenalnego.

W tym artykule chciałbym zaprezentować pewien sposób myślenia na temat przestrzenności w świadomości cielesnej, który zapewne należycie odda to, co podkreślał Merleau-Ponty odnośnie do fenomenologii doświadczanego ciała: fundamentalną różnicę pomiędzy tym, jak doświadczamy naszych własnych ciał, a tym, jak doświadczamy niecielesnych przedmiotów fizycznych. Będę akcentował to, że świadomość cielesna jest fundamentalnie niekartezjańska – przez co rozumiem, że ramy odniesienia cielesnej percepcji są niekartezjańskimi ramami odniesienia. Nakreślę tę niekartezjańską alternatywę. Na koniec tego artykułu zilustruję przykładem, jak to podejście do doświadczanej przestrzenności cielesnej propriocepcji może być integrowane ze współczesnymi pracami z psychologii kontroli motorycznej.

¹¹*The body is not one more among external objects. It is neither tangible nor visible in so far as it is that which sees and touches. The body, therefore, is not one more among external objects, with the peculiarity of always being there. If it is permanent, the permanence is absolute and is the ground for the relative permanence of disappearing objects, real objects. The presence and absence of external objects are only variations within a field of primordial presence, a perceptual domain over which my body exercises power. Not only is the permanence of my body not a particular case of the permanence of external objects in the world, but the second cannot be understood except through the first: not only is the perspective of my body not a particular case of that of objects, but furthermore the presentation of objects in perspective cannot be understood except through the resistance of my body to all variations in perspective (Merleau-Ponty 1965/1968: 92; polskie wydanie: 111).*

Doświadczenie przestrzenności cielesnej propriocepcji

Jest jasne, że stany cielesne, które formują przedmioty propriocepcji, są propriocepowane w sposób, który każe je plasować w przestrzeni ograniczonej konturami (*limits*) ciała. W zaburzeniach, takich jak kończyny fantomowe czy pomijanie stronne, stany cielesne usytuowane są w obrębie granic *doświadczanego* ciała, pomimo że doświadczane ciało nie jest dokładnym odwzorowaniem ciała realnego. Pierwszym pytaniem, które pojawia się w myśleniu na temat treści propriocepcyjnej, jest: w jaki sposób mamy myśleć na temat ramy odniesienia, która określa sposób, w jaki stany propriocepcyjne są umieszczane w obrębie przestrzeni odniesionej do ciała.

Prawie wszystkie dyskusje dotyczące propriocepcji zakładają, że percepcja eksteroceptywna, propriocepcja i intencje kontrolujące podstawowe działania muszą mieć treść przestrzenną kodowaną w porównywalnych ramach odniesienia. To oczywiste założenie, biorąc pod uwagę, że działanie wymaga integrowania motorycznych intencji i poleceń z informacją percepcyjną i propriocepcyjną, ponieważ przestrzenne rozmieszczenie przedmiotów postrzeganych oraz tych występujących w treści intencji jest podane w odniesieniu do osi układu współrzędnych, których początek leży w ciele – w *egocentrycznych ramach odniesienia*. Dlatego naturalną wydaje się sugestia, że osie układu współrzędnych, które określają poszczególne propriocepcyjne ramy odniesienia, ześrodkowane są na poszczególnych częściach ciała, tak samo jak osie układu współrzędnych, określające ramy odniesienia treści percepcyjnych i podstawowych intencji.

Jednakże, mimo tej pociągającej ekonomii ujęcie to jest ostatecznie nie do przyjęcia z powodu fundamentalnego braku analogii pomiędzy *cielesną przestrzenią* propriocepcji a egocentryczną przestrzenią percepcji i działania. W przypadku wzroku czy eksteroceptywnego dotyku istnieje pole percepcyjne ograniczone w sposób, który określa konkretny punkt jako jego źródło. Ponieważ pole widzenia jest zasadniczo kątem bryłowym (*solid angle*) światła odbieranego przez system wzrokowy, źródłem pola widzenia jest wierzchołek tego kąta bryłowego. Podobnie, źródłem ramy odniesienia dla eksploracyjnego dotyku mógłby być punkt w centrum dłoni odpowiedniej ręki. Lecz propriocepcja somatyczna jest całkowicie inna. Trudno wyobrazić sobie jasny powód tego, by proponować jedną część ciała jako środek układu współrzędnych dla propriocepcyjnej ramy odniesienia.

Istnieją pewne pojęcia przestrzenne, które są nieaplikowalne do somatycznej propriocepcji. Dla dowolnych dwóch przedmiotów wzrokowo postrzeganych sensowne staje się zadanie obu poniższych pytań:

- (a) Który z tych dwóch przedmiotów jest dalej?
- (b) Czy te przedmioty są ułożone wzdłuż tej samej linii (*in the same direction*)?

Możliwość postawienia tych pytań i udzielenia na nie odpowiedzi wiąże się blisko z faktem, że percepcja wzrokowa ma takie ramy odniesienia, które oparte są na środku układu współrzędnych. Pytanie (a) jest w zasadzie pytaniem o to, czy linia od środka układu współrzędnych do pierwszego przedmiotu będzie dłuższa czy krótsza niż odpowiednia linia między środkiem układu współrzędnych a drugim przedmiotem. Pytanie (b) jest tylko pytaniem o to, czy linia, zarysowująca się od środka układu współrzędnych do przedmiotu położonego dalej, przechodziłaby przez przedmiot położony bliżej.

Żadne z tych pytań nie ma sensu w odniesieniu do propriocepcji. Nie można pytać, czy ten propriocepcyjnie wykrywany ruch ręki jest dalej niż to swędzenie, ani czy ten ból zachodzi w tym samym kierunku co tamten ból. Pytanie, który z dwóch przedmiotów jest dalej, jest tak naprawdę pytaniem o to, który z tych przedmiotów jest dalej ode mnie, podobne milczące samoodniesienie zawarte jest w pytaniu, czy dwa przedmioty położone są w tym samym kierunku. Jednak poprzez propriocepcję somatyczną dowiadujemy się o zdarzeniach mających miejsce w obrębie konturów ciała, a nie ma uprzywilejowanej części ciała, która liczyłaby się jako *ja* w celu omówienia ich wzajemnych relacji przestrzennych.

By dobrze uchwycić odrębność ram odniesienia, potrzebujemy jedynie porównać cielesne doświadczenie normalnego podmiotu z doświadczeniem podmiotu całkowicie *deafferentnego*¹², takim jak IW, pacjent Jonathana Cole'a. Każdorazowa informacja posiadana przez deafferentyków, dotycząca ich własnych ciał, pochodzi prawie wyłącznie z danych wzrokowych. Ich świadomość własnych ciał jest spójna z ich doświadczeniem pozacielesnego świata. Są oni świadomi własnych ciał jedynie z tej samej trzecio-osobowej perspektywy, z której postrzegają niecielesne fizyczne przedmioty. Ramy odniesienia ich świadomości ciała rzeczywiście posiadają środek układu współrzędnych – oczy – z tego powodu oba (powyżej) wspomniane pytania wydają się całkowicie sensowne. Ale zupełnie nie to jest sposób, w jaki doświadczamy własnych ciał z *perspektywy pierwszoosobowej*.

Konkluzja, którą można by z tego wyprowadzić, jest taka, że przestrzenna treść somatycznej propriocepcji nie może być określona w ramach kartezjańskiej ramy odniesienia, która przyjmuje kształt osi, scentrowanych na środku układu współrzędnych. Więc, jeśli propriocepcja somatyczna ma w ogóle posiadać jakąś treść, ta ostatnia musi być rozumiana w całkowicie odmienny sposób. W następnym rozdziale naszkicuję sposób rozumienia ramy odniesienia somatycznej propriocepcji dla pełnego ujęcia odrębności doświadczanej przestrzenności ciała.

¹² Pozbawionego wstępującej informacji zmysłowej, tu: propriocepcji i dotyku (przyp. tłum.).

Przestrzenna treść cielesnej propriocepcji

Ujęcie treści przestrzennej musi dostarczyć kryteriów tożsamości miejsca. W przypadku somatycznej propriocepcji oznacza to kryteria tożsamości cielesnej lokalizacji. Lecz możliwe jest kilka różnych kryteriów tej tożsamości. Rozważmy dwie następujące sytuacje:

- (i) Boli mnie dane miejsce w mojej prawej kostce, kiedy stoję i moja prawa noga spoczywa na ziemi przede mną;
- (ii) Boli mnie to samo miejsce w kostce, kiedy siedzę i moja prawa kostka spoczywa na moim lewym kolanie.

Zgodnie z jednym zbiorem kryteriów ból jest w tej samej cielesnej lokalizacji w (i) i (ii) – to znaczy, jest w określonym miejscu w mojej prawej kostce. Jednakże, przyjmując inny zbiór kryteriów, ból jest w odmiennych lokalizacjach cielesnych w (i) i (ii), ponieważ moja kostka poruszyła się względem innych części ciała. Nazwę te lokalizacje odpowiednio *A-lokacją* i *B-lokacją*. Ponadto zauważmy, że *B-lokacja* jest niezależna od rzeczywistej lokacji bólu w „obiektywnej przestrzeni”. *B-lokacja* bólu w (ii) będzie ta sama, jeśli zdarzy mi się siedzieć w tej samej pozycji półtora metra na lewo.

Zarówno *A-lokacja*, jak i *B-lokacja* muszą być określone względem ramy odniesienia. Myśląc o tym, musimy mieć na uwadze, że ludzkie ciało ma tak ruchome, jak i (względnie) nieruchome części ciała. W dużej skali ludzkie ciało może być ujęte jako nieruchomy tułów, do którego są dołączone ruchome członki – głowa, ramiona i nogi. W obrębie ruchomych członków znajdują się małe części ciała, które mogą być bezpośrednio, wolicjonalnie poruszane (takie jak palce u stóp i rąk oraz dolna szczęka) i inne, które nie mogą być poruszane (jak podstawa czaszki). Staw jest natomiast częścią ciała, która umożliwia poruszanie innymi częściami ciała takimi jak szyja, łokieć czy kostka. W ciele człowieka względnie nieruchomy tułów połączony jest z pięcioma ruchomymi członkami (głową, dwiema nogami, dwiema rękami), z których każdy podzielony jest szeregiem stawów. Te ostatnie dostarczają stałych punktów, względem których poszczególne *A-lokacje* i *B-lokacje* indywidualnych części ciała mogą zostać w danym czasie określone.

Poszczególne cielesne *A-lokacje* są określane względem tych stawów, które ograniczają część ciała, zlokalizowaną w ich obrębie. Poszczególne punkty w przedramieniu jest określony względem łokcia i nadgarstka. To będzie punkt położony na powierzchni skóry przy takiej a takiej odległości i kierunku względem nadgarstka oraz takiej a takiej odległości i kierunku względem łokcia. Ten sposób określania *A-lokacji* zapewnia jej cechę definicyjną, która polega na tym, że dany punkt w obrębie określonej części ciała będzie tą samą *A-lokacją* niezależnie od tego, czy ciało jako całość się porusza, czy tego, jak istotne części ciała poruszają się względem innych części ciała. *A-lokacja* wybranego punktu pozostanie stała w obydwu tych ruchach,

ponieważ żaden z tych ruchów nie przyniesie żadnych zmian w ich położeniu i kierunku względem odpowiednich stawów.

Ogólny model identyfikowania B-lokacji jest następujący. Poszczególne, stałe A-lokacje są określane względem stawów, które wyznaczają granice części ciała, w obrębie której leży ta lokacja. Ta A-lokacja znajduje się będzie albo w obrębie względnie nieruchomego tułowia, albo w obrębie zdolnych do ruchu członków. Jeśli leży w obrębie względnie nieruchomego tułowia wtedy jego B-lokacja będzie również stała względem stawów ograniczających tułów (szyi, ramion, stawów nóg) – innymi słowy, A-lokacja i B-lokacja są zbieżne. Jeśli jednak ta A-lokacja leży w obrębie ruchomej kończyny, wtedy jego B-lokacja będzie ustalona rekursywnie względem stawów, które leżą między nią i nieruchomym tułowiem. B-lokacja będzie określona w ramach kątów stawów, które leżą między nią a nieruchomym tułowiem. Niektóre z kątów tych stawów będą obrotowe (tak jak w przypadku stawu łokciowego, dla przykładu). Inne będą zawiasowe (*translational*) (jak w przypadku stawu w środkowym palcu).

Ten sposób określania A-lokacji i B-lokacji wydaje się ujmować pewne ważne elementy w fenomenologii cielesnej świadomości:

- Nie doświadczamy obwodowych części ciała w izolacji, lecz raczej jako dołączonych do innych części ciała. Częścią tego, jak to jest doświadczać mojej ręki jako znajdującej się w pewnym miejscu, jest doświadczenie rozmieszczenia części ramienia, za sprawą których jest ona w tym właśnie miejscu.
- Częścią fenomenologii cielesnej świadomości jest to, że wrażenia są zawsze doświadczane w obrębie konturów ciała. To jest dokładnie to, czego możemy się spodziewać przy kodowaniu w kategoriach A-lokacji i B-lokacji. Nie ma żadnych punktów w (nie-patologicznej) przestrzeni ciała, które by nie znajdowały się w obrębie ciała.
- Pomimo tego, że B-lokacja jest określana rekursywnie w ramach serii kątów stawów pomiędzy wybraną A-lokacją i nieruchomym tułowiem, tułów nie funkcjonuje jako środek układu współrzędnych kartezjańskiej ramy odniesienia.

Przestrzenność cielesnej świadomości i kontrola działania

W poprzedniej części sugerowałem, że przestrzenna treść cielesnej świadomości jest fundamentalnie różna od przestrzennej treści wzrokowej i każdej innej formy eksterocepcyjnej świadomości. Oczywistym pytaniem, które tu się pojawia, jest: jaką rolę odgrywa treść propriocepcyjna w kontrolowaniu działania, jako że działanie wymaga udziału oraz integracji świadomości propriocepcyjnej i eksterocepcyjnej. W tej końcowej części spróbuję wyjaśnić, jak zaproponowane przeze mnie ujęcie przestrzen-

nej treści somatycznej propriocepcji pasuje do tego, co obecnie wiadomo na temat kontroli motorycznej.

Każdy zaplanowany ruch motoryczny skierowany na dowolny poza-cielesny obiekt wymaga dwóch podstawowych typów informacji:

- (1) Informacji na temat pozycji celu względem ciała
- (2) Informacji na temat początkowej pozycji istotnej kończyny (np. ręki w przypadku ruchu sięgania)

Ostatnie prace oparte na badaniu błędów w trajektorii i profilów prędkości ruchów ręki sugerują, że oba typy informacji kodowane są w zewnętrznych współrzędnych układu współrzędnych, którego centrum jest ręka (Ghez i in. 2000). Zamierzone ruchy sięgania są kodowane w terminach wektorów, których centrum jest w rękach, nie zaś w terminach złożonej siły mięśni i momentów obrotowych wymaganych do tego, by działanie zostało przeprowadzone z powodzeniem. Wiadomo na przykład, że ruchy rąk skierowane na cele poza-cielesne mają stałe profile kinematyczne, pozostają równe i wykazują dzwonowate krzywe prędkości z przewidywalnym przyspieszeniem na początku ruchu i zwolnieniem w pobliżu celu (Morasso 1981). Te kinematyczne profile nie wydają się być skorelowane z ruchami stawów. Trwa poważna dyskusja na temat tego, czy ramy odniesienia, w których kodowana jest pozycja celu, są egocentryczne czy allocentryczne (Jeannerod 1997), jednak jest relatywnie niewiele dyskutuje się nad tym, czy współrzędne są bardziej zewnętrzne niż wewnętrzne (jednak zobacz: Uno i in. 1989, którzy sugerują, że kinematyczne profile zaobserwowane przez Morosso są zgodne z minimalizacją całkowitego momentu obrotowego stawów).

To, co mogliśmy uznać, przynajmniej jeżeli chodzi o fenomenologię cielesnej świadomości, to fakt, że tematyczna (*propositional*) świadomość ciała, wyprowadzana z somatycznej propriocepcji, nie jest kodowana ani w przedmiotocentrycznej, ani w ciało-centrycznej ramie odniesienia. Współrzędne, w których kodowana jest lokalizacja części ciała, są wewnętrzne, a nie zewnętrzne. Więc nasuwającym się pytaniem jest: w jaki sposób treść propriocepcyjna bierze udział w kontrolowaniu działania? Doświadczana przestrzenność ciała, tak jak ją tu analizuję, jest blisko związana ze świadomością cielesnych możliwości działania. Ciało samo prezentuje się fenomenologicznie jako podzielone na części pooddzielane stawami, ponieważ są one naturalnymi jednościami dla ruchu. Lecz tym, co chcemy poznać, są szczegóły udziału somatycznej propriocepcji w inicjowaniu i kontrolowaniu działania.

Pierwsza kwestia, którą należy poruszyć, jest następująca: jeśli przestrzenna treść propriocepcji jest taka, jak ją opisałem, to somatyczna propriocepcja oczywiście nie może dostarczać informacji na temat położenia konkretnej kończyny, która *sama* by-

łaby wystarczająca do ustalenia początkowej pozycji wektora ruchu. Somatyczna propriocepcja dostarcza informacji o tym, jak członki są rozmieszczone, lecz ta informacja nie wystarcza do określania początkowej pozycji ręki tak, aby można było bezpośrednio z niej obliczyć wektor ruchu wymagany do sięgnięcia do celu. Kodowanie pozycji początkowej ręki w sposób odpowiedni dla obliczania wektora ruchu będzie wymagało integracji informacji uzyskanej propriocepcyjnie i informacjami uzyskanymi wzrokowo. Prowadzi to do testowalnej predykcji, a mianowicie takiej, że badani, którzy nie mogą widzieć swych rąk, zanim uczynią ruch sięgający, nie powinni być zdolni do wykonania dokładnych ruchów. Jest to fakt, który odkryli naukowcy (Ghez i in. 1995).

Po drugie, wielu badaczy kontroli motorycznego obecnie sądzi, że musimy odróżnić kinematykę kontroli motorycznej od dynamiki kontroli motorycznej (Bizzi 1999; Bizzi i Mussa-Ivaldi 2000). Ruchy planowane są w sposób czysto kinematyczny jako sekwencje pozycji w przestrzeni okołosobowej (*peri-personal*), którą ręka sukcesywnie będzie zajmować podczas wykonywania ruchu. Nie ulega jednak wątpliwości, że rzeczywiste wykonanie ruchu zależy od zewnętrznie określonych, uprzedzających (*feed-forward*) poleceń motorycznych implementowanych przez wewnętrznie określone siły mięśni, kąty stawów, momenty obrotowe stawów i tak dalej. Przechodzenie od współrzędnych zewnętrznie określanych do współrzędnych wewnętrznie określanych ma miejsce w chwili, kiedy system nerwowy oblicza dynamiczną implementację kinematycznie określonego celu.

Proponowano różne wersje tego, jak owe obliczenia mogą przebiegać. Tradycyjnym założeniem było, że wynik obliczenia mięśni i kątów zgięcia stawów potrzebnych do przeprowadzenia ruchu uzyskuje się przez działanie od tyłu, od trajektorii punktu końcowego. Widoczne są tu problemy z łatwością tych obliczeń, szczególnie że problemy te mają nie tylko jedno rozwiązanie, podobnie jak trudności w uwzględnianiu (*factoring*) czynników biomechanicznych, takich jak zmęczenie i inne zmienne. Zgodnie z tym proponowano, że przełożenie na wewnętrzne współrzędne nie zależy od rozwiązania skomplikowanej dynamiki odwracającej i komputacji, lecz zamiast tego wymaga przełożenia przedstawienia namierzonego punktu końcowego jako serii pozycji równowagi (Feldman 1974).

Niezależnie od tego, czy poprawne jest ujęcie dynamiki odwracającej, czy też ujęcie (punktu) równowagi, to właśnie w tym momencie kluczową rolę odgrywa propriocepcyjnie uzyskana informacja o położeniu części ciała. Ramy odniesienia tych wewnętrznych współrzędnych, w których kodowane są kąty stawów i pozycje równowagi, wydają się dużo bliższe ramom odniesienia propriocepcyjnej, cielesnej świadomości, tak jak ją scharakteryzowałem, niż kartezjańskim ramom odniesienia, w których kodowane są punkty końcowe ruchu. To zapewnia dobre wyjaśnienie dla pytania, czemu propriocepcyjna informacja zwrotna jest w stanie grać zasadniczą rolę w płynnym wykonaniu i korekcie ruchów, jak również w rozwoju wewnętrznych modeli dynamiki kończyn. Polecenia uprzedzające kierowane do ręki są formowane rekur-

sywnie w sposób bardzo podobny do sposobu formowania propriocepcyjnych informacji zwrotnych z ręki i leżących między nimi segmentów ciała. Polecenia motoryczne do ręki muszą określać właściwe kąty dla ramion, łokcia i nadgarstka. Propriocepcyjne informacje zwrotne dotyczące B-lokacji ręki będą tak samo określać konkretne kąty stawów. Porównanie jest proste.

Konkluzja

Pozwolę sobie zebrać razem wszystkie wątki tego argumentu. Sugerowałem, że somatyczna propriocepcja jest źródłem tematycznej (*propositional*) świadomości ucieleśnionego ja. Doświadczamy swoich własnych ciał w sposób, który informuje nas o zdarzeniach mających miejsce w ciele, tak samo jak o każdorazowym rozmieszczeniu części ciała. Wielu filozofów zauważyło, że nasze doświadczanie własnych ciał jest całkowicie odmienne od naszego doświadczania przedmiotów pozacielesnych w świecie. Ujęcie treści somatycznej propriocepcji, które zaproponowałem, przedstawia pewną drogę do wyjaśnienia tego, dlaczego tak właśnie jest. W odróżnieniu od naszego doświadczania pozacielesnych fizycznych obiektów, doświadczanie przestrzenności ciała jest nie-kartezjańskie.

Kluczowa rola somatycznej propriocepcji w inicjowaniu i kontrolowaniu działania pojawia się w momencie przejścia pomiędzy kinematycznym planem i dynamiczną instrukcją oraz później w wykonaniu ruchu. Możliwość realizowania tego zadania w ramach cielesnej propriocepcji wynika z faktu, że świadomość ciała, jakiej ona dostarcza, kodowana jest w ramie odniesienia, bezpośrednio odwzorowanej na wewnętrznym modelu dynamiki kończyn, określającym potencjał ruchowy ciała.

Bibliografia:

- Bizzi, E. 2000. Motor Control. *Wilson and Keil* 1999.
- Bizzi, E., Mussa-Ivaldi, F. A. 2000. Toward a neurobiology of coordinate transformations. *Gazzaniga* 2000.
- Feldman, A. G. 1974. Change of muscle length due to shift of the equilibrium point of the muscle-load system, *Biofizika*, 19: 534-538.
- Gazzaniga, M. S. red. 2000. *The New Cognitive Neurosciences*. MIT Press. Cambridge, MA.
- Ghez, C., Gordon, J. i Ghilardi, M. F. 1995. Impairments of reaching movements in patients without proprioception II: Effects of visual information on accuracy. *Journal of Neurophysiology*, 73: 36-372.
- Jeannerod, M. 1997. *The Cognitive Neuroscience of Action*. Blackwell. Oxford.

Merleau-Ponty, M. 1965/1968. *The Phenomenology of Perception*. London. Routledge. Merleau-Ponty, M. 2001. *Fenomenologia Percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

Morasso, P. 1981. Spatial control of arm movements, *Experimental Brain Research*, 42: 223-227.

Uno, Y., Kawato, M., Suzuki, R. 1989. Formation and control of optimal trajectory in human multi-joint arm movement: Minimum joint-torque model, *Biological Cybernetics*, 61: 89-101.

Wilson, R. A., and Keil, F. C. 1999. *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. MIT Press. Cambridge, MA.



Ja fenomenalne
i złożone

Dan Zahavi i aktualność fenomenologii. Wprowadzenie

Dawid Lubiszewski

Fenomenologia zajmuje szczególne miejsce we współczesnej filozofii. Do tego wniosku można dojść poprzez analizę historii współczesnej filozofii. Jednakże do podobnego wniosku dojdzie się również, jeśli pod uwagę weźmie się prowadzone obecnie badania w ramach kognitywistyki. Za sprawą takich osób jak Dan Zahavi coraz częściej filozoficzną dziedziną kojarzoną z kognitywistyką jest fenomenologia.

Zahavi jest duńskim filozofem, profesorem na Uniwersytecie w Kopenhadze. Zawodowo zajmuje się fenomenologią i jej związkami z naturalizmem, empatią oraz rolą tej ostatniej, jaką odgrywa w poznaniu społecznym, a także świadomością. Zahavi jest również redaktorem znanego czasopisma *Phenomenology and the Cognitive Sciences* i laureatem wielu naukowych nagród. Jego publikacje są znane zarówno w kręgach filozoficznych, jak i naukowych¹³.

W niniejszym dziale prezentujemy dwie prace Zahaviego. W pierwszej z nich, zatytułowanej: „Fenomenologia a projekt naturalizacji”, autor szuka odpowiedzi na pytanie: *Czy możliwe jest wypełnienie luki pomiędzy analizami fenomenologicznymi oraz naturalistycznymi modelami świadomości?* Odpowiedzi na to pytanie Zahavi udziela w oparciu o analizę fragmentu książki *Naturalizing Phenomenology* opublikowanej w roku 1999, której autorami są Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud i Jean Michel Roy. Zahavi wobec konfliktu dwóch stanowisk: jednego głoszącego, że nauka i filozofia to dwie różne dyscypliny, oraz drugiego, zgodnie z którym problemy filozoficzne nie różnią się od tych, którymi zajmuje się nauka, zajmuje pozycję pośrednią. Uważa on, że filozofia i nauki empiryczne mogą się wzajemnie wzbogacać. *Filozofia może kwestionować oraz rozjaśniać podstawowe założenia teoretyczne przyjmowane na gruncie nauk empirycznych. Nauki empiryczne mogą dostarczać filozofii konkretnych odkryć, których filozofia nie może po prostu zignorować, ale musi je umieć przyswoić (...).*

W drugim tekście zatytułowanym „Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne” Zahavi analizuje dwie koncepcje jaźni. Zainteresowany jest relacją pomiędzy zagadnie-

¹³ Więcej na: <http://cfs.ku.dk/staff/profil/?id=34520&f=2>

niem jedności świadomości a doktrynami odrzucającymi istnienie „ja” (*no-self doctrines*). W prezentowanym tekście duński filozof omawia teorię rozwijaną przez niemieckiego filozofa Thomasa Metzingera, analizując przy tym jego książkę *Being No One*, oraz koncepcję Miri Albahari, autorki książki *Analytical Buddhism: The two-tiered illusion of self*. Zahavi z przeprowadzonych analiz wyciąga następujący wniosek: nie tyle jaźń jest iluzją, ile iluzoryczne (niewłaściwe) bywało dotychczasowe posługiwanie się tym słowem, gdyż zakładało ono istnienie niezmiennej i niezniszczalnej substancji. Swoimi uwagami Zahavi wydaje się osłabiać „rewolucyjność” omawianych teorii. Argumentuje on również na rzecz interdyscyplinarnych badań nad świadomością, a wszelkie próby przejścia monopolu w tej dziedzinie przez jedną dyscyplinę określa jako ignorancję i arogancję.

Prace Zahaviego dotyczą współczesnych, aktualnych problemów, z którymi wciąż borykają się badacze. Są one interesujące zarówno dla filozofa, jak i dla naukowca. Jeśli ktoś uważa, że fenomenologia już się skończyła, albo że filozofia nie ma nic do zaoferowania w zderzeniu z nauką, prawdopodobnie jest w błędzie. A prezentowane tutaj prace Zahaviego powinny go z tego błędu wyprowadzić.



Fenomenologia a projekt naturalizacji

Dan Zahavi
Center for Subjectivity Research
Department of Media, Cognition and Communication
University of Copenhagen, Denmark

przekład: Robert Poczobut

(oryginał pt. "Phenomenology and the project of naturalization"
opublikowano w *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4, 2004: 331-347)

In recent years more and more people have started talking about the necessity of reconciling phenomenology with the project of naturalization. Is it possible to bridge the gap between phenomenological analyses and naturalistic models of consciousness? Is it possible to naturalize phenomenology? In their long introduction to the book *Naturalizing Phenomenology* published by Stanford University Press in 1999, the four co-editors, Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy set out to delineate what might be seen as a kind of manifesto for this new approach. An examination of this introduction is consequently a good starting point for a discussion of the issue.

W ostatnich latach coraz częściej mówi się o konieczności uzgodnienia fenomenologii z projektem naturalizacji. Czy możliwe jest wypełnienie luki pomiędzy analizami fenomenologicznymi a naturalistycznymi modelami świadomości? Czy możliwa jest naturalizacja fenomenologii?

W długim wprowadzeniu do książki *Naturalizing Phenomenology*, opublikowanej w roku 1999 przez Stanford University Press, czterej współredaktorzy (Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud i Jean Michel Roy) szkicują coś w rodzaju manifestu nowego podejścia. Analiza tego wprowadzenia stanowi dobry punkt wyjścia do dalszej dyskusji problemu.

1. Naturalizowanie fenomenologii

Redaktorzy wychodzą od twierdzenia, że kognitywistykę proklamowano pierwszą w pełni naukową teorią świadomości. Jednak obecnie, chociaż nie można jej odmówić wielu osiągnięć, obwinia się ją za rażące zaniedbanie. Kognitywistyka uporczywie ignorowała wymiar fenomenologiczny, przyjmując, że jest on nieistotny lub zasadniczo niewiarygodny. Pomijając ten wymiar, czyli pomijając subiektywność i perspektywę pierwszoosobową, kognitywistyka pomija również kluczowy aspekt zjawisk umysłowych. Obecnie, jak twierdzą redaktorzy, kognitywistyka jest *teorią umysłu nie będąc teorią świadomości. Jest to teoria na temat tego, co zachodzi w naszych umysłach, gdy realizują one funkcje poznawcze, nie będąc jednocześnie teorią tego, jak to jest być poznającym umysłem* (7)¹⁴. Z pewnością kognitywistyka stanowi wielki postęp w porównaniu z klasycznym behawioryzmem. W przeciwieństwie do niego, kognitywistyka nie powstrzymywała się od prób wyjaśnienia, co zachodzi wewnątrz czarnej skrzynki. Jednak, jak piszą redaktorzy, wyjaśnienie tego, co zachodzi *wewnątrz* czarnej skrzynki, nie tłumaczy tego, co wydarza się *dla* czarnej skrzynki (12), a dokładnie takiego wyjaśnienia nam potrzeba¹⁵.

Jedną z charakterystyk obecnej sytuacji polega na stwierdzeniu, że kognitywistyka staje przed problemem, który Joseph Levine nazwał „luką eksplanacyjną”. W skrócie problem polega na tym, że wydaje się, iż nie jesteśmy w stanie wypełnić luki między procesami neurofizjologicznymi, które umiemy naukowo opisywać i analizować z trzecioosobowego punktu widzenia, a doświadczeniami, które znane są każdemu z perspektywy pierwszoosobowej. Wydaje się, że istnieje niemożliwa luka między poziomem neurofizjologicznym oraz poziomem doświadczenia [*experiential level*]. Taki stan rzeczy jest teoretycznie niezadowalający i trzeba mu w jakiś sposób zaradzić. Jakie opcje mamy do wyboru? Redaktorzy wysuwają zaskakującą sugestię: Biorąc pod uwagę osiągnięcia (które robią wrażenie), jeśli chodzi o opis i analizę wymiaru *fenomenalnego*, a także zaskakująco częstą zgodność z rezultatami osiąganymi w ramach kognitywistyki, najbardziej prawdopodobnym kandydatem do wypełnienia luki eksplanacyjnej jest *Husserlowska fenomenologia*. Może ona dostarczyć nie tylko lepszego zrozumienia relacji między procesami poznawczymi oraz ich fenomenalną manifestacją. Ignorowanie wyrafinowanego ujęcia świadomości, jakie znajdujemy w fenomenologii, byłoby działaniem poznawczo jałowym [*counterproductive*] w kontekście obecnego rozwoju kognitywistyki. Fakt, iż subiektywność była zawsze centralnym problemem dla Husserla, a także to, że poświęcił on tak wiele czasu na dokładne zbadanie perspektywy pierwszoosobowej,

¹⁴ O ile nie zostanie to zaznaczone w inny sposób, wszystkie odnośniki dotyczyć będą następującego tekstu: J. M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud, F. J. Varela, *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology*, w: J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J. M. Roy (eds.) *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, 1999: 1-83.

¹⁵ Czy historia się powtarza? W roku 1911, oceniając wyniki nowej, ścisłej i naukowej (eksperymentalnej) psychologii, Husserl dodaje, że zakłada ona coś, co uniemożliwia właściwe badanie (subiektywnej) świadomości (Husserl 1987, 19). W wykładzie zatytułowanym *Phänomenologie und Psychologie* z roku 1917, Husserl dodaje, że nowa psychologia w sposób zasadniczy pomija świadomość (Husserl 1987: 104).

bowej, struktury doświadczenia, świadomości czasu i ciała, samoświadomości, intencjonalności itd., czyni z niego w sposób oczywisty partnera do dyskusji.

Jednakże, jeśli fenomenologia Husserla ma odegrać taką rolę, to zgodnie z przedstawioną propozycją, w pierwszym rzędzie musi zostać „znaturalizowana”, co oznacza – używając definicji redaktorów – że należy ją umieścić w ramie eksplanacyjnej, w której każda akceptowalna własność zachowuje ciągłość z własnościami uznawanymi przez nauki przyrodnicze (1-2)¹⁶. Krótko mówiąc, musimy unikać każdej odmiany ontologicznego dualizmu.

To odwołanie się do fenomenologii nie jest czymś wyjątkowym. Wprost przeciwnie, przez ostatnie dziesięć lat zdumiewająco wiele głosów domagało się, aby fenomenologia spełniła swoje zadanie. Wybitnym przykładem jest Owen Flanagan, który w książce *Consciousness Reconsidered* z roku 1992 argumentuje na rzecz *metody naturalnej* w następujący sposób: Jeżeli chcemy poważnie badać świadomość, to nie możemy prowadzić analiz wyłącznie z zakresu neuronauk i psychologii (tj. analiz funkcjonalnych), ale musimy równie poważnie potraktować aspekt fenomenologiczny (Flanagan 1992: 11). Wszystkie trzy wymienione dyscypliny należy traktować jako wzajemnie warunkujące się [*constraining*] podejścia do zjawisk poznawczych. Oprócz Flanagan można tu jeszcze wymienić Johna Searle'a, Davida Chalmersa, Galena Strawsona, Bernarda Baarsa i wielu innych.

Czymś szczególnym dla dyskutowanej propozycji redaktorów jest to, że gotowi są pójść znacznie dalej niż wymienieni filozofowie. Przede wszystkim nie zadowala ich odwołanie się do fenomenologii w nietechnicznym sensie, w jakim najczęściej używa się tego terminu we współczesnych anglo-amerykańskich debatach, mając na uwadze pewien rodzaj introspekcyjnego ujęcia tego, jak to jest mieć określone przeżycia. (W ten sposób Flanagan używa terminu „fenomenologia”) Nawiązują raczej w specyficzny sposób do kontynentalnej tradycji filozoficznej znanej jako fenomenologia. Po drugie, otwarcie twierdzą, że ich celem jest ponowne potraktowanie na serio Husserlowskiej fenomenologii, co wyraźnie odróżnia ich propozycję od podejścia Dreyfusa i jego grupy. Po trzecie zaś twierdzą, że należy znaturalizować fenomenologię, o ile luka eksplanacyjna ma zostać wypełniona. Utrzymują, że korzyści wynikające z naturalizacji fenomenologii, która wypełni lukę eksplanacyjną, są podwójne. Z jednej strony uzyskamy adekwatną teorię umysłu, tzn. taką teorię, która nie ignoruje wymiaru subiektywnego. Z drugiej zaś strony, unikniemy pozostałości misterianizmu (za co Flanagan w *Consciousness Reconsidered* krytykuje Nagela i McGinna), gdyż głównym celem jest *naturalne* wyjaśnienie świadomości (8).

¹⁶ W dalszym ciągu redaktorzy dopowiadają, że znaturalizowana fenomenologia byłaby fenomenologią niezaangażowaną w dualistyczną ontologię (19). Naturalizm traktuje się więc jako jedyną alternatywę wobec dualizmu. Ta definicja jest jednak problematyczna i o wiele za słaba. Istnieje wielu fenomenologów, którzy odrzuciliby zarówno dualizm, jak i naturalizm.

Opinie na temat tej propozycji mogą być zróżnicowane. Niektórzy mogą ją stanowczo odrzucić, inni zaś mogą być w stosunku do niej o wiele bardziej optymistyczni. Uważam jednak, że uczciwie należy powiedzieć, iż nawet ludzie życzliwie do niej nastawieni – myślę tu w szczególności o fenomenologach, którzy pielęgnują ideę niezbywalności fenomenologii dla kognitywistyki – dowiedzą się o istnieniu raczej trudnych przeszkód do pokonania.

Jedną z kwestii to oddalenie obiekcji, że wymiar fenomenologiczny wykracza poza jakiegokolwiek naukowe ujęcie, za pomocą riposty, iż możliwe jest sformułowanie systematycznego opisu świadomości, który jest intersubiektywnie prawomocny. Jak jednak odpowiedzieć na zarzut, że wymiar fenomenologiczny znajduje się poza zasięgiem jakiegokolwiek znaturalizowanej nauki? Cóż począć z faktem, że sam Husserl znany jest jako zdeklarowany antynaturalista? Na przykład w długim eseju *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) Husserl nazywa naturalizm „fundamentalnie defektywną filozofią” (Husserl 1987: 41) oraz twierdzi, że na ogół ma on dwa różne cele: naturalizację tego, co idealne i normatywne oraz naturalizację świadomości (Husserl 1987: 9). Jego zdaniem, oba te przedsięwzięcia zawodzą i oba są nieporozumieniem. Naturalistyczna redukcja lub eliminacja tego, co idealne, prowadzi do sceptycyzmu (Husserl 1987: 7, 1984b: 47). W rzeczywistości był to jeden z głównych argumentów Husserla w jego słynnej batalii przeciwko psychologizmowi, wytoczonej w *Logische Untersuchungen*. Do Husserlowskiej krytyki próby znaturalizowania świadomości powrócimy w dalszym ciągu. Obecnie zaś chciałbym przypomnieć, że w *Philosophie als strenge Wissenschaft* Husserl *explicito* kontrastuje własną fenomenologię świadomości z naturalistycznym [*natural*] ujęciem świadomości na gruncie nauki (Husserl 1987: 17). Obie dyscypliny badają świadomość, lecz za pomocą całkowicie odmiennych metod. Twierdzenie, że ujęcie fenomenologiczne mogłoby zostać wchłonięte, zredukowane bądź zastąpione przez ujęcie naturalistyczne, stanowi dla Husserla jawny nonsens.

Czterej wymienieni redaktorzy nie są oczywiście nieświadomi tego faktu (38). Dokonują nawet konfrontacji z tym poglądem Husserla, chociaż sposób, w jaki to czynią, jest nieco zaskakujący. Wspominają przelotnie, że Husserl miał wiele filozoficznych (epistemologicznych i ontologicznych) argumentów na rzecz antynaturalizmu, jednak skupiają się tylko na tych, które nazywają *argumentami naukowymi* (39). Na początku zwracają uwagę, że Husserl wyróżnia dwa typy nauk ejdetycznych: aksjomatyczny i opisowy. Typ opisowy zajmuje się istotami nieścislými, rozmytymi lub morfologicznymi, zaś typ aksjomatyczny zajmuje się istotami ścislými. Jeśli chodzi o subiektywność oraz badania dotyczące struktury doświadczenia [*experiential structure*], to Husserl jest raczej przeświadczony o przynależności żywych doświadczeń [*lived experiences*] do dziedziny istot rozmytych. Zdaniem redaktorów, antynaturalizm Husserla jest ściśle związany z odrzuceniem przez niego możliwości rozwinięcia matematycznego opisu czy rekonstrukcji rozmytych istot morfologicznych. Jak piszą: „W rzeczy samej jest to nasze generalne przekonanie ..., że wszelkie opisy fenomenologiczne mogą zostać znaturalizowane, w sensie ich integracji w szerszym kontekście nauk przyrodniczych, o ile tylko moż-

liwa jest ich matematyzacja.” (42). Jednak pomimo tego, że sam Husserl był matematykiem, to sam twierdził, że w fenomenologii pożytek z matematyki jest ograniczony. Na początku swych *Idei I* pisał: *In der Philosophie kann man nicht definieren wie in der Mathematik; jede Nachahmung des mathematischen Verfahrens ist in dieser Minsicht nicht nur unfruchtbar, sondern verkehrt und von schädlichsten Folgen* (Husserl 1976: 9). Jednak zdaniem czterech redaktorów, wprowadzenie przez Husserla opozycji między fenomenologią i matematyką „jest rezultatem błędu polegającego na uznaniu kontyngentnych limitacji współczesnej mu matematyki i nauk materialnych za limitacje absolutne. Naszym zdaniem jest rzeczą oczywistą, że z uwagi na postęp naukowy, stanowisko Husserla na ten temat jest wysoce zdezaktualizowane. Z uwagi na to *factum rationis* zakwestionowane zostały naukowe podstawy jego antynaturalizmu.” (42-43). Wyrażając to inaczej: większość naukowych racji wysuniętych przez Husserla zostało unieważnionych przez rozwój nauki (54). Redaktorzy twierdzą, że rozmyte istoty morfologiczne (do których należą również te odnoszące się do wymiaru doświadczenia [*experiential dimension*]) są podatne na matematyczne ujęcia pod warunkiem, że wykorzystane zostaną modele *morfodynamiczne*. Innymi słowy, autentyczny opis matematyczny świadomości doświadczeniowej [*experiential consciousness*] okazuje się możliwy, a w konsekwencji jedna z wielkich przeszkód stojących na drodze naturalizacji fenomenologii zostaje pokonana (55-56). Siła matematycznego formalizmu obowiązuje niezależnie od tego, czy znajdujemy się na poziomie neurobiologicznym, czy też fenomenologicznym (68, 51). Gdy dysponujemy matematyczną rekonstrukcją opisu fenomenologicznego, wówczas jedyny problem, jaki pozostaje, polega na artykulacji tych rekonstrukcji za pomocą narzędzi odpowiednich nauk przyrodniczych niższego rzędu, w szczególności zaś za pomocą narzędzi neurobiologii (48, 63).

2. Antynaturalizm filozoficznie uzasadniony

Taki sposób argumentacji wydaje mi się wysoce problematyczny. Moim zdaniem, sugestia, że sprzeciw Husserla wobec naturalizmu opiera się głównie na jego tzw. argumentach naukowych, tj. na odrzuceniu próby matematycznej formalizacji struktury doświadczenia, jest poważnym nieporozumieniem. Sprzeciw Husserla wobec naturalizmu nie opiera się głównie na ujęciu morfologicznej struktury doświadczenia. Jego sprzeciw odwołuje się raczej do argumentów filozoficznych lub – mówiąc dokładniej – do transcendentálnych argumentów filozoficznych, które w większym lub mniejszym stopniu zostały pominięte przez redaktorów. Mam tu głównie na myśli odrzucenie przez Husserla obiektywizmu, a także jego własną ideę transcendentálnej subiektywności¹⁷.

¹⁷ W jednym miejscu Husserl rzeczywiście formułuje krytykę w taki właśnie sposób: *Er ist dem Mathematischen wie einem vorgegebenen Objektiven zugewendet, er geht nicht reflektiv den subjektiven Quellen und den letzten Fragen nach Sinn und Möglichkeit einer subjektiv sich konstituierenden Objektivität nach. Das zu tun, ist die Aufgabe des Philosophen; sie zu lösen bedarf es <keiner> und dazu nützt keine mathematische Technik; keine noch so wohl ausgebildeten Fähigkeiten im Differenzieren und Integrieren und Logarithmieren und was sonst sein*

Byłoby oczywiście małą przesadą twierdzić, że pojęcie transcendentальной subiektywności jest czymś ogólnie przyjętym we współczesnej filozofii. Jednak moim zdaniem, wiele krytyk opiera się na całkowitym niezrozumieniu tego pojęcia. Transcendentálną subiektywność bierze się często za coś w rodzaju pozaświatowego czy duchowego homunkulusa. Mając do czynienia z takim brakiem wiedzy, kluczową sprawą jest demitologizacja tego pojęcia.

Być może najłatwiejszy sposób wyjaśnienia różnicy między podmiotowością empiryczną i transcendentálną polega na pokazaniu, że nie jest to różnica między dwoma oddzielnymi podmiotami, ale raczej różnica między dwoma sposobami, na które można być świadomym siebie. Jest to różnica między byciem świadomym siebie jako przyczynowo zdeterminowanego przedmiotu poznania, będącego częścią świata empirycznego oraz byciem świadomym siebie jako poznającego podmiotu, będącego – parafrazując wypowiedź Wittgensteina – granicą świata. Mówiąc krótko jest to różnica między byciem świadomym siebie jako przedmiotu w świecie oraz byciem świadomym siebie jako podmiotu świata [*subject for the world*]. Nie jest to pojęcie zupełnie obce współczesnej filozofii analitycznej. Jak przyznaje Thomas Nagel w przypisie do *Widoku znikąd*, jego własne rozmyślenia na temat perspektywy pierwszoosobowej, którą nieco paradoksalnie nazywa „obiektywną jaźnią”, mają wiele wspólnego z Husserla dyskusją ja transcendentálnego (Nagel 1962: 62).

Jednym z zadań, jakie stawia przed sobą Husserl, jest sformułowanie adekwatnego opisu fenomenologicznego świadomości. Husserl nie poszukuje miejsca dla świadomości w obrębie dobrze ustalonego materialistycznego czy naturalistycznego schematu. W rzeczywistości sama próba realizacji tego drugiego przedsięwzięcia zakłada, że świadomość jest po prostu jeszcze jednym przedmiotem w świecie. Podejście takie mogłoby pozbawić nas możliwości odkrycia i rozjaśnienia niektórych najbardziej interesujących aspektów świadomości, do których należy ontologiczna i epistemologiczna doniosłość perspektywy pierwszoosobowej. Zdaniem Husserla, problemu świadomości nie należy stawiać w kontekście niekwestionowanego obiektywizmu, ale w związku z sięgającymi dalej rozważaniami transcendentálnymi. Często przyjmowano założenie, że lepsze zrozumienie świata fizycznego pozwoli nam lepiej rozumieć świadomość, rzadko natomiast, że lepsze zrozumienie świadomości mogłoby pozwolić nam lepiej rozumieć, co znaczy bycie realnym. Jednak jeden z powodów, z uwagi na który teoria intencjonalności często zajmowała centralną pozycję w myśleniu fenomenologicznym, polega dokładnie na tym, iż badanie charakterystycznego dla świadomości skierowania na świat [*world-directedness*] dostarcza nam nie tylko wglądów w strukturę subiektywności, ale również w naturę obiektywności. Możliwość czegoś takiego jak świadome przyswajanie [*appropriation*] świata, mówi nam coś nie tylko o świadomości, ale również o świecie. Oczywiście, taki sposób dyskusowania o świadomości – ujętej w jej konstytutywnym wymiarze,

mag, können ihm für das, was da philosophisch zu leisten ist, irgend etwas helfen; auf keinem Wege mathematischer Deduktion und Konstruktion liegt das, was er sucht: nämlich Klarheit über Sinn und objektive Geltung der Prinzipien, welche Deduktion und Konstruktion überhaupt vernünftig und möglich machen (Husserl 1984b: 163-164).

jako *miejsca*, w którym świat ujawnia i artykułuje sam siebie – radykalnie różni się od wszelkich prób polegających na traktowaniu jej w sposób naturalistyczny, jako jeszcze jednego (psychicznego lub fizycznego) przedmiotu w świecie. Wyrażając to inaczej: fenomenologia nie zajmuje się świadomością empiryczną, ale – używając tradycyjnej terminologii – transcendentálną subiektywnością. Należy podkreślić, że celem fenomenologii jest odkrycie nowego, nie-psychologicznego wymiaru świadomości. Jak pisze Husserl w swoim wczesnym wykładzie *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (1906-7):

Hört aber Bewusstsein dabei auf, menschliches oder sonst ein empirisches Bewusstsein zu sein, so verliert das Wort allen psychologischen Sinn, und schließlich wird man auf ein Absolutes zurück geführt, das weder physisches noch psychisches Sein im naturwissenschaftlichen Sinn ist. Das aber ist in der phänomenologischen Betrachtung überall das Feld der Gegebenheit. Mit dem aus dem natürlichen Denken stammenden, vermeintlich so selbstverständliche Gedanken, dass alles Gegebene entweder Physisches oder Psychisches ist, muss man eben brechen.

(Husserl 1984b: 242)

Fenomenologia związana jest z psychologią o tyle, że obie dyscypliny zainteresowane są świadomością. Jednak jak wskazuje Husserl, chociaż dystynkcja między fenomenologią – z jednej strony, zaś psychologią i naukami przyrodniczymi – z drugiej, może być trudna do przeprowadzenia, a nawet na pierwszy rzut oka może jawić się jako ponad konieczność subtelna, to w rzeczywistości mamy tu do czynienia z absolutnie kluczowym niuansiem, mającym fundamentalne znaczenie dla samej możliwości uprawiania filozofii (Husserl 1984b: 242).

Husserl traktuje psychologię jako naukę empiryczną zajmującą się badaniem *natury* psychiki. Jest to nauka o życiu psychicznym rozumianym jako byt realny, występujący w świecie naturalnym (Husserl 1987: 75). W przeciwieństwie do niej fenomenologia nie ma charakteru empirycznego, ale eidetyczny i aprioryczny. Co więcej, fenomenologia nie jest zainteresowana świadomością jako czymś występującym w świecie naturalnym. Fenomenologia poszukuje opisu struktur przeżyciowych w ich fenomenalnej czystości, ale bez ich psychologizacji, to znaczy bez uprzedmiotawiania i naturalizacji (Husserl 1987: 117). Chociaż fenomenologia i psychologia różnią się (sugestia, że fenomenologia jest po prostu rodzajem psychologii opisowej, stanowi poważny błąd), nie oznacza to jednak, że nie są ze sobą związane. Nie dziwi to, że Husserl charakteryzuje fenomenologię (fenomenologię nieskażoną naturalistycznymi przesądami, jak dodaje) jako podstawę oraz założenie prawdziwie naukowej psychologii (Husserl 1984b: 383-384, 1987: 39). Każda fenomenologiczna analiza życia świadomego ma znaczenie dla psychologii i może być – poprzez zmianę nastawienia – przekształcona w psychologiczny wgląd.

Dyskutowany problem można sformułować nie tylko za pomocą dystynkcji między subiektywnością empiryczną i transcendentálną, ale również za pomocą kontrastu między naukami pozytywnymi i (transcendentálną) filozofią. Tradycyjne ujęcie tego kontrastu polega na tym, że nauki pozytywne są do tego stopnia pochłonięte badaniem naturalnego (lub społecznego/kulturowego) świata, że nie podejmują namysłu nad swoimi założeniami. Dla Husserla nauki przyrodnicze są (filozoficznie) naiwne. Ich przedmiot, czyli natura, traktowany jest jako dany. Przyjmuje się, że rzeczywistość jest gdzieś na zewnątrz, oczekująca na odkrycie i zbadanie. Celem nauk przyrodniczych jest uzyskanie ścisłej oraz obiektywnie ważnej wiedzy na temat tej dziedziny. To nastawienie można skontrastować z nastawieniem właściwym filozofii, która w sposób krytyczny problematyzuje samą podstawę doświadczenia oraz naukowego sposobu myślenia (Husserl 1987: 13-14). Filozofia jest dyscypliną, która nie wnosi prostego wkładu ani nie powiększa zakresu naszej wiedzy pozytywnej, lecz bada podstawy tej wiedzy oraz pyta o jej warunki możliwości. Pozytywizm odrzucał istnienie szczególnej metody filozoficznej oraz głosił, że filozofia winna korzystać z tej samej metody, którą wykorzystują wszystkie nauki ścisłe (metody nauk przyrodniczych). Jednak, zdaniem Husserla, ten sposób myślenia ujawnia brak zrozumienia tego, o czym w ogóle jest filozofia. Filozofia ma własne cele oraz metodologiczne wymagania, które są zawarte w pojęciu *redukcji fenomenologicznej* (Husserl 1984b: 238-239). Dla Husserla redukcja ustanawia radykalną różnicę między refleksją filozoficzną oraz wszelkimi innymi sposobami myślenia. W roku 1907 pisał: *Die 'phänomenologische Reduktion' besagt danach nichts anderes als die Forderung, sich beständig des Sinnes der eigenen Untersuchung inne zu bleiben und nicht Erkenntnistheorie mit naturwissenschaftlicher (objektivistischer) Untersuchung zu verwechseln* (Husserl 1984b: 410).

Każda nauka pozytywna przyjmuje zbiór danych czy świadectw, które są zakładane, ale nie podlegają badaniu na gruncie tych nauk. Aby obszar ten uczynić dostępnym, potrzebny jest nowy typ badań, który *liegt vor aller natürlichen Erkenntnis und Wissenschaft und liegt in einer ganz anderen Linie als natürliche Wissenschaft* (Husserl 1984b: 176). Tematyzacja przedmiotów z uwagi na sposób ich dania, uprawomocnienie [*validity*] oraz pojmovalność [*intelligibility*] wymaga nastawienia refleksyjnego, całkowicie odmiennego od nastawienia charakterystycznego dla nauk pozytywnych. Jest to jedna przyczyn tego, że nastawienie fenomenologiczne często opisywano jako nienaturalny kierunek myślenia (Husserl 1984a: 14). Jednak określanie fenomenologii jako nienaturalnej prowadzi w sposób oczywisty do odrzucenia wszelkiej bezpośredniej ciągłości między filozofią i naukami przyrodniczymi.

Z uwagi na to ujęcie, powszechne stało się traktowanie filozofii jako dyscypliny autonomicznej, której transcendentálne badania warunków możliwości wiedzy i doświadczenia, sytuują ją w odrębnym obszarze w stosunku do nauki. Jednak w tym wypadku sama propozycja naturalizacji fenomenologii musi budzić sprzeciw jako fundamentalne nieporozumienie. W swoim nowym artykule, w którym broni się projektu naturalizacji, Murray trafnie ujął to krytyczne, tradycyjne nastawienie:

Fenomenologicznych opisów oraz neurobiologicznych wyjaśnień nie należy traktować jako wzajemnie uzupełniających się opcji metodologicznych, które razem wzięte pozwolą nam zbudować obraz poznania aspekt po aspekcie, ponieważ te dwa rodzaje ujęć posiadają całkowicie różny status. Fenomenologia w swoich próbach odstąpienia fundamentalnej struktury doświadczenia stara się również ustalić podstawy wszelkiej możliwej wiedzy. W konsekwencji, ujęć fenomenologicznych nie można po prostu dołączyć do ujęć neurobiologicznych, gdyż ostateczny cel pierwszych polega na ustaleniu prawomocności tych drugich. Innymi słowy, przyjęcie, że naturalizacja fenomenologii polega po prostu na przekroczeniu tradycyjnego podziału ontologicznego, wynika z braku zrozumienia, że różnica między fenomenologią i neurobiologią nie jest tylko różnicą dotyczącą przedmiotu badań, ale jest fundamentalną różnicą dotyczącą ich teoretycznej orientacji – różnicą charakterystyczną dla badań filozoficznych i naukowych w ogólności. Podczas gdy neurobiolodzy przypuszczalnie traktują jako daną możliwość zrozumienia świata, to filozof jest przekonany, że potrzebne są przedwstępne badania dotyczące tego, jak takie zrozumienie może w ogóle powstać. W konsekwencji fenomenolog, który opowiedział się za naturalizacją może przestać być postrzegany jako filozof.

(Murray 2002: **)

Dokąd nas to prowadzi? Czy propozycja naturalizacji fenomenologii zawodzi od samego początku, na skutek całkowitego niezrozumienia, o czym w ogóle jest fenomenologia? Mogłoby się wydawać, że tak właśnie jest. W dalszym ciągu krótko zarysuję niektóre możliwe rozwiązania tego problemu.

3. Fenomenologiczna psychologia a fenomenologia transcendentálna

Najpierw powróćmy jeszcze do problemu relacji między fenomenologią i psychologią. Jak dobrze wiadomo, Husserl w pierwszym wydaniu *Logische Untersuchungen* potraktował fenomenologię jako psychologię deskryptywną (Husserl 1984a: 24). Do tej charakterystyki Husserl zdystansował się już w roku 1903, odrzucając ją na podstawie dobrych racji (Husserl 1979: 206-208). Ta wstępna kwalifikacja nie tylko nie oddawała tego, o co rzeczywiście chodzi w *Logische Untersuchungen*, ale także przesłaniała fakt, iż celem fenomenologii jest odkrycie nowego, niepsychologicznego wymiaru świadomości¹⁸. Jednakże ów błąd popełniony na początku jasno ilustruje, że dystynkcja między fenomenologią i psychologią może czasami nie być łatwa do przeprowadzenia. Nie jest również zbiegiem okoliczności, iż relacja między tymi dyscyplinami pozostawała w kręgu zainteresowań Husserla do samego końca.

¹⁸ Na temat współczesnego nie-mentalistycznego odczytania wczesnych dzieł Husserla, por. Benoist 1997.

Szczególnie ważne w tym kontekście jest to, że Husserl czasami wyróżnia dwa bardzo odmienne fenomenologiczne podejścia do świadomości. Z jednej strony mamy *fenomenologię transcendentálną*, z drugiej zaś to, co nazywa *fenomenologiczną psychologią*. Jak pisze w *Amsterdamer Vorlesungen*: *[D]ie wundersame Parallelität, ja gewissermaßen die Deckung zwischen phänomenologischer Psychologie und transzendentaler Phänomenologie: beide als eidetische Disziplinen verstanden. Die eine steckt sozusagen implizit in der anderen* (Husserl 1962: 343).

Na czym polega różnica między tymi podejściami? Oba zajmują się świadomością, ale czynią to według całkowicie odmiennych programów. Zdaniem Husserla, celem fenomenologicznej psychologii jest badanie świadomości intencjonalnej w sposób nieredukcyjny, to znaczy w sposób respektujący jej osobliwość i cechy dystynktywne. W konsekwencji fenomenologiczna psychologia jest odmianą opisowej, ejdetycznej i intencjonalnej psychologii, która poważnie traktuje perspektywę pierwszoosobową, ale – w przeciwieństwie do fenomenologii transcendentálnej, czyli prawdziwej fenomenologii filozoficznej – pozostaje w obrębie nastawienia naturalnego. Różnica między nimi polega na tym, że fenomenologiczną psychologię można potraktować jako lokalne (w sensie ontologii regionalnej) badanie świadomości z uwagi na własne cele. Natomiast fenomenologia transcendentálna jest o wiele bardziej ambitnym przedsięwzięciem o charakterze globalnym. Przedmiotem jej zainteresowania jest konstytutywny wymiar subiektywności, to znaczy badanie świadomości o tyle, o ile świadomość jest wymiarem umożliwiającym przejawianie się i samoartykulację świata.

Dlaczego ta dystynkcja jest ważna? Ponieważ fenomenologia transcendentálna może być istotnie odporna na projekt naturalizacji, inaczej zaś jest w przypadku fenomenologicznej psychologii. Podkreślają to również czterej redaktorzy, gdy twierdzą, że argumentując na rzecz paralelizmu fenomenologicznej psychologii oraz transcendentálnej fenomenologii, Husserl zdaje się dopuszczać „możliwość oddzielenia specyficznej interpretacji filozoficznej, którą miał nadzieję nadać swoim opisom, od tego, co skłonni jesteśmy uznać za ich naukową treść.” (52).

Innymi słowy, jeden ze sposobów ułatwiających naturalizację fenomenologii polega na odrzuceniu jej transcendentálnego wymiaru i zajęciu się fenomenologiczną psychologią. Gdy zostanie to wykonane, szansa na sukces z pewnością wyda się bardziej obiecująca. Nie oznacza to, że nie napotkamy żadnych trudności. Chociaż potrafię zrozumieć, w jaki sposób kognitywistyka i fenomenologia mogą odnieść obopólną korzyść, to zupełnie nie rozumiem, jak ich wzajemne wzbogacenie może doprowadzić do wypełnienia luki eksplanacyjnej. Nie pojmuję również, jak fenomenologia może ostatecznie wyjaśnić, w jaki sposób doświadczenia mogą być własnościami mózgu (19) – chociaż zaryzykuję przypuszczenie, że redaktorzy najprawdopodobniej odwołaliby się do jakiegoś pojęcia emergencji (55). Jednak pomijając te problemy, powyższa propozycja przynajmniej nie wygląda na chybioną od samego początku.

Główny problem tego rozwiązania polega na tym, że odrzuca ono dużą część tego, co czyni fenomenologię filozoficznie interesującą. Jak podkreślałem, fenomenologia jest przede wszystkim transcendentalem przedsięwzięciem filozoficznym, zaś przekreślenie tego składnika sprawia, że to co pozostaje może być nazywane *fenomenologią* tylko za cenę ekwiwokacji¹⁹. Wyrażając to inaczej, odrzucenie transcendentalego składnika fenomenologii, może ułatwić redaktorom jej naturalizację. Jednakże ten rodzaj fenomenologii, który im pozostaje, to psychologiczna odmiana fenomenologii, która nie jest – co chciałbym podkreślić – fenomenologią rozumianą jako filozoficzna dyscyplina, tradycja czy metoda.

4. Fenomenologia a nauki pozytywne

Być może istnieje jeszcze jedno rozwiązanie. Przypomnijmy sobie, że nie wszyscy fenomenolodzy podzielają ten sam pogląd na temat możliwości owocnego dialogu między fenomenologią i naukami pozytywnymi. Krótkie porównanie niezgodnych ze sobą ujęć Heideggera, Husserla i Merleau-Ponty'ego jest wystarczająco instruktywne.

W napisanym w roku 1927 tekście, zatytułowanym *Phänomenologie und Theologie*, Heidegger twierdzi, że w obrębie różnych nauk pozytywnych można mówić o względnych różnicach. Jedna nauka, powiedzmy antropologia, bada jedną specyficzną dziedzinę; inna nauka, powiedzmy biologia, bada inną dziedzinę. Pomiędzy naukami pozytywnymi i filozofią, to znaczy fenomenologią, istnieje także różnica, która jednak nie jest względna, lecz absolutna. Podczas gdy nauki pozytywne są naukami ontycznymi zajmującymi się bytami [*das Seiende*], to fenomenologia jest nauką ontologiczną zajmującą się Bytem [*Sein*]. Właśnie w tym kontekście Heidegger poczynił słynną obserwację, że istnieje więcej podobieństw między teologią i chemią (obie zajmują się bytami) niż między teologią i filozofią (Heidegger 1978: 49). Biorąc pod uwagę takie ujęcie, możliwość dialogu jest raczej nikła. Możemy co najwyżej oczekiwać czegoś w rodzaju jednostronnej komunikacji, gdzie rozważania fenomenologiczne ograniczają nauki pozytywne²⁰.

Gdy przechodzimy do Husserla, sytuacja jest nieco inna. Jak widzieliśmy, Husserl mówi o paralelizmie między fenomenologiczną psychologią i fenomenologią transcendentalem. Sugeruje nawet, że możliwe jest przejście od jednej do drugiej przez prostą zmianę

¹⁹ Chociaż nie zgadzam się z taką oceną, niektórzy mogą odrzucić twierdzenie, że post-Husserlowska fenomenologia jest transcendentalem. Nie ma tu jednak miejsca na szerszą prezentację obrony mego stanowiska.

²⁰ Można by temu zarzucić, że ta wczesna wypowiedź Heideggera nie jest reprezentatywna dla jego poglądów na ten temat. Co z jego późniejszymi dziełami, jak na przykład słynne *Zollikoner Seminare*, które zawiera poglądy wyrażone na seminariach zorganizowanych wspólnie przez Heideggera i psychiatrę Medarda Bossa w latach 1959-1969? Zaprowadziłyby mnie to zbyt daleko, gdybym chciał w tym miejscu przedstawić szczegółową analizę tej znacznie późniejszej pracy. Należy jednak zauważyć, że nawet wówczas Heidegger powtarza niektóre spośród swoich dyskusyjnych poglądów z lat dwudziestych. Dotyczy to, na przykład, jego poglądu na temat statusu ciała – problemu, który oczywiście nie jest pozbawiony związku z zagadnieniem możliwości naturalizacji fenomenologii. Por. Zahavi 2000.

nastawienia. Wyrażając to inaczej, Husserl traktuje czasami fenomenologiczną psychologię jako drogę wiodącą ku fenomenologii transcendentальной. W rzeczywistości zwykle się wymieniać trzy drogi Husserla prowadzące do transcendentальной redukcji. Istnieje droga kartezjańska, droga ontologiczna i wreszcie droga przez fenomenologiczną psychologię. Zaprowadziłoby to nas zbyt daleko, gdybym miał w szczegółach omawiać te różne podejścia. Warto jednak zauważyć, że Husserl czasami podkreśla propedeutyczne zalety związane z podejściem do transcendentальной fenomenologii *via* fenomenologiczna psychologia, to znaczy poprzez naukę pozytywną. Jego zdaniem, można rozpocząć badania bez jakiegokolwiek zainteresowania filozofią transcendentálną, będąc zainteresowanym rozwijaniem ściśle naukowej psychologii. Jeżeli to zadanie będzie realizowane w sposób radykalny, zaś struktury świadomości będą badane z wystarczającą precyzją i uwagą, to – zdaniem Husserla – w pewnym momencie konieczne okaże się wykonanie dalszego kroku, który skutkować będzie transcendentálnym zwrotem, sięgającym transcendentальной fenomenologii (Husserl 1962: 347).

Przedstawiając problem w ten sposób, Husserl z pewnością inaczej widzi relację między nauką i filozofią, niż Heidegger. Jego stanowisko jest o wiele bardziej ugodowe. Oczywiście jest, że Husserl uważa, iż nauki pozytywne mogą odślonić problemy, którymi zajmie się fenomenologia transcendentálna (nawet jeśli wydaje się – co trzeba podkreślić – że Husserl myśli głównie o zastąpieniu dyscyplin, których punktem wyjścia jest perspektywa pierwszoosobowa). W rzeczywistości jednak można twierdzić, że Husserl idzie jeszcze dalej. Krótko mówiąc (gdzie indziej badałem to w szczegółach): wzrastające zainteresowanie Husserla transcendentálną doniosłością ucieleśnienia i intersubiektywności, ostatecznie doprowadziło go do obszarów problemowych tradycyjnie zarezerwowanych dla psychopatologii, socjologii, antropologii czy etnologii, zmuszając go do rozważenia filozoficznego znaczenia takich problemów jak: powstawanie, dziejowość czy normalność [*generativity, historicity, normality*]. Podczas gdy tradycyjna, kantowska filozofia transcendentálna traktowała takie empiryczne i przyziemne zagadnienia jako pozbawione jakiegokolwiek transcendentálního znaczenia dla problematyki intersubiektywności czy ucieleśnienia, to Husserl zmuszony był ponownie rozważyć tradycyjny podział na to, co empiryczne i transcendentálne. Powtarzając, nie sadzę, aby należało kłaść na to zbyt duży nacisk: zasadniczym błędem byłoby myślenie, że filozofia transcendentálna stanowi jakiś monolit, a także pomijanie różnicy między kantowską filozofią transcendentálną oraz tą postacią filozofii transcendentальной, jaką znajdujemy w fenomenologii²¹. Parafrazując Cowella, dla Husserla „transcendentálny” charakteryzuje raczej obszar tego, co dane, ucieleśnione w świecie [*mundanity*], niż formalną konstrukcję złożoną z zasad wydedukowanych w celu wyjaśnienia (czy uprawomocnienia) świata [*mundanity*] (Crowell 2001: 174). Jednak w tym wypadku tradycyjny pogląd na temat relacji empiryczne-transcendentálne (zwięźle streszczony przez Murraya), który opozycję między tym, co empiryczne i tym, co transcendentálne, traktuje jako decydujący ar-

²¹ Obszerną dyskusję zagadnienia zawiera Zahavi 1999, 2001.

gument przeciwko naturalizacji fenomenologii, jest zarówno nieadekwatny jak i częściowo mylący²².

Na zakończenie zajmijmy się stanowiskiem Merleau-Ponty'ego na temat nauk empirycznych, które także jest zupełnie różne od stanowiska Heideggera. Dobrze wiadomo, że Merleau-Ponty w swojej pierwszej dużej pracy *La Structure de Comportement* dyskutuje poglądy tak różnorodnych autorów jak Pawłow, Freud, Koffka, Piaget, Watson czy Wallon. Ostatni podrozdział książki pod nagłówkiem „*N'y a-t-il pas une vérité du naturalism?*” zawiera krytykę kantowskiej filozofii transcendentalnej. Na ostatniej stronie książki Merleau-Ponty postuluje taką redefinicję filozofii transcendentalnej, która uwzględni świat realny (Merleau-Ponty 1942: 241). Zamiast skłaniać nas do wyboru między eksternalnym wyjaśnieniem naukowym oraz internalną refleksją fenomenologiczną, wyboru, który zerwałby wzajemną relację między świadomością i naturą, Merleau-Ponty prosi nas o ponowne rozważenie tej opozycji oraz poszukiwanie wymiaru, który wychodzi zarówno poza obiektywizm jak i subiektywizm.

To zainteresowanie naukami pozytywnymi z punktu widzenia ich doniosłości dla fenomenologii, zostaje zachowane również w wielu późniejszych pracach Merleau-Ponty'ego. Dobrze znane jest jego nawiązanie w *Fenomenologii percepcji* do neuropatologii (opisany przez Gelba i Goldsteina słynny przypadek Schneidera). Przez pewien czas (lata 1949 – 1952) Merleau-Ponty był nawet kierownikiem Katedry Psychologii Dziecka na Sorbonie. Jeśli chodzi o jego późne prace, to reprezentatywne twierdzenie można znaleźć w *Signes: [L]a tâche dernière de la non-phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie. Ce qui résiste en nous à la phénoménologie, - l'être naturel, le principe 'barbare' dont parlait Schelling, - ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle* (Merleau-Ponty 1960: 225).

Interesujące i ważne jest to, że Merleau-Ponty nie pojmował relacji między fenomenologią transcendentalną i naukami empirycznymi, jako kwestii dotyczącej aplikacji wcześniej uzyskanych fenomenologicznych wglądów do analizy problemów empirycznych. Nie chodzi tu po prostu o to, w jaki sposób fenomenologia może ograniczać [*constrain*] nauki empiryczne. Wprost przeciwnie, pomysł Merleau-Ponty'ego polega na tym, że sama fenomenologia może zmieniać się i podlegać modyfikacjom w trakcie dialogu z dyscyplinami empirycznymi. W rzeczy samej, taka konfrontacja jest dla niej niezbędna, o ile fenomenologia ma się rozwijać we właściwym kierunku. Przypomnijmy sobie, że Merleau-Ponty głosząc ten pogląd nie redukuje fenomenologii do jeszcze jednej dyscypliny empirycznej ani nie przekreśla jej transcendentalnej natury filozoficznej.

²² W podobny sposób Mohanty mówił o różnicy między dwiema odmianami filozofii transcendentalnej: *prinzipientheoretisch* i *evidenztheoretisch* (Mohanty 1985: 215). W nowej dyskusji na temat podobieństw między neokantyzmem i fenomenologią, Steven Crowell posługuje się tą samą dystynkcją terminologiczną. Godne uwagi jest to, że dochodzi do konkluzji, która – przynajmniej na pierwszy rzut oka – jest przeciwieństwem mojej. Zdaniem Crowella, to właśnie *prinzipientheoretisch* odmiana filozofii transcendentalnej (przynajmniej w wersji sformułowanej przez marburską szkołę neokantyzmu) akcentuje ciągłość między nauką i filozofią, zaś jej odmiana fenomenologiczna (*evidenztheoretisch*) akcentuje brak ciągłości (Crowell 2001: 24).

5. Konkluzja

Sądzę, że w świetle powyższych rozważań sensowne jest wyróżnienie czterech następujących ujęć relacji między fenomenologią i naukami pozytywnymi (lista może nie być wyczerpująca):

1) Jedną z możliwości polega na twierdzeniu, że nauki empiryczne nie potrzebują fenomenologii i mogą rozwijać się nie tracąc czasu na zajmowanie się zdyskredytowanym programem badawczym, który jest intelektualnym bankrutem co najmniej od 50 lat²³.

2) Inna możliwość polega na twierdzeniu, że fenomenologia nie potrzebuje nauk empirycznych, chociaż nauki empiryczne muszą być ograniczane [*constrained*] przez fenomenologiczne demarkacje i analizy. W ten sposób relacja między fenomenologią i naukami empirycznymi ma charakter jednostronny i polega na aplikacji gotowych pojęć. Jednak nie ma między nimi żadnych wzajemnych interakcji ani sprzężeń zwrotnych. Aplikacja pojęć nie pociąga za sobą modyfikacji pierwotnych wglądów.

3) Trzecia opcja polega na twierdzeniu, iż należy odróżnić dwie wersje fenomenologii: czystą (lub transcendentálną) oraz potoczną (psychologiczną). Dzięki zmianie postawy można przechodzić od jednej do drugiej i z powrotem. Co więcej, jeśli chodzi o psychologiczną wersję fenomenologii, to może ona mieć pewien wkład do projektu naturalizacji, wchodząc z naukami pozytywnymi w relacje wzajemnego warunkowania się. Jeśli zaś chodzi o wersję transcendentálną fenomenologii, to pozostaje ona nietknięta przez to, co – że tak powiem – zachodzi na niższym poziomie oraz może realizować własne zadania w całkowitej izolacji.

4) Ostatnia opcja polega na twierdzeniu, że fenomenologia transcendentálna może wchodzić w owocne interakcje z naukami empirycznymi. Być może nawet możliwe jest jej znaturalizowanie w sensie „wniesienia wkładu w projekt naturalizacji”. Jednak jest rzeczą oczywistą, że należy zdawać sobie sprawę, iż obrona takiego poglądu doprowadzi nie tylko do modyfikacji transcendentálnej fenomenologii, ale równocześnie spowoduje przekształcenie samego pojęcia naturalizacji, jak również samego sposobu rozumienia natury.

Wracając do głównej kwestii: jeśli Petitot, Varela, Pachoud i Roy rzeczywiście chcą znaturalizować *fenomenologię*, to nie będzie to polegało na prostej eliminacji jej transcendentálnego wymiaru. Jeżeli zaś naturalizacja fenomenologii transcendentálnej ma w ogóle posiadać jakikolwiek sens, to jest oczywiste, że realizacja tego celu wymaga zdecydowanego odrzucenia obiektywizmu i reprezentacjonalizmu, które były składnikiem naturalizmu. Problem polega na tym, czy redaktorzy są przygotowani do wykonania tego kroku, co natychmiast spowoduje, że ich propozycja wymagać będzie całkiem radykalnej zmiany paradygmatu. Być może są do tego przygotowani. Przede wszystkim

²³ Przepuszczalnie jest to pogląd Thomasa Metzingera (por. uwagi zawarte w *Journal of Consciousness Studies* 4/5-6, 1997, 385).

kim, istnieje interesujący fragment we wprowadzeniu, w którym redaktorzy odrzucają twierdzenie, że naukowa obiektywność zakłada wiarę w rzeczywistość niezależną od obserwatora. Odwołując się do mechaniki kwantowej oraz zasady nieoznaczoności Heisenberga, twierdzą, że wiedza fizyczna dotyczy *zjawisk* fizycznych, które traktuje się w sposób intersubiektywnie prawomocny (16-17). Jednocześnie *explicite* opisują oni własny projekt, jako pociągający ponowne przebadanie „zwykłego pojęcia naturalizacji, w celu wykrycia jego możliwych ograniczeń i niedostatków” (46). Opowiadają się również za przebudową samej idei natury oraz potrzebą modyfikacji naszej nowoczesnej koncepcji obiektywności, subiektywności i wiedzy (54). Innymi słowy, nie istnieją żadne racje, aby pozwolić redukcjonistom na monopolizację pojęcia naturalizmu. Jednak najbardziej instruktywna jest – być może – odpowiedź Vareli na pytanie, które zadałem mu na spotkaniu w Paryżu (w roku 2000): Tom *Naturalizing phenomenology* został zamierzony tylko jako pierwsza część większego projektu. Drugi planowany i uzupełniający tom będzie nosił tytuł *Phenomenologizing Natural Science*.

Mam nadzieję, że stało się jasne na podstawie powyższych uwag, że propozycję Petitot, Vareli, Pachoud i Roya traktuję jako bardzo interesującą oraz intelektualnie prowokującą, chociaż zachowuję w stosunku do niej krytyczną rezerwę. W dalszym ciągu dokonam krótkiego podsumowania mojej krytyki. Uważam, że redaktorzy za bardzo skupili się na problemie, czy opisy fenomenologiczne nadają się do matematycznej rekonstrukcji. Moim zdaniem ten problem ma charakter zastępczy. Przede wszystkim nie rozumiem, dlaczego sama matematyczna rekonstrukcja powinna pomóc rozwiązać „trudny problem”. Po drugie, gdyby nawet tak było, nie pociągałoby to naturalizacji fenomenologii. Antynaturalizm Husserla nie opiera się głównie na motywach naukowych, lecz filozoficznych □ i jasne jest, że redaktorzy zdecydowali się pominąć te drugie. *Jeśli* ktoś naprawdę chce dokonać naturalizacji fenomenologii – osobiście nadal traktuję jako otwarte pytanie, czy w ogóle jest to zadanie pożądane – to jego droga nie wiedzie przez pominięcie transcendentálního wymiaru fenomenologii, ale przez ponowne przemyślenie oraz rewizję dychotomii empiryczne-transcendentálne. W jednym fragmencie wprowadzenia redaktorzy wspominają, że prowadzone przez Husserla i Merleau-Ponty’ego badania żywego ciała koncentrują się na miejscu, gdzie „analiza transcendentálna i ujęcie naturalne są istotnie ze sobą powiązane” (61). Myślę, że to prawda i żałuję, iż redaktorzy nie rozwijają tego wątku we wprowadzeniu.

Dokąd prowadzą powyższe rozważania? Na pierwszy rzut mamy do czynienia z dwiema skrajnościami. Jedną z nich jest twierdzenie, że filozofia musi zostać znaturalizowana, to znaczy musi stać się częścią nauk przyrodniczych. Nie istnieją żadne wyjątkowe problemy ani metody filozoficzne. Drugą skrajnością jest twierdzenie, że filozofia i nauki empiryczne tak bardzo się różnią w swej naturze, że nie jest możliwa między nimi żadna współpraca. Istnieje jednak trzecia możliwość. Dlaczego nie mielibyśmy twierdzić, że filozofia i nauki empiryczne mogą się wzajemnie wzbogacać. Filozofia może kwestionować oraz rozjaśniać podstawowe założenia teoretyczne przyjmowane na gruncie nauk empirycznych. Nauki empiryczne mogą dostarczać filozofii konkretnych

odkryć, których filozofia nie może po prostu zignorować, ale musi je umieć przyswoić – na przykład dane uzyskane w ramach psychologii rozwojowej czy neuro- i psychopatologii, które mogą zmusić nas do oczyszczenia, rewizji, a nawet odrzucenia naszych filozoficznych założeń²⁴.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że istnieje zasadnicza różnica między twierdzeniem, że filozofia i nauki empiryczne powinny współpracować, a twierdzeniem negującym istnienie różnicy między nimi. Cytując Putnama, jest rzeczą całkowicie możliwą domaganie się, aby filozofia uwzględniała najlepszą dostępną wiedzę naukową, przyjmując zarazem, że pytania filozoficzne i naukowe różnią się w sposób fundamentalny (Putnam 1992: 34). Istnieje wiele sposobów opisanie tej różnicy. Jeden z nich polega na podkreśleniu *krytycznego* wymiaru filozofii. Uważam, że kluczową sprawą jest podkreślenie tego aspektu, który – jak sądzę – został zaniedbany przez Petitot, Varełę, Pachoud i Roya w ich pełnej entuzjazmu postawie wobec naturalizacji fenomenologii. Być może jednak jest to tylko dowodem, że ich propozycja została skierowana przede wszystkim wobec kognitywistyki, a nie filozofii?²⁵

Bibliografia:

- Benoist, J. 1997. *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris: PUF.
- Crowell, S. G. 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston: Northwestern University Press.
- Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Heidegger, M. 1978. *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1994. *Zollikoner Seminar*, pod red. M. Bossa, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. 1962. *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana III/1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff. Zob. tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I/II, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN, 1974/1975.
- Husserl, E. 1979. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Husserliana XXII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1984a. *Logische Untersuchungen II*, Husserliana XIX/1-2, Den Haag: Martinus Nijhoff. Zob. tenże, *Badania Logiczne*, tom III/1 i III/2, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN, 2000.
- Husserl, E. 1984b. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Husserliana XXIV, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

²⁴ Głębszą dyskusję tej możliwości zawiera np: Parnas i Zahavi 2000.

²⁵ Jestem wdzięczny Yoko Arisaka za komentarze do wcześniejszej wersji tego artykułu.

- Husserl, E. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana XXV. Dordrecht, Martinus Nijhoff. *Journal of Consciousness Studies* 5-6: 385-388.
- Merleau-Ponty, M. 1942. *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. 1960. *Signes*, Paris: Éditions Gallimard.
- Mohanty, J. N. 1985. *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- Murray, A. 2002. Philosophy and the „anteriority complex”. *Phenomenology and the Cognitive Science* 1/1, (in press)
- Nagel, Th. 1986. *The view from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press. Zob. tenże, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Parnas, J. & Zahavi, D. 2000. *The Link: Philosophy-Psychopathology-Phenomenology*, [w:] D. Zahavi (ed.), *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience*, Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins: 1-16.
- Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. & Roy, J.-M. (eds.) 1999. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford: Stanford University Press.
- Putnam, H. 1992. *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zahavi, D. 1999. *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological Investigation*, Evanston: Northwestern University Press.



Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne

Dan Zahavi
Center for Subjectivity Research
Department of Media, Cognition and Communication
University of Copenhagen, Denmark

Przekładu dokonano w ramach warsztatów translatorskich zorganizowanych przez *Międzywydziałowe Koło Awangardy Filozoficzno-Naukowej UMK*, z udziałem doktorantów i studentów filozofii i anglistyki: Ewy Bodal, Jacka Klimbeja, Nelly Strehlau i Ewy Witkowskiej. Konsultacja merytoryczna: Maria Borkowska)

(tekst oryginalny pt. „The complex self: Empirical and Theoretical Perspectives”
przedstawiony został podczas sympozjum *Phenomenology, cognition and neuroscience*,
19.02.2010, *Duquesne University*, Pittsburgh, USA)

I have throughout this paper emphasized the complexity of the self. This complexity necessitates interdisciplinary collaboration; collaboration across the divide between theoretical analysis and empirical investigation. To think that a single discipline, be it philosophy or neuroscience, should have a monopoly on the investigation of self is merely an expression of both arrogance and ignorance.

Punktem wyjścia moich rozważań uczynię dwie książki na temat jaźni. Będą to: *Being No One* Thomasa Metzingera z 2003 roku oraz *Analytical Buddhism: The two tiered illusion of self* Miri Albahari z 2006 roku. Autorzy podchodzą do jaźni sceptycznie. Zaprzeczają jej istnieniu. Metzinger ujmuje to na samym początku jego książki: *...nie istnieje w świecie coś takiego jak jaźń. Nikt nigdy jaźnią nie był ani jej nie posiadał* (Metzinger 2003: 1).

Jakich argumentów używają Metzinger i Albahari, aby poprzeć tak skrajną tezę? Metzinger twierdzi, że większość z nas doświadcza bycia jaźnią, lecz błędnym byłoby wnioskować na podstawie treści własnego doświadczenia o istnieniu wewnętrznego, niewidzialnego obiektu. Nie ma żadnej trwałej, niezmiennej substancji duchowej. Jaźń jest

raczej trwałym złudzeniem tworzonym przez wiele wzajemnie powiązanych modułów w mózgu. Nasze doświadczenie jaźni, nasze poczucie bycia świadomą jaźnią według Metzingera nigdy nie jest prawdziwe; świadczy tylko o tym, że skłonni jesteśmy mylić reprezentacyjny konstrukt z faktycznie istniejącym bytem (Metzinger 2003: 370, 385, 390).

Albahari definiuje jaźń jako identyczną w czasie, niezmienną zasadę tożsamości [*identical, unchanging principle of identity*]. Jest ona posiadaczem doświadczenia, myśli i uczuć. Dlatego też autorka uznaje jaźń za różną i niezależną od wielości pojedynczych epizodów mentalnych. Większość z nas zdaje się doświadczać czegoś takiego jak jaźń, lecz Albahari, podobnie jak Metzinger, zwraca szczególną uwagę na różnicę pomiędzy fenomenologią a metafizyką. Musimy rozróżnić doświadczenie od rzeczywistości. Nasze poczucie jaźni nie zapewnia jej faktycznego istnienia. Jaźń zdaniem Albahari nie stanowi ośrodka kontroli i źródła naszych doświadczeń, lecz raczej jest wytworzona i ukształtowana przez nasze myśli, uczucia i doznania. Czemu jest ona zatem złudzeniem? Ponieważ jaźń jawi się jako posiadająca własność – mianowicie, ontologiczną niezależność – której w rzeczywistości nie posiada (Albahari 2006: 72).

Uderzającą cechą sceptycyzmu Metzingera i Albahari jest to, że oboje uznają zreifikowane pojęcie jaźni. Twierdzą, iż jaźń – jeśli istnieje – musi być niezmienną i ontologicznie niezależną jednością. Oboje przeczą istnieniu takiej substancji, uznając ją za złudzenie. Wniosek ten jest jednak uzasadniony tylko wówczas, gdy ich definicja jaźni jest jedyną z możliwych, a tak wcale nie jest. Wręcz przeciwnie. Pojęcie jaźni, którego oboje używają, jest pojęciem, które w zasadzie zostało już porzucone. Porzucone nie tylko przez większość badaczy empirycznych, którzy obecnie badają rozwój, strukturę, funkcję i patologie jaźni, lecz również przez wybitnych filozofów pochodzących z innych filozoficznych tradycji niż Metzinger i Albahari.

1. Empiryczne badania jaźni

Przyjrzyjmy się empirycznym badaniom jaźni. Początkowo można by przypuszczać, że jedynie filozofowie byli zainteresowani dociekaniem jej natury oraz istnienia, a prawdziwi naukowcy powinni się trzymać się (i trzymają) z daleka od tak nieuchwytnego tematu. Założenie to jest jednak błędne. Problem jaźni jest nie tylko intensywnie omawiany w różnych dyscyplinach naukowych, takich jak nauki kognitywne, psychologia rozwojowa, socjologia, neuropsychologia i psychiatria. W ciągu ostatnich lat zaobserwowano nawet znaczny wzrost zainteresowania tą tematyką. Poszukiwania terminu „jaźń” w bazie danych PSYCinfo prowadzone w 2008 roku, dały ponad 64 000 wyników. Związane z tematem publikacje z ostatniej dekady zawierają wydania *Models of the self* z 1999, *The self in Neuroscience and Psychiatry* z 2003, oraz *The lost self: Pathologies of the brain*

and identity z 2005 roku. Przedstawię poniżej to zagadnienie i skupię się na trzech obszarach: psychologii, neuronauce kognitywnej, oraz neuro- i psychopatologii.

Jeśli chodzi o psychologię, wskazać można ważny artykuł z 1988 roku, w którym Neisser rozróżnia pięć różnych pojęć jaźni. Najbardziej podstawową i pierwotną jest jego zdaniem tak zwana *jaźń ekologiczna* (Neisser 1988). Pojęcie to powiązane jest z teorią percepcji Gibsona i odnosi się do jednostki jako aktywnego eksploratora środowiska. Kiedy oraz jak jesteśmy świadomi owej jaźni? Dla Neissera każda percepcja zawiera informacje o relacji pomiędzy postrzegającym a środowiskiem. W każdej percepcji istnieje ko-percepcja jaźni i środowiska. W prosty sposób ilustrują to wczesne zachowania niemowląt. Niemowlę potrafi rozróżnić, który przedmiot znajduje się w zasięgu jego chwytu, a który nie. O wiele rzadziej skłonne jest sięgać po ten drugi. Ta dyskryminacyjna zdolność dziecka nie zakłada po prostu, że wie ono, gdzie znajduje się przedmiot, lecz wymaga także wiedzy, gdzie obiekt znajduje się względem niego samego. Nie powinno być to rozumiane jako świadczące, że niemowlę posiada już jawną reprezentację jaźni, lecz jako świadczące że, jak już stwierdzono, musi ono być zdolne wykrywać konkretny rodzaj samo-określającej informacji; informacji dotyczącej jaźni ekologicznej.

W zakresie badań nad emocjami, przyjęte jest rozróżniać emocje pierwotne, takie jak szczęście, strach, gniew czy smutek, oraz emocje bardziej złożone, jak wstyd, poczucie winy czy zazdrość. Ta druga grupa emocji często klasyfikowana jest jako emocje samoświadome lub społeczne. Dyskutuje się obecnie na temat tego, na jakim etapie rozwoju owe bardziej złożone emocje występują oraz jakie procesy kognitywne są w nie zaangażowane. Powszechnie jednak twierdzi się, że aby analizować te emocje, koniecznym jest wiedzieć co to znaczy być jaźnią [*tobeaself*]. Jak ujęte jest to w niedawnym podręczniku na ten temat: *Nie można badać samoświadomych emocji, nie próbując konceptualizować jaźni, jej licznych poziomów oraz roli, jaką odgrywa w generowaniu emocji* (Campus 2007: xi). Powszechnie uważa się, że samoświadome emocje angażują autorefleksję i samoocenę. Zgodnie z pewnym podejściem różnica pomiędzy wstydem a winą polega na tym, że wstyd wiąże się z negatywną oceną czyjejs ogólnej, całkowitej jaźni, wina natomiast wynika z negatywnej oceny konkretnego działania. Można mieć różne zastrzeżenia co do tego twierdzenia, lecz uważam, iż wielu psychologów argumentowałoby, że by zrozumieć różnicę pomiędzy wstydem a winą powinniśmy odnieść się do jaźni.

Kolejny obszar problemowy związany z jaźnią zawiera się w poszukiwaniach czegoś, co można by nazwać Świętym Graalem kognitywnych neuronauk, a mianowicie neuronalnego korelatu świadomości. Czy jest jednak sens porządkować pytania tak, że jako pierwsze stawia się to, które dotyczy poszukiwania neuronalnego doświadczenia, a dopiero następnie zmagać się bardziej złożoną i tajemniczą kwestią neuronalnego korelatu jaźni? Niektórzy otwarcie odrzucili tę taktykę. Jak ujmuje to Antonio Damasio *Jeśli samoświadomość ma oznaczać 'świadomość z poczuciem jaźni', to cała ludzka świadomość musi kryć się pod tym terminem i nie ma innego rodzaju świadomości* (Damasio 1999: 19).

Już w 1913 roku Karl Jaspers posłużył się pojęciem *Ichstörungen* (zaburzenia jaźni) w odniesieniu do schizofrenii. Powszechnie stwierdza się, że do najistotniejszych objawów schizofrenii należą gruntowne zmiany w kontrolowaniu i relacjach wobec własnych myśli, działań, doznań i emocji. Francuski psychiatra Minkowski ujął to później w ten sposób: *Szaleństwo...nie pochodzi z zaburzeń osądu, percepcji, lub woli, lecz z zaburzeń najgłębszych struktur jaźni* (Minkowski 1997: 144). Obecnie podejście to jest bronię na przykład przez Josefa Parnasa i Louisa Sassa. Twierdzą oni nawet, że różnorodnym formom zaburzeń jaźni, które obecne są już w fazie zwiastującej, można przypisać rolę chorobotwórczą, co częściowo wyjaśniać może wynikię symptomy psychotyczne (Sass i Parnas 2003: 428).

Jako ostatni przykład rozważmy chorobę Alzheimerera. Jest to postępujące, zwyrodnieniowe uszkodzenie mózgu objawiające się głęboką utratą pamięci, zmianami w zachowaniu, myśleniu i rozumowaniu, a także ogólnych zaburzeniach funkcjonowania (Snyder 2000: 44). Jednak także tę chorobę określa się zwykle jako narastającą utratę jaźni. Seeley i Miller parę lat temu napisali:

Struktura jaźni, mimo, że dotychczas przeznaczona filozofom i mistykom, może stać się obowiązkowym zagadnieniem dla adeptów neurologii, psychiatrii i neuronauk. Dla specjalisty od demencji konieczność tego rozwoju jest oczywista, jako że zniszczonejaźnie – w takiej, czy innej formie - pozostają częścią codziennej lekarskiej rutyny.

(Seeley i Miller 2005: 160)

Można by zastanawiać się, jak Seeley i Miller zareagowaliby na twierdzenie Metzingerera, że nigdy nie istniał nikt, kto posiadałby jaźń lub był jaźnią.

Podsumuję krótko obecny tok rozumowania. Zacząłem od dwóch współczesnych filozoficznych podejść do jaźni. Wykazałem następnie, jak jaźń jest rozpatrywana i analizowana w badaniach empirycznych. Mam nadzieję, że jasne jest, iż jest ona uwzględniana i rozważana w sposób zupełnie inny niż robią to filozofowie wspomniani na początku. Większość badaczy empirycznych prawdopodobnie miałoby trudności z zaakceptowaniem definicji i pojęć jaźni, którymi operują Metzinger i Albahari. Jakże powinniśmy wyciągnąć z tego wnioski? Może filozofia przeżyła już czasy swej użyteczności, a istotne i interesujące badania nad jaźnią prowadzone są przez badaczy empirycznych?

Jeśli rozważymy twierdzenie Seeley i Millera, oczywistym jest, że odczytywać je można na dwa różne sposoby. Czy chcą oni, żeby badacze empiryczni zapoznali się z filozoficznymi rozważaniami nad jaźnią, gdyż mają one większe znaczenie dla ich badań? Czy może badacze powinni podjąć się zadania analizowania i wyjaśniania jaźni na własną rękę? Z pewnością nietrudno jest znaleźć osoby będące gorącymi zwolennikami tego drugiego podejścia. Rozważmy na przykład artykuł Thomasa Wackley'a, byłego redaktora The Lancet:

Z racji tego, że filozofia ludzkiego umysłu nie była prawie w ogóle uprawiana przez tych, którzy najlepiej się do tego nadają, badania obrały zły kierunek i stały się bardziej subtelnym ćwiczeniem dla prawników, kazuistów i myślicieli abstrakcyjnych, niż użytecznym polem naukowej obserwacji. W związku z tym okazuje się, że poglądy nawet najznamienitszych i trzeźwo myślących metafizyków znajdują się często w konflikcie ze znanymi faktami fizjologii i patologii.

(cytowane w Hacking 1995: 221)

Artykuł opublikowany został 25 marca 1843. Wackley nie jest jednak ani pierwszym, ani ostatnim, kto wnosił, że lepiej byłoby nie pozostawiać badań nad jaźnią filozofom. Przyjrzyjmy się Francisowi Crickowi jako jednemu z niedawnych przedstawicieli tego poglądu. Niecałe dziesięć lat temu napisał on: *beznadziejnym jest usiłowanie rozwiązania problemów świadomości za pomocą ogólnych filozoficznych argumentów; potrzebne są nowe eksperymenty, które mogłyby rozjaśnić te problemy* (Crick 1995: 19). Według Cricka *badanie świadomości jest problemem naukowym [...] Nie ma wytłumaczenia dla twierdzenia, że jedynie filozofowie mogą temu stawić czoła* (Crick 1995: 258). Wręcz przeciwnie, gdyż filozofowie *mieli przez ostatnie dwa tysiące lat tak słabe wyniki, że zamiast wyższość, którą zwykle przejawiali, mogliby okazać nieco skromności* (Crick 1995: 258). Nie znaczy to, że filozofowie nie mogą mieć w tym żadnego udziału, muszą jednak się *nauczyć jak porzucić swoje ulubione teorie, gdy wychodzą im naprzeciw dowody naukowe, w innym wypadku wystawią się na kpiny* (Crick 1995: 258). W skrócie: filozofowie są mile widziani we wspólnym przedsięwzięciu, lecz jedynie jako pomocnicy. Właściwie wydaje się, że filozofia (umysłu) z punktu widzenia Cricka okaże się ostatecznie zbędna. Jej wkład jest jedynie propedeutyczny i ostatecznie zastąpiona ona zostanie stosownym podejściem naukowym.

Posunąłbym się za daleko angażując się w szerszą dyskusję z twierdzeniami Cricka. Dostarczę jednak paru przykładów, które powinny pokazać, że za wcześnie jest myśleć, iż empiryczne badania nad jaźnią mogą wystarczyć bez pomocy filozoficznego wkładu i refleksji.

Weźmy pod uwagę artykuł wpływowego psychologa rozwojowego Jerome'a Kagana. W swoim artykule *Is there a self in infancy?* Kagan krytykuje założenie, że niemowlęta w wieku poniżej osiemnastu miesięcy posiadają pojęcie jaźni. Spierając się z tym założeniem, Kagan zaprzecza jednocześnie temu, że niemowlęta posiadają jaźń, że mają poczucie jaźni, że posiadają samoświadomość, oraz że są świadome swych własnych uczuć i działań (Kagan 1998: 138, 143, 144). Myślę, że wskazane byłoby nie gromadzić tych wszystkich zagadnień razem. Jeśli niemniej ktoś się na to decyduje, to powinien pilnie dostarczyć argumentów dlaczego jest to uzasadnione, a Kagan tego nie robi. Ujmując to inaczej, myślę, że analizie Kagana pomogłoby pewne pojęciowe rozjaśnienie.

Jak już wspomniałem, neuronauki w ostatnich latach poświęcały jaźni coraz więcej uwagi. Aby to zilustrować, przyjrzyjmy się paru reprezentatywnym tytułom:

- Levine, B., Black, S. E., Cabeza, R., Sinden, M., McIntosh, A. R., Toth, J. P. i in. 1998. Episodic memory and the self in a case of isolated retrograde amnesia. *Brain* 121: 1951–1973.
- Craik, F. I. M., Moroz, T. M., Moscovitch, M., Stuss, D. T., Winocur, G., Tulving, E., i Kapur, S. 1999. In search of the self: A positron emission tomography study. *Psychological Science* 10: 26–34.
- Gallagher, S. 2000. Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive neuroscience. *Trends in Cognitive Neuroscience* 4: 14–21.
- Miller, B. L., Seeley, W. W., Mychack, P., Rosen, H. J., Mena, I., & Boone, K. 2001. Neuroanatomy of the self: Evidence from patients with frontotemporal dementia. *Neurology* 57: 817–821.
- Kelley, W. M., Macrae, C. N., Wyland, C. L., Caglar, S., Inati, S. i Heatherton, T.F. 2002. Finding the self? An event-related fMRI study. *Journal of Cognitive Neuroscience* 14: 785–794.
- Klein, S. B., Rozendal, K. i Cosmides, L. 2002. A social-cognitive neuroscience analysis of the self. *Social Cognition* 20: 105–135.
- Northoff, G. i Bermpohl, F. 2004. Cortical midline structures and the self. *Trends in Cognitive Sciences* 8: 102–107.
- Platek, S. M., Keenan, J. P., Gallup, G. G., & Mohamed, F. B. 2004. Where am I? The neurological correlates of self and other. *Cognitive Brain Research* 19: 114–122.
- Decety, J. i Sommerville, J. A. 2003. Shared representations between self and other: A social cognitive neuroscience view. *Trends in Cognitive Science* 7: 527–533.
- Goldberg, I.I., Harel, M. i Malach, R. 2006. When the Brain Loses Its Self: Prefrontal Inactivation during Sensorimotor Processing. *Neuron* 50/2: 329-339.

Nie jest niczym zaskakującym, że jednym z głównych wyzwań dla neuronaukowych dociekań było rozpoznać i zlokalizować neuronalny korelat jaźni. Niektórzy nawet formułowali to zadanie jako polegające na odnalezieniu miejsca w mózgu, w którym jaźń się znajduje. W niedawnym artykule przeglądowym *Is self special: a critical review of evidence from experimental psychology and cognitive neuroscience*, opublikowanym w *Psychological Bulletin* w 2005 roku przez Gillihana i Farah, dwoje neuropsychologów, rozważa różne rozwiązania tego problemu, zaoferowane ostatnio przez neuronauki. Ich wnioski nie są zachęcające. Nie istnieje wyraźny konsensus. Różni badacze wskazują

na różne obszary mózgu jako miejsca lokalizacji jaźni. Jaki jest powód tego zamieszania? Jest ich kilka. Skupię się jednak na pojedynczym problemie, który być może w tym kontekście jest najbardziej znaczący. Czytając badania na temat jaźni napisane przez neurologów lub neuropsychologów, okazuje się, że zwykle dużo starań poświęca się na objaśnianie przygotowań eksperymentu, dyskutowanie i interpretowanie jego wyników. O wiele mniej czasu zabiera omawianie i wyjaśnianie samego używanego przez siebie pojęcia jaźni. Brak jasności w używanych pojęciach pociąga za sobą brak jasności stawianych pytań, a w wyniku tego także brak jasności w procedurze eksperymentalnej mającej pomóc odpowiedzieć na pytania.

Rozważmy jako dobry przykład tego stanu rzeczy neuronaukowe badania nad rozpoznawaniem własnej twarzy. Zwykle zakładano, że jeśli są w mózgu obszary przejawiające większą aktywność, kiedy ktoś rozpoznaje własną twarz (w porównaniu z tym, co się dzieje, gdy rozpoznajemy dobrze znane twarze innych), to obszary te muszą konstituować lub być główną częścią neuronalnego korelatu jaźni (Gillihan and Farah 2005). W podobny sposób rozpoznawanie się w lustrze znalazło szerokie zastosowanie w psychologii rozwojowej i porównawczej. Stało się to dlatego, że zdolność dzieci (nie mówiąc już o szympanсах, słoniach, delfinach i srokach) do rozpoznawania swojej twarzy w lustrze zaczęto traktować jak „test z papierkiem lakmusowym” na obecność samoświadomości (c.f Lewis 2003). Nie jest trudno wymyślić zarzuty wobec twierdzenia, że nasza zdolność identyfikowania widzialnej reprezentacji naszej twarzy powinna stanowić główną formę samoświadomości, nie mówiąc już o warunku koniecznym samoświadomości. Można by sformułować wiele argumentów za twierdzeniem, że rozpoznawanie własnej twarzy w lustrze stanowi względnie złożoną i społecznie zapośredniczoną formę samoświadomości – zobaczyć własną twarz, to znaczy zobaczyć siebie, tak jak jest się widzianym przez innych – która zakłada istnienie bardziej pierwotnych form samoświadomości, a nie stanowi jedną z nich. Tego typu rozważania są jednak często nieobecne w omawianej literaturze.

Aby jeszcze bardziej rozjaśnić moją myśl, przedstawię ostatni przykład, mianowicie niedawny artykuł dobrze znanego eksperta od autyzmu, Simona Baron-Cohana. Baron-Cohen pisze:

Twierdzenie, że poprzez czynniki neurologiczne ktoś może stracić aspekt swej jaźni, jest naukowo istotne, gdyż dowiadujemy się z niego więcej o tym, czym jest jaźń. Nie odpowiadam w tym rozdziale na drażliwe pytanie jak definiować jaźń [...]. Przyjmuję raczej, że to słowo odnosi się do czegoś co rozpoznajemy i zadaję pytanie: czy ludzie autystyczni są skazani – z przyczyn neurologicznych – na całkowite skupienie się na sobie (własnej jaźni)?

(Baron-Cohen 2005: 166)

Jaki jednak sens mają rozważania o tym, czy autyzm powoduje nienaturalne skupienie na jaźni, jeśli nie spędzono ani chwili na przedyskutowanie i definiowanie używanego

pojęcia jaźni? Można by się spierać, że pojęcie jaźni jest tak jednoznaczne i oczywiste, iż zbędnym jest większe jego dookreślanie i rozjaśnianie, lecz obiekcję tę łatwo można oddalić. Obecna filozoficzne dotyczące jaźni są złożone, a dostępnych pojęć jaźni jest całe mnóstwo. W ostatnim artykule przeglądowym wymieniono ponad dwadzieścia pięć różnych pojęć. Oto one: Jaźń materialna, jaźń duchowa (James 1890), jaźń ekologiczna, jaźń interpersonalna, jaźń rozszerzona, jaźń prywatna, jaźń konceptualna (Neisser 1988), jaźń autobiograficzna, jaźń kognitywna, jaźń skontekstualizowana, jaźń trzonowa, jaźń dialogowa, jaźń ucieleśniona, jaźń empiryczna, jaźń fikcyjna, jaźń minimalna, jaźń nerwowa (Strawson 1999). Biorąc pod uwagę tę wielorakość pojęć, nie sądzę, aby poszukiwania neuronalnego korelatu jaźni miały jakkolwiek sens – a *propos* artykułu badawczego Gillighana i Farah – jeśli nie wyjaśni się od razu, którym pojęciem jaźni się operuje, jak również dlaczego to właśnie pojęcie, a nie inne ma stanowić punkt wyjścia. Opisane przez Gillighana i Farah zamieszanie może być spowodowane faktem, iż różni badacze eksperymentalni posługują się różnymi pojęciami jaźni.

Nie jest to z gruntu zła rzecz. W mojej opinii jaźń jest tak wieloaspektowym zjawiskiem, że jeśli mamy oddać sprawiedliwość jego złożoności, rozmaite komplementarne podejścia powinny zostać zintegrowane. Oczywistym jest jednak, że owa złożoność wymaga jasności pojęciowej, a nie czyni ją zbyteczną.

2. Jaźń międzyosobowa

W drugiej części tekstu przedstawię moje sugestie dotyczące kilku wymaganych rozróżnień. Dokładniej, chciałbym rozpocząć od szybkiego naszkicowania rozróżnień, które wyłoniły się w trakcie ostatniej debaty nad jaźnią. Mam tu przede wszystkim na myśli rozróżnienie na pojęcie jaźni rdzennej i minimalnej oraz na pojęcie jaźni rozszerzonej, narracyjnej czy autobiograficznej.

Osoby broniące koncepcji minimalnej jaźni, zazwyczaj argumentują, że kiedy smakuję szkocką whisky, przypominam sobie pływanie w Morzu Północnym lub myślę o pierwiastku kwadratowym z czterech, to wszystkie te doświadczenia prezentują mi się za pomocą różnych intencjonalnych przedmiotów. Te przedmioty istnieją *dla mnie* za pomocą różnych empirycznych sposobów bycia danym (jako smakowanie, przypominanie sobie, kontemplowanie, etc.). Ta *mojość* (*for-me-ness* lub *mineness*), która wydaje się być w nieunikniony sposób wymagana przez empiryczną obecność intencjonalnego obiektu, cecha, dzięki której rzeczywiście możemy mówić o subiektywności doświadczenia, w oczywisty sposób nie jest właściwością taką jak zielony, słodki czy twardy. Nie odnosi się do konkretnej empirycznej treści, do konkretnego *co*, odnosi się raczej do odrębnego sposobu bycia danym czyli *jak* doświadczenia. Odnosi się do pierwszoosobowej perspektywy doświadczenia (*presence of experience*), do faktu, iż doświadczenia, które przeżywam, są dane mi inaczej (lecz niekoniecznie lepiej) niż komukol-

wiek innemu. Można konsekwentnie twierdzić, że każdy, kto zaprzecza mojej doświadczenia, po prostu nie rozpoznaje istotnego konstytutywnego jego aspektu. Stąd też poczynione twierdzenie, że istnieje bliski związek pomiędzy osobowością, doświadczeniem samego siebie i pierwszoosobową perspektywą. Ważną cechą tej koncepcji jaźni jest w konsekwencji postrzeganie raczej jaźni, a nie bycia (being), uważanego za coś stojącego poza lub w opozycji do strumienia doświadczeń, jako kluczowej cechy naszego doświadczeniowego życia (Zahavi 1999: 2005).

W przeciwieństwie do tego minimalistycznego ujęcia, które może być traktowane jako próba wyeksplikowania minimalnych warunków dla osobowości, osoby broniące pojęcia narracyjnej lub szerokiej jaźni zazwyczaj argumentują, że powinniśmy rozróżnić pomiędzy byciem jedynie świadomym czy odczuwającym, a byciem jaźnią. Wymagania, które powinny być spełnione, aby mówić o tym drugim, muszą być wyższe. Wyrażając się bardziej precyzyjnie, bycie jaźnią, zgodnie z tym poglądem, jest raczej osiągnięciem niż jest czymś danym. Prawdopodobnie wszyscy jesteśmy zaznajomieni z ideą, że samowiedza nie jest czymś danym raz oraz wszystkim, lecz zadaniem i może być osiągnięta poprzez różne stopnie powodzenia. To samo jednak może być wypowiedziane na temat tego, co to znaczy być jaźnią. Jaźń nie jest rzeczą, nie jest niczym stałym, lecz raczej przekształcającym się. Jest czymś realizującym się poprzez czyjeś projekcje i dlatego też nie może być rozumiana niezależnie od czyjejs interpretacji samego siebie. Wobec konfrontacji z pytaniem „Kim jestem?”, myślenie o sobie jako o Ja, nie jest zbyt pouczające. Odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” stanowi raczej opowieść o własnym życiu (Ricoeur 1985: 442). Uzyskuję wgląd w to, kim jestem, sytuując moje cechy charakteru, wartości, które aprobuję, cele, które realizuję, etc. w ramach historii życia, kreślącej ich początki i rozwój, historii, mówiącej skąd pochodzę i dokąd zmierzam. Jednak twierdzi się, że taka narracja nie uchwytuje tylko aspektów już istniejącej jaźni, ponieważ nie istnieje coś takiego jak pre - egzystująca jaźń, czekająca po prostu na opisanie za pomocą słów. Wiara w taką przedjęzykową, daną jaźń jest wyrazem bycia wprowadzonym w błąd przez opowieści. Powód, dla którego narracje stanowią uprzywilejowany sposób, by uzyskać wiedzę o jaźni, jest dokładnie taki, że ją konstytuują. Od tego, jaką opowieść opowiadamy (my oraz inni) o sobie zależy kim jesteśmy. Może być ona bardziej lub mniej koherentna, co odnosi się również do własnej tożsamości. Narracyjna jaźń jest w konsekwencji jednocześnie otwartą i zarazem zamkniętą (open – ended) konstrukcją, która podlega ciągłym zmianom. Jest przypięta do kulturowo relatywnych haków i zorganizowana wokół zespołu celów, ideałów i aspiracji (Flanagan 1992: 206). Jest to konstrukcja tożsamości rozpoczynająca się w dzieciństwie i rozwijana przez resztę naszego życia, angażując kompleks społecznych interakcji. To kim ktoś jest, zależy od posiadanych wartości, ideałów i celów. Jest to kwestia tego, co posiada dla kogoś doniosłość i znaczenie, warunkowane oczywiście przez społeczność, której jest członkiem. Tak też, jak się to często zauważa, nie można być jaźnią samodzielnie, lecz tylko razem z innymi, jako członek *językowej wspólnoty*.

Uważam, że błędem jest przedstawianie tych dwóch koncepcji jako alternatyw między którymi musimy wybierać, jak to się czasami czyni, a zwłaszcza jak czynią żarliwi obrońcy narracyjnej koncepcji jaźni. Według mnie obie koncepcje uzupełniają się wzajemnie, obie uchwytyją coś zasadniczego i ważnego. Chociaż rozpoznanie, że te dwie koncepcje są ze sobą raczej kompatybilne niż niekompatybilne jest krokiem w odpowiednim kierunku, nadal pozostaje wiele zagadnień dotyczących ich natury i relacji, wymagających dalszego wyjaśnienia (por. także Zahavi 2005, 2007, 2009).

Weźmy jako przykład sam termin „szeroka” jaźń. Użycie go sugeruje, że minimalistyczna koncepcja jaźni nie jest szeroka. Czy rzeczywiście jest to prawdą? Czy minimalistyczna jaźń istnieje tylko w czystym punkcie chwilowego „teraz”? Czy rzeczywiście właściwym jest pojmowanie jaźni jako nie posiadającej czasowej „szerokości” („thickness”)? Nie uważam tak. Przeciwnie, jeden z bardziej rozległych fenomenologicznych opisów minimalnej jaźni można dokładnie odnaleźć w Husserla analizie struktury wewnętrznej świadomości czasu. Jego opisy wzajemnego oddziaływania pomiędzy protencją, pierwotną impresją i retencją są uważane za wkład do lepszego zrozumienia relacji pomiędzy doświadczeniem samego siebie a czasowością.

Kolejnym celnym pytaniem jest, czy dyskusja na temat minimalnej jaźni jako struktury lub aspektu doświadczenia oznacza sugestię, że mamy do czynienia z tak minimalistyczną koncepcją, że właściwie pozostawia nas ona z nieucieleśnioną jaźnią, pomijającą rolę ucieleśnienia. Ponownie odpowiedziałbym przecząco. Według mnie właściwym sposobem myślenia o minimalnej jaźni jako podmiocie doświadczenia jest myślenie o niej jako ucieleśnionej pierwszoosobowej perspektywie. Właściwie można zadać pytanie, jak minimalna jest ta minimalna jaźń.

Natomiast powtarzający się problem dotyczący narracyjnej koncepcji jaźni, dotyczy samej koncepcji narracji. Uczciwie rzecz biorąc, żaden obrońca tego stanowiska nie zgodziłby się, że osobowość nie wymaga konkretnego opracowania autobiografii. Należy odróżnić celowe konstruowanie narracji od narracji charakteryzujących nasze trwające życie. Pierwsze jest jedynie literackim wyrazem tego rodzaju narracyjnej interpretacji samego siebie, w którą jesteśmy ciągle zaangażowani. Poczynienie tego rozróżnienia jest kluczowe również jeżeli chcemy uniknąć standardowych obiekcji, które są często podnoszone przeciwko narracyjnemu stanowisku, twierdzących, iż naszej osobowości nie można zredukować do tego, co zostało opowiedziane. Zatem nie powinniśmy popełniać błędu pomylenia refleksyjnego, narracyjnego uchwytowania życia z prerefleksyjnym doświadczeniem, które czyni to życie wcześniejsze od doświadczenia ujętego w narrację. Ujmując to inaczej, sama próba zaprezentowania ludzkiego życia w formę narracji z konieczności je przekształca, ponieważ opowiadający w nieunikniony sposób narzuca na wydarzenia z życia porządek, którego wcale nie posiadały w trakcie ich wydarzania się. W tym sensie opowiadana historia z konieczności zawiera pewne elementy kłamstwa. Uważam, że położenie nacisku na przeżyta narrację, w przeciwieństwie do refleksyjnej, może złagodzić pewne problemy. Poczynienie takiego rozwiązania zmusza

nas jednak do dokładnego wyjaśnienia, co oznacza taka przeżywana narracja. Niektórzy autorzy sugerują, że jest to sama struktura początku–centrum–końca wydarzeń z naszego życia, która jest istotna i z tego względu powinna być traktowana jako rozwinięcie nie podlegających czasowym konfiguracji, dostrzeżonych już w doświadczeniu oraz działaniu. Jednakże problem z tego typu repliką polega na tym, że przerywając więzi między językiem a narracją stwarzamy zagrożenie uczynienia drugiej koncepcji zbyt ogólną, a w konsekwencji pustą.

W końcu, jeżeli nawet rozpoznamy wymagania obu koncepcji, pozostaje pilna kwestia zrozumienia ich wzajemnej relacji. Jedną z możliwości polega na podważeniu założenia, iż minimalistyczna koncepcja jaźni odnosi się do całej jaźni, lecz powinna być raczej rozumiana jako niezastąpiony i konieczny wymóg dla każdej prawdziwej koncepcji jaźni. Kolejną możliwością jest utrzymywanie, iż koncepcja minimalnej jaźni oznacza naprawdę wyeksplikowanie minimalnych wymogów do tego, aby być jaźnią, zatem obie koncepcje są konieczne i wystarczające dla koncepcji osobowości. Jednakże ktoś mógłby zastanawiać się, jakie właściwie znaczenie posiada rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma opcjami. Przecież nigdy, z wyjątkiem pewnych możliwych patologii, powiedzmy, końcowego stadium choroby Alzheimera, nie doznamy czystej minimalnej jaźni. Zawsze będzie już osadzona w kontekstualnym (enviromental) i czasowym horyzoncie; spleciona, uformowana przez wspomnienia, osadzona w nich oraz ukształtowana przez ekspresyjne zachowanie i społeczne interakcje poprzez nabyte nawyki, skłonności, skojarzenia, etc.

Pójdźmy jednak krok dalej. Powinniśmy być świadomi, iż jaźń jest fenomenem o tak wielu aspektach, że musi zostać scalonych wiele komplementarnych opisów, jeśli chcemy właściwie oddać jej złożoność. Jednak uważam również, że byłoby błędem myśleć, że te dwie zarysowane koncepcje jaźni mogą wspólnie wyczerpać opis jaźni. Dla porównania rozważmy wielokrotnie powtarzaną wcześniej kwestię, iż Neisser w swoim artykule z 1988 r. wyróżnił i bronił istnienia pięciu rodzajów/ koncepcji jaźni: ekologicznej, interpersonalnej, szerokiej, prywatnej i konceptualnej.

Czemu jednak powinniśmy posługiwać się więcej niż dwoma koncepcjami jaźni, z którymi jesteśmy obecnie zaznajomieni? Przyjrzyjmy się ponownie rozróżnieniu pomiędzy minimalistyczną a narracyjną jaźnią. Oczywiście jest, iż mamy do czynienia z dwoma koncepcjami umieszczonymi na przeciwnych końcach skali. Z jednej strony mamy minimalistyczne podejście do jaźni, zasadniczo starające się ująć ją w terminach pierwszoosobowej perspektywy. Z drugiej strony mamy o wiele bogatszą normatywnie skierowaną koncepcję, która mocno sytuuje jaźń w kulturze i historii. Podczas gdy minimalistyczna koncepcja uchwytuje ważny, lecz przedspołeczny aspekt naszego doświadczeniowego życia, to narracyjna koncepcja z pewnością łączy społeczny wymiar, lecz czyni to poprzez podkreślenie roli języka. Oczywiście pytaniem, które należy zadać jest pytanie, czy nie pozostawia to luki. Czy istnieją przedjęzykowe formy międzyosobowego rozumienia bezpośrednio wpływające na kształtowanie się i rozwój jaźni. Proponuję

rozwiązanie, iż nasze doświadczenie adaptacji do postaw innych do naszej osoby przyczynia się do konstytucji kluczowego aspektu jaźni.

Oczywiście nie jest to nowa idea. Pozwolę sobie wskazać niektóre filozoficzne źródła inspiracji i zwrócić się w kierunku literatury opartej na doświadczeniu, która może potwierdzać to ujęcie.

W dziele *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Mead dowodził, że jaźń nie jest czymś, co istnieje jako pierwsze, a potem dopiero wchodzi w relację z innymi. Charakteryzuje ją lepiej pojęcie wiru w społecznym nurcie (Mead 1962: 182). Mead wyraźnie określa samoświadomość jako kwestię stawania się „przedmiotem dla siebie samego z powodu czyichś społecznych relacji w stosunku do innych jednostek” (Mead 1962: 172). Mead uznawał, że można mówić o samotnej jaźni, jeśli identyfikuje się jaźń z pewną czującą świadomością, i dlatego wcześniejsi myśliciele, tacy jak James, usiłowali odnaleźć podstawę jaźni w refleksyjnych afektywnych doświadczeniach, to jest w doświadczeniach obejmujących świadome czucie. Mead pisał nawet, że istnieje w tym pewien element prawdy, lecz potem zaprzeczył temu (Mead 1962: 164, 169, 173).

Dla Meada problem jaźni jest zasadniczo problemem tego, w jaki sposób jednostka może doświadczać siebie w taki sposób, że sama dla siebie staje się przedmiotem. Zatem zdaniem Meada bycie jaźnią jest raczej kwestią stawania się przedmiotem niż bycia podmiotem. Jego zdaniem, można stać się przedmiotem dla siebie tylko w sposób niebezpośredni, a mianowicie poprzez przyjęcie wobec samego siebie nastawienia innych. Jest to zjawisko, które może mieć miejsce tylko w środowisku społecznym (Mead 1962: 138).

W trzeciej części *L'être et le néant* znajdujemy sławną analizę wstydu Sartre'a. Sartre twierdzi, że wstyd nie jest uczuciem, które mogą wywołać, będąc sam. Zakłada ono interwencję innego, nie tylko dlatego, że inny jest tą osobą, przy której odczuwam wstyd, lecz również, i co ważniejsze, ponieważ inny jest tą osobą, która konstytuuje to, czego się wstydzę. Wstydzę się siebie, nie jako umykającej perspektywy pierwszoosobowej czy jako wszechobecnego wymiaru mojej jaźni, lecz jako sposobu, w jaki jawię się innemu. Innymi słowy, wstyd bez wątpienia ujawnia mi, że jestem widoczny i istnieję dla innych. Co więcej, odczuwać wstyd oznacza - choćby i przelotnie - zaakceptować ocenę innego; oznacza przyznać, że jestem tym, za kogo bierze mnie inny. Jak pisze Sartre, *jestem tą jaźnią, którą zna inny* (Sartre 1943: 307). Sartre charakteryzuje również moje bycie-dla-innych jako *ekstatyczny* i *zewnętrzny* wymiar istnienia (Sartre 1943: 287, 314, 334, 582), i pisze o *alienacji egzystencjalnej*, spowodowanej moim zetknięciem z innym. Pojęcie siebie z perspektywy innego oznacza pojmować siebie tak, jak widziany jestem pośród świata, jak rzecz pośród rzeczy z właściwościami i ustaleniami, którymi jestem bez wybrania ich. Spojrzenie innego wpycha mnie w przestrzeń i czas świata. Nie jestem już dany sobie jako czasowe i przestrzenne centrum świata. Nie jestem już po

prostu „tutaj”, lecz obok drzwi, na kanapie; nie jestem już po prostu “teraz”, lecz spóźniam się na spotkanie (Sartre 1943: 309, 313, 317, 481, 581).

Sartre nie był pierwszym fenomenologiem, który zajmował się takimi koncepcjami. W kilku ze swoich publikacji Husserl zwraca uwagę na specjalny i wysoce znaczący rodzaj samoświadomości, to jest sytuację, w której doświadczam innego doświadczającego mnie. Ta “pierwotna wzajemna współ-egzystencja”, ten przypadek powtarzalnej empatii, gdy moje pośrednie doświadczenie innego pokrywa się z moim samo-doświadczeniem, można opisać jako sytuację gdy widzę siebie poprzez oczy innego (Husserl 1957: 136-137). Gdy zdaję sobie sprawę, że mogę być dany innemu w ten sam sposób, w jaki inny dany jest mnie, czyli gdy zdaję sobie sprawę, że sam jestem innym dla innego, moje pojęcie siebie zostaje odpowiednio zmienione. Zaczynam postrzegać siebie jako jednego pośród innych, jako jedną perspektywę wśród wielu, jako członka społeczności - nas (Husserl 1974: 245, 1973: 468). Co więcej, tylko gdy pojmuję innego jako pojmującego mnie i biorę się za innego dla innego, mogę pojąć siebie tak, jak pojmuję ich i staję się świadom tego samego bytu, jakiego oni są świadomi, czyli siebie jako osoby (Husserl 1954: 256; 1973a, 78). Zatem istnieć jako osoba oznacza dla Husserla istnieć zsocjalizowanym w społecznym horyzoncie, gdzie postawa w stosunku do siebie samego jest przejęta od innych (Husserl 1973a: 175, 1954: 315, 1952: 204-205, 1973b: 177, 603). Nic dziwnego, że Husserl często zaznacza, że ten rodzaj pojmowania siebie, w którym odzwierciedlają mnie inni, charakteryzuje się złożoną i pośrednią strukturą intencjonalną (Husserl 1952: 242, 250).

Nie twierdzą oczywiście, że Mead, Sartre i Husserl zgodziliby się ze sobą co do wszystkiego. W rzeczywistości jedna z głównych różnic pomiędzy nimi polega na tym, że podczas gdy Mead rozróżnia zdecydowanie między świadomością i samoświadomością i to drugie tłumaczy jako kwestię stawania się *obiektem dla własnej jaźni poprzez własne relacje społeczne z innymi jednostkami (an object to one's self in virtue of one's social relations to other individuals)* (Mead 1962: 171), Husserl i Sartre obaj upieraliby się, że nasze życie doświadczeniowe charakteryzuje się prymitywną formą samoświadomości od samego początku. Pomimo tej istotnej różnicy, sądzę jednak, że wszyscy trzej zwracają uwagę na dramatyczny sposób, w jaki przyjęcie postawy innego do nas może przyczynić się do ustanowienia kluczowego aspektu jaźni, aspektu który w zdecydowany sposób wykracza poza pojęcie jaźni minimalistycznej, choć nie sprowadzającego się jeszcze do jaźni narracyjnej.

Mead, Sartre i Husserl są filozofami, nie jest jednak trudno znaleźć empirycznych badaczy w dziedzinie psychologii rozwojowej i badań nad emocjami, którzy w różny sposób potwierdzają i rozbudowują ich sugestie.

Zarówno Michael Tomasello, jak i Peter Hobson argumentowali za tym, że akulturowane formy poznania charakteryzują się umiejętnością jednostki do zrozumienia czegoś z perspektywy innych (por. Tomasello 2001, Hobson 2002). Bardziej konkretnie, obaj argumentowali za tym, że zwiększona elastyczność mówienia perspektywicznego - umie-

jętność jednoczesnego patrzenia na jedną sprawę z wielu punktów widzenia - pozwala nie tylko na bardziej złożone zrozumienie, lecz że internalizacja spojrzenia innego na jednostkę ostatecznie prowadzi do umiejętności krytycznego auto-monitorowania własnego zachowania i poznania danej osoby. Przez przyjmowanie punktu widzenia innego, możemy zdobyć wystarczający auto-dystans, by pozwolić na krytyczne kwestionowanie siebie (Tomasello 2001: 172, 198).

Wszyscy słyszeliśmy o rewolucji kognitywnej, sygnalizowanej przez pojawienie się przedjęzykowych form współdzielonej uwagi, to znaczy takich form społecznej interakcji, w których niemowlę i dorosły wspólnie się czymś zajmują. Zwykle twierdzi się, że niemowlę zaczyna zdawać sobie sprawę z uwagi innych pomiędzy 9 a 12 miesiącem życia. Jednak, jak wskazuje Reddy, w przykładach form współdzielonej uwagi i społecznego odnoszenia, występowała do tej pory tendencja do skupiania się na układach, w których uwagę skupiano na trzecim obiekcie, oddzielnym przestrzennie od zarówno dorosłego jak i niemowlęcia. W ten sposób można przeoczyć różne inne formy współdzielonej uwagi, włączając w to takie, gdzie obiektem współdzielonej uwagi są inni ludzie, obiekty znajdujące się blisko ciała, stanowiące jego część lub po prostu i przede wszystkim, sytuacje, gdzie obiektem uwagi innego jest samo niemowlę (Reddy 2008: 97-98). Jak stwierdza Reddy, gdyby niemowlęta zaczynały zdawać sobie sprawę z uwagi innych około ostatnich miesięcy pierwszego roku życia, dlaczego miałyby brać udział w skomplikowanych interakcjach twarzą w twarz dużo wcześniej, około 2-3 miesiąca (Reddy 2008: 91)? Zdaniem Reddy, niemowlęta zdają sobie z początku sprawę z cudzej uwagi, gdy jest ona skierowana na nie same – uważa to ona za najsilniejsze doświadczenie uwagi, jakiego ktokolwiek doznaje – i twierdzi, że dopiero później niemowlęta stają się świadome uwagi innych kierowanej na inne przedmioty (Reddy 2008: 92-98).

Chociaż Tomasello, Hobson i Reddy mogą nie zgadzać się na temat tego, jak wcześnie niemowlę może zdawać sobie sprawę z siebie jako obiektu uwagi innych, wszyscy zgadzają się, że to zrozumienie jest wyrażane przez szereg kompleksowych emocji, takich jak nieśmiałość i zawstydzenie. Obecność tych emocji wskazuje, że niemowlę ma świadomość siebie jako cudzego obiektu ewaluacji i że ma to dla niemowlęcia znaczenie (Tomasello 2001: 90; Hobson 2002: 82). Chociaż takie emocje zwane są często samoświadomymi, zdaniem Reddy ostatecznie lepiej można by je określić jako emocje samo-inno-świadome (ang. *self-other-conscious*), gdyż wiążą się one z jaźnią-w-relacji-do-innego. Wszystkie one ujawniają odsłoniętą naturę jaźni i są regulowane przez jej widoczność jako obiektu uwagi innego (Reddy 2008: 126-127, 137, 143, 203).

Chciałbym powtórzyć tu ogólny zamysł. Sugeruję w skrócie, że koncepcje jaźni minimalnej i jaźni narracyjnej potrzebują uzupełnienia. Jak powinno jasno wynikać z moich ostatnich komentarzy, uważam, że bliższa analiza naszego życia emocjonalnego, zwłaszcza cały zakres samo-inny-świadomych emocji, jest bardzo obiecującą drogą dalszego zgłębiania tego, co można by nazwać jaźnią międzyosobową.

Chciałbym podkreślić, że kiedy mówię o jaźni międzyosobowej, nie odnoszę się wyłącznie do jaźni, która uwikłana jest w interakcje społeczne; tym, co mam na myśli, jest raczej jaźń, której samo-doświadczenie zależy w swym ustanowieniu od innych, to znaczy której samo-doświadczenie zapośredniczone jest przez innych.

Związek pomiędzy jaźnią międzyosobową a jaźnią narracyjną wymaga dalszego zbadania. Sartre twierdzi, że językowy samo-opis w sposób nieunikniony prowadzi do próby uchwycenia siebie poprzez oczy innych, niedawno zaś zarówno Tomasello, jak i Hobson argumentowali, że nabywanie języka połączone jest ze zwiększoną umiejętnością przyjmowania i zmiany perspektywy. Zatem pytanie, które należy zadać, brzmi: czy nasza zdolność doświadczenia siebie jako obiektu uwagi innego, tak jak i nasza umiejętność przyjmowania perspektywy innego od nas samych – a ostatecznie może być konieczne bardziej uważne rozróżnienie między tymi dwoma, niż robiłem to do tej pory – może wpływać na, a może nawet być warunkiem wstępnym dalszego rozwoju jaźni narracyjnej? Jednym ze sposobów na bliższe zbadanie tej koncepcji może być bliższe przyjrzenie się autyzmowi. Dobrze wiadomo, że osoby z autyzmem mają braki w swojej zdolności rozpoznawania perspektywy innych co do samych siebie, lecz czy znaczy to także, że mają zubożoną jaźń narracyjną?

3. Podsumowanie

Jeśli przypomnimy sobie sceptycyzm wobec jaźni głoszony przez Metzingera i Albahari, uderzające jest, jak już wspomniano, jak oboje zdają się popierać tradycyjne (i problematyczne) pojęcie jaźni. Myślę, że o wiele bardziej sensownym wnioskiem z ich rozważań byłoby nie to, że jaźń jest iluzoryczna, ale że jaźń nie jest tym, za co niektórzy ją uważają. Innymi słowy uważam, że zamiast mówić, że jaźń nie istnieje, sceptycy powinni zadowolić się skromniejszą tezą. Powinni ograniczyć swoje stwierdzenie i w zamian zaprzeczyć istnieniu specjalnego rodzaju jaźni. Powinniśmy odrzucić pomysł, że jaźń jest niezmienną i niezniszczalną substancją duszy. Można by dodać, że jeśli tak brzmi ich wniosek, to jest on nieco mniej rewolucyjny, niż oni sami zdają się uważać.

W całym artykule podkreślałem złożoność jaźni. Złożoność ta czyni konieczną współpracę interdyscyplinarną; współpracę ponad podziałem na analizę teoretyczną i badania empiryczne. Osąd głoszący, że pojedyncza dyscyplina, czy to filozofia, czy neuronauka, powinna mieć monopol na badanie jaźni, stanowi jedynie wyraz arogancji i ignorancji.

Bibliografia:

- Albahari, M. 2006. *Analytical Buddhism: The two-tiered illusion of self*. New York: Palgrave Macmillan.
- Baron-Cohen, S. 2005. Autism-'Autos': Literally, a Total Focus on the Self?. T.E. Feinberg i J.P. Keenan, red. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press: 166-180.
- Campos, J.J. 2007. Foreword. In J.L. Tracy, R.W. Robins, J. P. Tangney, red. *The Self-conscious emotions: Theory and Research*. New York: The Guilford Press: ix-xii.
- Carr, D. 1986. *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Crick, F. 1995. *The astonishing hypothesis*. London: Touchstone.
- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt.
- Feinberg, T.E. & Keenan, J.P., red. 2005. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, S. & Shear, J. , red. 1999. *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic.
- Gillihan, S.J. i Farah, M.J. 2005. Is self special? A critical review of evidence from experimental psychology and cognitive neuroscience. *Psychological Bulletin* 131/1: 76-97.
- Hacking, I. 1995. *Rewriting the soul. Multiple personality and the sciences of memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobson, R. P. 2002. *The cradle of thought*. London: Macmillan.
- Husserl, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1959. *Erste Philosophie II (1923-24)*, Husserliana VIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology I-II*. London: Macmillan and Co.
- Jaspers, K. 1959. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.

- Kagan, J. 1998. Is there a self in infancy? In M. Ferrari & R.J. Sternberg, red. *Self-awareness: its nature and development*. New York: The Guilford Press: 137-147.
- Kircher, T. i David, A., red. 2003. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, M. 2003. The Development of Self-Consciousness. In J. Roessler i N. Eilan, red. *Agency and Self-awareness*. Oxford: Oxford University Press: 275-295.
- Mead, G.H. 1962. *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Metzinger, T. 2003. *Being No One*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Minkowski, E. 1997. *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: Éditions l'Harmattan.
- Neisser, U. 1988. Five Kinds of Self-knowledge. *Philosophical Psychology* 1/1: 35-59.
- Reddy, V., 2008. *How infants know minds*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sartre, J.-P. 1943/1976. *L'être et le néant*. Paris: Tel Gallimard.
- Sass, L.A., Parnas, J. 2003. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin* 29/3: 427-444.
- Seeley, W.W. i Miller, B.L. 2005 Disorders of the self in dementia. In: T.E. Feinberg i J.P. Keenan, red. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press: 147-165.
- Snyder, L. 2000. *Speaking our Minds: Personal Reflections from Individuals with Alzheimer's*. New York: W.H. Freeman.
- Strawson, G. 1999. The Self and the SESMET. In S. Gallagher, J. Shear, red. *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic: 483-518.
- Tomasello, M. 2001. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. 2007. Self and other: The limits of narrative understanding. In D.D. Hutto, red. *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge University Press: 179-201.
- Zahavi, D. 2009. Is the self a social construct? *Inquiry* 52/6: 551-573.

Ja żywe i enaktywne



Żywy i jasny umysł... O Evanie Thompsonie

Przemysław Nowakowski

Rozwój badań nad ucieleśnionym umysłem kojarzy się z kilkoma badaczami, spośród których jako jednego z klasyków bez wątpienia można wskazać Evana Thompsona.

Autor *Mind in Life* spędził okres swojego dzieciństwa w Lindisfarne Association, ośrodku, który stworzył jego ojciec, William Irwin Thompson. Podczas jednej z konferencji w tym ośrodku, organizowanej przez jego ojca oraz Gregory'ego Batesona, poznał Francisco Varełę, swojego późniejszego nauczyciela i współpracownika.

Thompson pracował w Boston University (1994-96) i York University (1996-2005), gdzie w latach 2002-2005 kierował kanadyjskimi badaniami w dziedzinie nauk kognitywnych i ucieleśnionego umysłu. Od 2005 roku jest zatrudniony na University of Toronto jako profesor filozofii. Jest autorem książek: *Colour Vision: A Study in Cognitive Science and the Philosophy of Perception* (1995) oraz drugiej, której autorskie omówienie znajduje się w niniejszym numerze *Avantu: Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*²⁶ (Harvard University Press, 2007). Poza tym, a może przede wszystkim, jest on współautorem (wraz z Francisco Varełą i Eleanor Rosch), klasycznej, niemal założycielskiej dla badań nad ucieleśnionym poznaniem książki *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991). Thompson jest także redaktorem wielu prac zbiorowych i licznych artykułów naukowych (m.in. z Alva Noë, Danem Zahavim i Francisco Varełą).

Choć sam pisze, że jest zainteresowany filozofią umysłu, fenomenologią i kognitywistyką (neurokognitywistyką świadomości), można przedstawić bardziej charakterystyczny obszar jego zainteresowań.

Prezentując badania Thompsona, warto wymienić dwa pojęcia²⁷: neurofenomenologię – czyli łączenie pierwszo- i trzecioosobowych badań nad świadomością, zaangażowanie się w praktykowanie świadomości itd., oraz enaktywizm, czyli (w dużym skrócie) pogląd, że każde życie jest

²⁶ Której treść była dyskutowana w jednym z ostatnich numerów *Journal of Consciousness Studies*, 2011, 18(5-6).

²⁷Przypomnijmy, że oba były już omawiane na łamach naszego pisma.

poznaniem oraz że działanie jest poznaniem (nie chodzi o zależność poznania od działania, ale o pewną tożsamość – a więc: poznanie to rodzaj działania)²⁸. W interesujący sposób ideę tę oddaje fragment wiersza Antonio Machado przywoływany przez Varełę:

*Wanderer, the road is your
footsteps, nothing else;
wanderer, there is no path,
you lay down a path in walking.*

*Wędrowcze, droga to twoje
kroki, nic innego;
wędrowcze, nie ma ścieżki,
kładziesz ścieżkę idąc.²⁹*

*Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.³⁰*

*Bacz, wędrowcze: wszak twe tropy
Tworzą drogę; tylko one.
Bacz, wędrowcze: nie ma drogi
Prócz tej, którą maszerujesz.³¹*

Jeśli odnieść to do poznania: jest ono tym, co robimy; niczym więcej niż tym, co – działając – tworzymy.

Wśród zainteresowań Thompsona można wskazać zarówno wschodnie, jak i zachodnie koncepcje filozoficzne. W tym drugim przypadku są to zwłaszcza badania fenomenologiczne (tak Edmunda Husserla, jak i Maurice'a Merleau-Ponty'ego) (patrz: Dreyfus i Thompson 2007). Za każdym razem jednak Thompson konfrontuje te badania z wynikami neuronauk kognitywnych – szczególnie z tak zwanymi dynamicznymi koncepcjami funkcjonowania mózgu (często związanymi ze współpracą z Francisco Varełą, podobnie jak w przypadku innych badań). Zauważmy, że zainteresowania te doprowadziły go do udziału w empirycznych, neuronaukowych badaniach nad jaźnią (Ganesh i inni, w druku).

W swoich badaniach Thompson często prezentuje dość „szerokie” ujęcie – bo odwołujące się do kultury, interakcji społecznych, filo- i ontogenezy – poruszanych zagadnień. Koncentrują się one zarówno na indywidualnym umyśle, jak i na poznaniu innego. Dobrym przykładem jest tutaj *Mind in Life* (2007). Aktualnie Thompson pracuje nad książką: *Waking, Dreaming, Being: New Revelations about the Self from Neuroscience and Meditation*.

²⁸ W książce, której współautorem jest Thompson, można znaleźć następujący cytat:

Pytanie 1: Czym jest poznanie? Odpowiedź: Enakcją, historią strukturalnego sprzężenia, które ukazuje nam świat.

Pytanie 2: Jak to działa? Odpowiedź: Dzięki sieci składającej się z połączonych ze sobą wielu poziomów podsięci sensomotorycznych.

Pytanie 3: Skąd mogę wiedzieć, że system funkcjonuje adekwatnie? Odpowiedź: Kiedy staje się częścią nieustannie istniejącego świata (tak jak to się dzieje na początku każdego gatunku) lub kształtuje nową część (jak to ma miejsce w historii ewolucji) (Varela, Thompson i Rosch 1991: 206-207. Przekład: PN).

²⁹ Wiersz został przełożony na język angielski przez Francisco Varełę.

³⁰ Jest to wersja oryginalna tego fragmentu wiersza Antonio Machado.

³¹ Tłumaczenie z oryginału: Zuzanna Jakubowska. Źródło:

<http://www.hispania-online.com/?strona,doc,pol,komp,1286,0,269,1,1286,ant.html>, 27.11.2011.

Więcej informacji o Ewanie Thompsonie można znaleźć na stronach:

<http://individual.utoronto.ca/evant/index.htm>

<http://utoronto.academia.edu/EvanThompson>

Literatura:

Dreyfus, G. i Thompson, E. 2007. Asian perspectives: Indian theories of mind. P. D. Zelazo, M. Moscovitch i E. Thompson, red. *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge University Press.

Ganesh, S., Schie, H.T. van, Lange, F.P. de, Thompson, E. i Wigboldus, D.H.J. (w druku). *How the Human Brain Goes Virtual: Distinct Cortical Regions of the Person-Processing Network Are Involved in Self-Identification with Virtual Agent*, *Cerebral Cortex* (2011).

Machado, A., *Przysłowia i pieśni* (fragmenty). Przekład: Z. Jakubowska. Źródło: <http://www.hiszpania-online.com/?strona,doc,pol,komp,1286,0,269,1,1286,ant.html>, 27.11.2011.

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 Live*. 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 „obiektów 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 wewnętrzność 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 przewyższa 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 adversarzami), 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-molekułą) 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 przerwienia 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 simultanicznie 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 nielinearnej 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 Dziewiątego 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 płątanka 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.



Ja z ruchu i pamięci

W ciągłym ruchu...

O Maxine Sheets-Johnstone

Przemysław Nowakowski

Maxine Sheets-Johnstone jest jedną z bardziej rozpoznawanych autorek pracujących na polu integracji fenomenologii i nauk szczegółowych. Choć jej kariera nie jest związana w szczególności z pracą akademicką na żadnej konkretnej uczelni (aktualnie jest *courtesy professor* na University of Oregon), swoje życie poświęciła dwóm pasjom: nauce i tańcowi. Co w szczególności łączy jej pierwsza – wznawiana – publikacja książkowa: *Phenomenology of Dance* (1966/1979/1980). Sama opisuje siebie jako interdyscyplinarną badaczkę zajmującą się: (...) *filozofią, biologią ewolucyjną, psychologią i psychiatrią, antropologią, sociopolitycznym wymiarem ludzkiego życia oraz tańcem*³⁵.

Jest autorką licznych publikacji, w tym siedmiu książek (*Phenomenology of Dance* 1966/1979/1980, *The Roots of Thinking* 1990, *Roots of Power: Animate Form and Gendered Bodies* 1994, *Primacy of Movement* 1999/2011, *The Roots of Morality* 2008, *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader* 2009, *Putting Movement Into Your Life: A Beyond Fitness Primer* 2011), a także redaktorką dwóch (*Illuminating Dance: Philosophical Explorations* 1985, *Giving the Body Its Due* 1992), jak również – autorką pięćdziesięciu artykułów naukowych.

W swoich badaniach Sheets-Johnstone odwołuje się do fenomenologii (gdzie preferuje Husserla, a nie – bardziej „cielesnego” Merleau-Ponty'ego, co widać choćby w poniższym artykule), biologii ewolucyjnej (filogenezie) – sięgając po klasyków tych badań takich jak Darwin, kwestiom rozwojowym (ontogenezie) oraz do neuronauk, gdzie (co również widać w poniższym tekście) szczególną sympatią darzy Aleksandra Łurję. Jest autorką koncentrującą się raczej na syntezie, łącząc w jedną, całościową wizję badania z wielu różnorodnych dziedzin.

³⁵ <http://uoregon.academia.edu/MaxineSheetsJohnstone>, 27.11.2011.

Wydaje się, że głównym obszarem swoich badań uczyniła ruch i doświadczenie bycia w ruchu. Zarówno w perspektywie biologicznej, gdzie szczególnie wiąże się to z kategorią życia, jak i fenomenologicznej, gdzie wiąże się to ze świadomością (doświadczenia emocji, ruchu, ciała). A wszystko to – w kontekście doświadczenia w tańcu, stąd też zapewne sympatia Sheets-Jonstone do proponowanej przez Łurię kategorii „melodii kinetycznej” jako czegoś naturalnego dla naszego poruszania się³⁶. Ponadto należy zauważyć, że zainteresowania te nie ograniczały się jedynie do teoretycznych poszukiwań badań nad ruchem. Poza pracą naukową, Sheets-Johnston zajmuje się profesjonalnie tańcem oraz nauczaniem tańca.

Do efektów jej ostatnich badań należy teza o tak zwanym *zwrocie cielesnym* (*the corporeal turn*), czyli oparciu się na bardzo szczegółowych badaniach dotykowo-kinestetycznych aspektów ciała (ze szczególnym uwzględnieniem filo- i ontogenezy) (patrz: Sheets-Johnstone 2011).

Kompletny życiorys naukowy Sheets-Johnstone można odnaleźć pod adresem:

<http://pages.uoregon.edu/uophil/faculty/profiles/msj/>

Literatura:

Sheets-Johnstone, M. 2011. The Corporeal Turn. Reflections on Awareness and Gnostic Tactility and Kinaesthesia. *Journal of Consciousness Studies*, 18(7-8): 145–68.

³⁶ O tej kategorii poza samym Łurią, którego niektóre prace przetłumaczono na język polski, wspomina w swoich pracach również Oliver Sacks, szczególnie w książce *Stanąć na nogi* (1996/2011).



Pamięć kinestetyczna

Maxine Sheets-Johnstone
Department of Philosophy
University of Oregon, US
przełożył: Paweł Schreiber

(oryginał pt. „Kinesthetic Memory” opublikowano
w *Theoria et Historia Stientiarum*, vol. VII, 2003/1: 69-92)

This paper attempts to elucidate the nature of kinesthetic memory, demonstrate its centrality to everyday human movement, and thereby promote fresh cognitive and phenomenological understandings of movement in everyday life. Prominent topics in this undertaking include kinesthesia, dynamics, and habit. The endeavor has both a critical and constructive dimension.

Niniejszy tekst jest próbą naświetlenia problemu natury pamięci kinestetycznej, ukazania jej kluczowego znaczenia w codziennym ludzkim ruchu, a przez to argumentowania za nowym kognitywnym i fenomenologicznym rozumieniem ruchu w życiu codziennym. Najistotniejsze tematy związane z tym przedsięwzięciem to kinestezja, dynamika i nawyk. Ma ono wymiar zarówno krytyczny, jak i konstruktywny. Wymiar konstruktywny jest zakorzeniony w stworzonym przez Łurię nowatorskim pojęciu melodii kinetycznej oraz w związanych z nim fenomenologicznych analizach ruchu. To podwójne zakorzenienie wynika z ogólnego faktu, że pamięć kinestetyczna oparta jest na doświadczeniu kinestetycznym, a więc odczuwanej przez ciało dynamice ruchu, i z faktu bardziej szczegółowego, polegającego na tym, że każdy ruch wytwarza dzięki swym własnościom przestrzenno-czasowo-energetycznym charakterystyczną dynamikę kinetyczną. Wymiar krytyczny koncentruje się na konstruktach, które często stanowią podstawę omówień ruchu, ale pomijają rzeczywistość dynamiki kinetycznej, na przykład *intencjonalności motorycznej* Merleau-Ponty'ego, oraz pojęciach schematu i obrazu ciała. W końcowym rozdziale tekstu zostaną omówione: pointylistyczna koncepcja ruchu oraz zachodnia metafizyka, tworzące szkielet tych konstruktów.

Kinetycznie i kinestetycznie zorientowana neuropsychologia Łurii

Rosyjski neuropsycholog Aleksander Romanowicz Łuria, uznawany za „ojca założyciela neuropsychologii” (Goldberg 1990), jest chwalony za swoje spostrzeżenia i dogłębne badania kliniczne (np. Teuber 1966, 1980; Pribram 1966, 1980). Przedstawia patologie ruchowe jako zakłócone melodie kinetyczne; ruch codzienny nie płynie już bez wysiłku, ale wręcz nie jest możliwy już u pacjentów ze zmianami w mózgu. W *The Working Brain* Łuria opisuje sposób konstytuowania się melodii kinetycznych na przykładzie pisania. Zauważa, że:

pisanie polega na nauczaniu się na pamięć graficznego kształtu każdej z liter. Dokonuje się poprzez łańcuch izolowanych impulsów motorycznych, z których każdy jest odpowiedzialny za wykonanie tylko jednego elementu struktury graficznej; wraz z nabywaniem praktyki, ta struktura procesu zostaje radykalnie zmodyfikowana, a pisanie zmienia się w pojedynczą „melodię kinetyczną”, nie wymagającą już zapamiętywania wizualnego kształtu każdej poszczególnej litery, ani oddzielnych impulsów motorycznych dla każdego ruchu ręki.

(Łuria 1973: 32)

Potem opisuje on, jak świadomy ruch jest *skomplikowanym systemem funkcjonalnym*, wypełnianym w *doskonałym wykonaniu ruchu* na bazie czterech podstawowych warunków: (1) *kinestetycznego przewodzenia dośrodkowego*, (2) *systemu współrzędnych przestrzennych skoncentrowanych wokół „układów wzrokowego i równowagi oraz układu skórnych doznań kinestetycznych”*, (3) *Łańcucha kolejnych ruchów, którego każdy element musi być odnerwiony po tym, jak się dokona, aby umożliwić następnemu zajęciu jego miejsca* i (4) *zadania motorycznego*, które na bardziej skomplikowanych poziomach świadomego działania *jest dyktowane przez zamiary* (tamże: 35-37). Na poziomie neurologicznym świadomy ruch jest skoordynowanym rezultatem działania *zupełnie różnych od siebie układów mózgowych* (tamże: 37), które pracują razem w taki sposób, że rozwija się melodia kinetyczna.

Kluczowe znaczenie ma spostrzeżenie Łurii, że świadomy ruch jest zjawiskiem nie tylko przestrzennym, ale i *czasowym*. Łuria wprowadza rozróżnienie między czasowym i przestrzennym rozmieszczeniem impulsów motorycznych w ramach stref korowych przedruchowej i zaśrodkowej, zauważając szczególnie, że przedruchowe strefy mózgu *są odpowiedzialne za przetwarzanie pojedynczych impulsów motorycznych w następujące po sobie melodie kinetyczne* (tamże: 179). Wcześniej jasno zaznacza, że *ruch jest zawsze procesem o przebiegu czasowym*, który „wymaga ciągłego łańcucha wymieniających się impulsów” (tamże: 176). W tym kontekście powtarza w ogólniejszej formie swój opis początków melodii kinetycznych: *W pierwszych stadiach kształtowania się jakiegokolwiek ruchu łańcuch ten musi składać się z serii oddzielnych impulsów; wraz z rozwojem zdolności motorycznych pojedyncze impulsy zostają zsyn-*

tetyzowane i połączone w integralne struktury kinestetyczne melodii kinetycznych, kiedy to jeden impuls wystarcza do uruchomienia całego stereotypu dynamicznego automatycznie wymieniających się elementów (tamże: 176). Później stwierdza, że konstrukcja i wykonanie każdego złożonego ruchu zależy od:

1. Nienaruszonego płata czołowego albo tego, co określa jako *intencjonalną strefę mózgową*;
2. Kinestezji albo tego, co określa jako *integralność jego [ruchu] kinestetycznego przewodzenia dośrodkowego*;
3. Organizacji czasowej albo tego, co określa jako *stałą regulację tonu mięśniowego... i wystarczająco szybkie i gładkie przechodzenie od jednego systemu unerwienia motorycznego do innych wraz z tworzeniem melodii kinestetycznych w końcowych stadiach rozwoju umiejętnego ruchu* (tamże: 251-53).

W odniesieniu do ostatniego wymagania, Łuria akcentuje konieczność drugiego – kinestetycznego przewodzenia dośrodkowego – cytując szczegółowe studia ruchu i jego podstawowych „stopni wolności” autorstwa fizjologa Nicholasa Bernsteina (Bernstein 1984, 1996). Jak zauważa, stopnie wolności w ludzkim ruchu i ciągle zmieniający się ton mięśniowy *wyjaśniają, dlaczego przy wykonywaniu świadomego ruchu lub działania, chociaż zadanie motoryczne zachowuje swą rolę regulacyjną, największa odpowiedzialność zostaje przeniesiona z impulsów eferentnych do aferentnych* (Łuria 1973: 249). Rola kinestezji jest więc nie do przecenienia; zależą od niej udany świadomy ruch i stworzenie „całościowego stereotypu dynamicznego”.

Choć nie jest to dosłownie tak określone, melodie kinetyczne są zapisane w ciele. Są *integralnymi strukturami kinestetycznymi* (Łuria 1973: 176), i są wobec tego w zasadzie, tzn. w żywym, doświadczeniowym sensie – nie zdarzeniami mózgowymi, ale cieleśnie rezonującymi, dynamicznym wewnątrzcielesnymi schematami ruchu, *rozpoczynanymi i zanikającymi*. Najbardziej podstawowe melodie kinetyczne, te, które można by nazwać fundamentalnymi melodiami życia – jeśli nie fundamentalnymi *dla* życia – zostają wykształcone w trakcie niemowlęctwa i dzieciństwa, a niektóre mają swój początek w życiu prenatalnym (Łuria 1980: 192). W każdym przypadku podtrzymuje je przy życiu pamięć kinestetyczna; ich zapisanie w ciele dokonuje się z jej pomocą, czyli poprzez charakterystyczną dynamikę ruchów. A więc w życiu codziennym przeciętnego dorosłego pojawia się dynamika kinetyczna zarazem znana, ale i w swojej istocie kinetycznie dopasowana do konkretnej sytuacji: znana, ale charakterystyczna dynamika kinetyczna pojawia się w gestach artykulacyjnych, gdy mówimy, w powtarzających się ruchach ramienia przy pracy z młotkiem, w delikatnych, różnorodnych zmianach kierunku i zgięcia naszego ciała, gdy poruszamy się szybko naprzód przez zatłoczony chodnik. Znajomość tej dynamiki jest zakorzeniona w inwariantach, inwariantach mowy, wbijania gwoździ, znajdowania drogi omijającej przeszkody. Ich dopasowanie jest zakorzenione w konkretnych potrzebach znajdujących się w aktualnym doświadczeniu: poczuciu dys-

komfortu przy rozmowie z tą akurat osobą, wbijania gwoździ tym nowym młotkiem, posuwaniu się naprzód po tym oblodzonym chodniku.

Melodie kinetyczne zapisane w naszych ciałach są dynamicznymi schematami ruchu. Składają się na ten podstawowy, ogromny i rozszerzalny potencjalnie w nieskończoność repertuar „mogę” (Husserl 1970, 1973, 1980, 1989) wypełniających ludzkie życie: chodzenie, mówienie, sięganie, obejmowanie, rzucanie, noszenie, otwieranie, zamykanie, szorowanie, bieganie, wycieranie, skakanie, ciągnięcie, popychanie. Podstawowy repertuar kinetyczny jest właściwie nieograniczony, bo ograniczać go może tylko wiek, nastawienie – i patologia. Jego sekwencyjna złożoność i skomplikowanie są podobnie nieograniczone, nie tylko w relacji do codziennych „mogę”, takich jak np. pisanie i wiązanie węzłów, ale również w odniesieniu do tańca, nurkowania, przeprowadzania operacji chirurgicznej, udzielania pomocy medycznej, uczenia się artystycznych sposobów malowania czy rzeźbienia kawałka drewna itp. W każdym przypadku orientacja w temacie nie polega na prostym *know-how*, niższej formie wiedzy, która byłaby „tylko fizyczna”. Melodie kinetyczne są nasycone kognitywnymi i afektywnymi szczegółami, które zarówno zakorzeniają inwarianty, jak i nadają określony odcień sposobowi, w jaki konkretna melodia przebiega. Indywidualizują także ów sposób.

Koncepcja melodii kinetycznych Łurii jest pojęciem opartym na doświadczeniu w kinetycznej dynamice zwyczajnie przeżywanego życia. „Melodia kinetyczna” opisuje zatem *doświadczone zdarzenie kinetyczne*: płynne napisanie swojego nazwiska, wyrecytowanie nazw miesięcy, rozwiązanie problemu arytmetycznego (Łuria np. 1966: 226). To, co zostaje naruszone przez guzy, wylewy albo zmiany w mózgu, narusza zwykle *dynamiczne* życie, życie, w którym ruch jest znaczący i łatwy. Kiedy Łuria w pewnym momencie określa rannego pacjenta jako cierpiącego na *bezsilność procesów psychologicznych* (tamże: 224-26), cytuje refleksje pacjenta na temat jego rany, refleksje wyraźnie pokazujące, że psychologiczna bezsilność pacjenta rozgrywa się na poziomie kinetycznym. Pacjent wycofał się na całe tygodnie w beczynność – *Tylko leżałem beczynnie w łóżku* – i społeczną obojętność, nie pisząc, ani nie mówiąc, tylko *zachowując się, jakbym był sam, albo sam ze sobą i niczym się nie interesując* (Łuria 1966: 225). *Moi towarzysze, stwierdza, brali mnie nawet za głuchoniemego* (tamże: 224). W najbardziej podstawowym sensie jego bezsilność jest reprezentowana cieleśnie (więcej o reprezentacji cielesnej – por. Sheets-Johnstone 1990). Jest rzeczywiście istotne, że jego bezsilność zaczyna znikać tylko przy pojawieniu się ruchu: *Dopiero po sześciu tygodniach, gdy zacząłem ćwiczenia, napisałem pierwszy list* (tamże: 225). Wygląda to tak, jakby potrzebował przebudzenia *kinetycznego* – do swego dotykowo-kinestetycznego ciała i kinestetycznie odczuwanej dynamiki – zanim mógł powrócić do *melodii kinetycznej pisania*.

Gładkie melodie kinetyczne okazały się przerastać możliwości tego pacjenta. W szczególności nie był w stanie wykonywać ruchów koordynowanych seryjnie. Słowami Łurii, *kształtowanie wprawnego ruchu w formie gładkiej „melodii kinetycznej” napotkało na niemożliwe do pokonania przeszkody* (tamże: 231). Co więcej, nie umiał już przeprowa-

dzać obliczeń arytmetycznych, którymi przedtem się zajmował. Łuria zauważa, że *po mimo różnic między tymi [arytmetycznymi] zaburzeniami i wyżej opisanymi zaburzeniami wprawnych ruchów, mają one jedną wspólną cechę: w obu przypadkach mamy do czynienia z zaburzeniem gładkiego, automatycznego wykonywania skomplikowanych operacji* (tamże: 256). W skrócie: tym, co znajdowało się poza możliwościami pacjenta, były *skomplikowane działania sekwencyjne*, włącznie z nie tylko obliczeniami arytmetycznymi, ale i spójnymi wypowiedziami narracyjnymi. Efekty zmian były więc rozłożone na wiele czynności i przybierały różne formy – *złożone, gładkie, wprawne ruchy, operacje intelektualne*, spójne wypowiedzi narracyjne (tamże: 290) – ale wszystkie były zakorzenione w tej samej tematyce: złożonych czynnościach sekwencyjnych. Należy podkreślić, że zainteresowanie Łurii złożonymi czynnościami sekwencyjnymi, a więc *czasowością* ruchu, jest widoczne w jego szczegółowych studiach neurologicznych i że w rezultacie ruch istot żywych jest postrzegany nie tylko jako zjawisko przestrzenne – ruch w odniesieniu do konkretnej sytuacji – ale przestrzenno-czasowe.

Stworzone przez Łurię opisy zaburzeń melodii kinetycznych i ich związku z patologiami w *strefach mózgu* (Łuria 1973) składają się na podstawę fundamentalnego neurologicznego rozumienia ludzkiego ruchu, to znaczy rozumienia tego, jak patologie hamują lub wymazują dynamiczne schematy ruchu stanowiące fundament codziennych czynności związanych z ludzkim życiem. Zważywszy na ostrość jego obserwacji, jego niezwykle dogłębne studia kliniczne i eksperymentalne i jego ogromne zainteresowanie ruchem, dziwne jest, że jego prace nie są przywoływane w dzisiejszych studiach nad ruchem, ani przez kognitywistów, ani przez teoretyków systemów dynamicznych. Chociaż perspektywa tych drugich jest szersza – ekologiczna kinetyka relacji organizm-środowisko, a ich cel węższy, czy redukcyjny – matematyczne sformułowania ruchu albo zasad „opartych na prawach” (Kugler i Turvey 1987: 6), i chociaż kinestezja jest całkowicie przesłonięta przez „informację”, a doświadczający podmiot właściwie odrzucany (por. Wilberg 1983), istnieje jednak podstawowe powinowactwo. Np. „dynamiczne schematy” Kelso, chociaż analizowane pod zupełnie innym kątem (Kelso 1995), są opisowo skupione na ruchu w taki sam sposób, jak melodie kinetyczne Łurii; obie koncepcje koncentrują uwagę nie na obiektach w ruchu, tylko na samym ruchu, a w szczególności na ruchu skoordynowanym. Co więcej, Łuria zgodziłby się z Kuglerem i Turveyem, że ruch nie jest „złożoną rzeczą utworzoną z prostszych rzeczy”, jak odruch (Kugler i Turvey 1987: 405); jest on zorganizowany heterarchicznie, a nie hierarchicznie. To, co Łuria nazywa dynamicznym rozumieniem neurologii i neuropsychologii jest w rzeczywistości modelowym przykładem tego, jak badania nad ruchem mogą być zakorzenione w tym, co wielu teoretyków systemów dynamicznych nazywa zjawiskami „czasu rzeczywistego” (van Gerder i Port 1995, Thelen i Smith 1994), raczej, niż tylko w badaniach nad mózgiem, w kinetycznych sztucznościach laboratoriów ruchowych, albo modelowaniu komputerowym.

Warto jednak zauważyć bardziej krytyczną cechę wspólną. Ani Łuria, ani teoretycy systemów dynamicznych nie dostrzegają faktu, że ruch tworzy swoje własne, charaktery-

styczne jakości czasowo-przestrzenno-energetyczne i że ten proces kształtowania owocuje stworzeniem oddzielnej dynamiki – tak, jak to trafnie sugerują, ale nie precyzują, „melodia kinetyczna” i „dynamiczny schemat”. Dynamika ta jest nie tylko obserwowalna w zachowaniu - jest wewnętrzna wobec samodzielnie poruszającego się ciała, które ją tworzy i dlatego jest potencjalną podstawą pamięci kinestetycznej. W rezultacie poprzez samodzielny ruch zawsze istnieje forma potencjalnie zapamiętywalna, forma nie wrażeń jako takich, tylko dynamiki ruchu.

Pamięć kinestetyczna

Ruch należy do natury życia. Jako istoty ożywione, poruszamy się, a poruszając – artykułujemy dynamikę kinetyczną. Jako dorośli robimy to dzięki pamięci kinestetycznej oraz – od czego należałoby zacząć – dzięki temu, że poznaliśmy swoje ciała i nauczyliśmy się, jak się poruszać (Sheets-Johnstone 1999). Ponieważ dynamiczne schematy ruchu mają określone cechy przestrzenne, czasowe i energetyczne³⁷, każda ma określoną dynamiczną formę przestrzenno-czasowo-energetyczną, która jest potencjalnie niezmienna, w zależności od tego, czy ćwiczymy ten schemat i uczymy się go przez powtarzanie. Dynamika kinetyczna jest zatem kluczowa dla pamięci kinestetycznej w dokładnie taki sam sposób, jak dla melodii kinetycznych. Melodia i pamięć są dynamicznymi obrazami siebie nawzajem – jak zaznacza Łuria, kiedy określa melodie kinetyczne jako *integralne struktury kinestetyczne*. W rezultacie, jako dynamicznie uschematyzowane, melodie kinetyczne nie są niewyraźnymi, abstrakcyjnymi widmami kinetycznymi, ale są zapisane w ciele jako określona dynamika cielesna, dynamika, która, gdy się ją odtwarza, jest zarówno znana, jak i dostosowywana do konkretnej zaistniałej sytuacji. Znajomość i dostosowanie były już krótko przedstawione na przykładzie mówienia, wbijania gwoździ i posuwania się naprzód zatłoczonym chodnikiem. Bardziej szczegółowy przykład ukaże trudniej zauważalne wymiary obu aspektów.

Napisanie własnego nazwiska jest przeważnie pojmowane jako pojedynczy akt raczej, niż skoordynowana seria ruchów. Ale skoordynowana seria ruchów lepiej określa „akt” napisania swojego nazwiska. Jeszcze konkretniej – napisanie własnego nazwiska jest przejściem przez dynamiczną serię skoordynowanych ruchów, którą kinestetycznie odbiera się jako *zarówno* dynamiczną i dynamicznie znaną. Tym, co sprawia, że seria jest znana, są niezmiennie cechy dynamiczne wspólne wszystkim przypadkom podpisywania się: większe i mniejsze momenty siły następują w określonych momentach, np. wtedy, gdy akcentuje się literę albo część litery; zmiany kierunku mają miejsce w niektórych miejscach łagodnie, w innych zaś gwałtownie, w sposób postrzępiony lub zaokrąglony; przerwy występują w określonych momentach w trakcie pisania, może z poczuciem zawieszenia, jak przy stawianiu kropki nad i albo daszka nad t; początek i koniec podpisu

³⁷ Cechy ruchu – napięciowe, linearne, amplitudowe i projekcyjne – zostały dokładnie zanalizowane w: Sheets-Johnstone 1966/1980. Jakościowa natura ruchu jest dokładnie omówiona w: Sheets-Johnstone 1999.

są wyraźnie w jakiś sposób nacechowane. W skrócie, w pisaniu własnego nazwiska rozgrywa się określona przestrzenno-czasowo-energetyczna dynamika, przy czym doświadcza się pewnej dynamiki jako zarówno znanej, jak i unikalnej. Unikalność tej dynamiki jest przede wszystkim kinestetyczna, nie zaś wizualna. To przede wszystkim dzięki kinetycznej i kinestetycznie odczuwalnej dynamice podpis jest wizualnie unikalny i znajomy.

Podpis jest jednak również dostosowany do konkretnych okoliczności: narzędzie piszące, którego się używa, powierzchnia, po której się pisze i ważność podpisu to zmienne zdolne do generowania wariacji na temat, jak np. wówczas, gdy pisze się swoje nazwisko na tablicy, albo pisze się długopisem, w którym kończy się wkład, albo podpisuje dokument taki jak akt małżeństwa albo testament. Dynamika podpisywania się – łatwość, rytm, rozmach ruchów, itp. – jest różnorodna w zależności od konkretnych okoliczności towarzyszących sytuacji pisania. W zasadzie niezmienna i znajoma dynamika dostosowuje się do zaistniałej sytuacji.

Można łatwo zobaczyć, jak dynamiczna seria skoordynowanych ruchów rozwija się jako melodia kinetyczna: ruch *rozpoczęty* sam ciągnie się dalej. Jeśli założymy, że ktoś nauczył się już pisać swoje nazwisko i wyłączymy wszystkie zaburzenia patologiczne, nie trzeba kontrolować pisania każdej litery, tak, jak np. przy uczeniu się pisania; człowiek nie gubi się w trakcie tego procesu, jak byłoby to możliwe w przypadku zmian w mózgu. Skoordynowana seria ruchów których dynamika jest ściśle zawarta w pamięci kinestetycznej jest wykonywana i rozpoznawana kinestetycznie. W czasie swojego przebiegu jest unifikowana przez retencje i protencje (Husserl 1964), dopóki seria oraz jej znajoma i unikalna dynamika nie dojdą do swego końca. Kiedy Łuria mówi o *automatyzacji* ruchu, należy zauważyć, że opisuje sposób, w jaki pojedynczy impuls wystarcza do aktywacji melodii kinetycznej, a nie stwierdza, że jest się nieświadomym pisania własnego nazwiska, albo że można przysnąć podczas gdy proces ten trwa dalej. Co więcej, nie oznacza to jedynie tyle, że rozpoczęcie melodii kinetycznej wystarcza do wygenerowania jej w całości; ruch, który płynie bez wysiłku w spójnej dynamice czyni tak, bo wiemy i pamiętamy jego przepływ w cieleśnie odczuwalnym sensie: *kinetycznie realizujemy to, co znamy kinestetycznie*. To, co automatyczne, jest faktycznie pamięcią kinestetyczną. Melodia przebiega sama, bo znajoma dynamika zostaje przebudzona w pamięci kinestetycznej i wygenerowana przez nią.

To stwierdzenie wiąże się z dalszymi wyjaśnieniami, przede wszystkim dlatego, że początkowy impuls jest istotny nie tylko ze względu na to, że generuje dynamikę na podstawie pamięci kinestetycznej. Początkowy impuls jest wolicjonalny. Jeśli nie cierpimy na demencję albo podobną chorobę, nie znajdujemy się zniecka w sytuacji, w której np. myjemy zęby albo idziemy ulicą pięć przecznic od domu. Inicjujemy mycie i chodzenie. Robimy to inicjując pewną dynamikę kinetyczną zawierającą określoną orientację ciała, pewne otoczenie, interakcję z pewnymi urządzeniami czy przedmiotami – np. szczoteczką do zębów czy butami – i tak dalej. Podobnie, nie okazuje się niespodziewanie, że *nie* myjemy już zębów, tylko jemy śniadanie, albo *nie* idziemy już, tylko sie-

dzimy na ławce w parku. Jesteśmy kinestetycznie świadomi tego, że pewna dynamika kinetyczna się zakończyła. W skrócie – nasze dotykowo-kinestetyczne ciało jest zawsze obecne, obecne w całej gamie świadomości, od marginalnej, do maksymalnej. Kiedy tylko chcemy na nie zwrócić *większą* uwagę, jest ono dostępne.

Relacja między świadomym działaniem a kinestezją ma istotne konsekwencje dotyczące uwagi, znajomości i tego, że coś „nie wychodzi”. Ta relacja zostaje przedstawiona w sposób ironicznie ostry w powszechnie używanym podręczniku *Scientific Bases of Human Movement*. W rozdziale pt. „Proprioceptory i skojarzone z nimi odruchy” Gowitzke i Milner (1988: 193) piszą, że *świadomy wkład w ruch jest prawie całkowicie ograniczony do rozpoczęcia, regulacji szybkości, siły, zasięgu i kierunku, oraz zakończenia ruchu*. Kinestetyczne „ograniczenia” są w rzeczywistości szerokimi swobodami, tak, jak to początkowo pokazał Bernstein poprzez *stopnie swobody* w swoich studiach nad ludzkim ruchem i jak wskazuje z niezwykłą dokładnością każda wykonana przez normalną osobę próba powtórzenia sekwencji ruchów. Rozpoczęcie, zakończenie, szybkość, siła, zasięg i kierunek ruchu mogą rzeczywiście być „regulowane”, przy czym cztery ostatnie „ograniczenia” szczególnie określają w skrócony i niekompletny sposób przestrzenno-czasowo-energetyczne właściwości ruchu, właściwości, które możemy świadomie zmieniać na mnóstwo sposobów, a robiąc to – zmieniać dynamikę każdego wykonywanego ruchu. Możemy np. zmieniać pewne ruchy w wahające się poprzez pewne zmiany w sile, zasięgu i szybkości naszego ruchu. Możemy dzięki temu radykalnie zmieniać sposób, w jaki zwyczajowo piszemy swoje nazwisko, myjemy zęby, albo spacerujemy – i tak anulować znajomą dynamikę.

Zwracając uwagę ku naszemu własnemu ruchowi będącemu dalszym ciągiem początkowego impulsu wolicjonalnego, przyglądamy się melodii kinetycznej w toku: jak zauważyliśmy, kiedy tylko chcemy poświęcić więcej uwagi dotykowo-kinestetycznemu ciału, jest ono dostępne. Kierując uwagę gdzie indziej przy jednoczesnym kontynuowaniu melodii marginalizujemy dotykowo-kinestetyczną wrażliwość, ale nie jesteśmy całkowicie nieświadomi siebie w procesie poruszania. Wobec tego, stwierdzenie, że jesteśmy świadomi swojego ruchu tylko wówczas, gdy coś idzie nie tak, jest błędne. Spostrzeżenie, że coś jest nie tak, koniecznie zakłada znajome dynamiczne odczucie tego lub czegoś zbliżonego, co się nie udaje. Co więcej, możemy być świadomi tego, że coś jest nie tak, tylko wtedy, kiedy wiemy już, co przeważnie dzieje się tak, jak powinno. Twierdzenie przeciwne – gdyby się przy takim upierać – jest nielogiczne.

Uznanie, że możemy być świadomi niepowodzenia tylko wtedy, gdy już znamy dynamikę kinetyczną, wiąże się bezpośrednio z uznaniem, że można być świadomym niepowodzenia tylko na podłożu pamięci kinestetycznej. *Pamięć kinestetyczna jest fundamentem znajomej dynamiki kinetycznej*. Wobec tego, nie bez powodu, Łuria w pewnym momencie pisze o „melodiach kinestetycznych” (Łuria 1973: 253). Pamięć kinestetyczna jest ustrukturalizowana na bazie „melodii kinestetycznych”, a *znajome* „melodie kinestetyczne” są zapisane w pamięci kinestetycznej.

Termin: „motoryczny”

Zdolności motoryczne nie są właściwie zjawiskami „motorycznymi”, a nawet sam termin „motoryczny” jest chybiony. Zdolności te są kinetyczne, a człowiek uczy się ich przez doświadczenie zmysłowo-kinetyczne. Co więcej, złożone pojęcia są generowane w toku nauki zmysłowo-kinetycznej, pojęcia związane z dynamiką tworzoną przez własny ruch, np. z przestrzenno-czasowo-energetycznymi cechami ruchu³⁸. Zdolności „motoryczne” nie generują takich pojęć, bo nie jest w nich obecna czująca, ruchoma osoba, która umiejętnie by się poruszała albo uczyła poruszać: niegdyś czująca, poruszająca się osoba została zredukowana do działającego motoru.

Powyższa luźna krytyka użycia słownictwa „motorycznego” w opisie organicznego ruchu powinna być osłabiona przez wzgląd na badaczy nie dających się zwieść terminom, badaczy, którzy, mniej lub bardziej świadomi tego, jak to czysto mechaniczne słownictwo usuwa z pola widzenia żywy przedmiot badań, słusznie biorą pod uwagę czującą, ruchomą osobę.³⁹ Np. Łuria w swoich neurologicznych badaniach nad zadaniami i programami „motorycznymi” nie traci z oczu rzeczywistości ruchomych, czujących osób (Łuria 1973). Taki brak mechanizacji samodzielnego ruchu wywodzi się z jego dualistycznej koncepcji nauki, koncepcji, którą neuropsycholog Oliver Sacks wymownie chwali w swojej przedmowie do *The Man with a Shattered World* i koncepcji, którą sam Łuria szczegółowo przedstawia w *The Making of Mind*. Zasadniczo Łuria przeprowadza rozróżnienie pomiędzy nauką klasyczną a romantyczną, przy czym ta pierwsza nastawiona jest na perspektywę redukcjonistyczną, symulacje komputerowe, *schematy matematyczne* i tym podobne (Łuria 1979: 176); druga z kolei nastawia się na obserwację i opis – *fenomenologiczny opis* (tamże: 177) – który nie jest ani *powierzchnowy*, ani *niekompletny*, ale dokładnie wyznacza relacje między rzeczami i zdarzeniami w taki sposób, że pojawiają się liczne perspektywy i *dochodzimy do istoty przedmiotu, do zrozumienia jego właściwości oraz reguł jego istnienia* (tamże: 178). Zważywszy na jednakowy szacunek Łurii dla obu nauk, nie jest zaskoczeniem, że melodie kinetyczne/kinestetyczne zajmują centralne miejsce w jego badaniach neurologicznych: są kluczowe w zgodnym z prawdą opisie neurologicznej normalności i patologii. Jego zarówno klasyczna, jak i romantyczna neurologia stanowi istotny kontrast dla surowego krajobrazu dzisiejszej neurologii kognitywnej, w której melodie kinetyczne/kinestetyczne występują jako obce, wątle ciała pozbawione solidnych podstaw.

Jednak w przeciwieństwie do analiz „zachowań motorycznych”, analizy melodii kinetycznych/kinestetycznych otwierają drogę do powszechnie pomijanych aspektów ruchu, a po części tylko do „ograniczonych” aspektów ruchu określanych mianem „świadomych”. Otwierając się na te podstawowe aspekty samodzielnego ruchu, analizy melodii kinetycznych łatwo obalają typowo mechaniczne rozumienie automatyzacji. Dzieje się

³⁸ To, co podręcznik nazywa świadomymi aspektami ruchu – „szybkość, siłę, zasięg i kierunek” – tworzą cechy samodzielnego ruchu; mierzenie tych aspektów to oceny trzecioosobowe.

³⁹ Merleau-Ponty mógłby powiedzieć, że nie „manipulują [po prostu] rzeczami i porzucają życie w nich” (Merleau-Ponty 1964: 159)

tak dlatego, że melodie kinetyczne/kinestetyczne opisują same zjawiska dynamiczne, a nie ich mechaniczną redukcję. Konkretniej, wskazują na naturę samodzielnego ruchu w sensie związanym z życiem; *tworzą język doświadczenia kinetycznego*⁴⁰. Termin *motoryczny* nie może się równać z tym doświadczeniowo-opisowym językiem. Określa on przecież urządzenie mechaniczne, stworzoną przez człowieka maszynę i nie ma swojego źródła w obserwacji żywych organizmów. Darwin, którego prowadzone na całym świecie obserwacje życia usprawiedliwiłyby użycie tego terminu, gdyby był adekwatny, nie robi tego. Termin ten nie ma właściwie fundamentów ewolucyjnych. Nietrudno zauważyć dlaczego: „motoryczny” nie opisuje dynamiki żywych ciał, tylko określa coś wewnątrz, coś ukrytego przed wzrokiem, „siłę napędową” w jakiś sposób wprawiającą w ruch większe ciało, którego ona jest nieodłączną częścią, a jej ruch dostarcza przedmiotowi energii do ruchu czy pracy. Możemy więc zauważyć dlaczego ani dynamika, ani wola nie są istotne, by nie powiedzieć strategicznie ważne, z punktu widzenia „motorycznego”: prawdziwej kinetyki ani kinestetyki nie można tam znaleźć. Kelso opisuje ten brak z punktu widzenia systemów dynamicznych kiedy, pisząc o „tradycyjnych podejściach” do motorycznego uczenia się, podsumowuje: *Organizm jest, prosto rzecz ujmując, traktowany jak maszyna, której zadaniem jest wiązanie sygnałów wejściowych z wyjściowymi* (Kelso 1995: 160).⁴¹

Konkludując: dalsze odnoszenie się do czujących, ruchomych ciał w ramach zachowania motorycznego, pamięci motorycznej i tak dalej, bez skłonienia się w stronę uwzględnienia dynamicznych i woluntarystycznych aspekty ruchu, oznacza dalsze myślenie o formach ożywionych jako mechanicznych rzeczach, niezdolnych ani do generowania melodii kinetycznych, ani do wynikającego z własnej woli rozpoczęcia ruchu albo nadawania mu kształtu poprzez zmianę jego dynamiki. To spostrzeżenie ma kluczowe znaczenie nie tylko w świetle takiego sposobu, w jaki bada się często ruch w dzisiejszym świecie naukowym, ale i w świetle innego, w jaki bezkrytyczne użycie wypacza rozumienie do tego stopnia, że melodie kinetyczne są odrzucane nawet wówczas, gdy wydają się być rozpoznawane. „Intencjonalność motoryczna” Merleau-Ponty’ego jest klasycznym tego przykładem. Wymaga obszernego omówienia, bo dostarcza wielu spostrzeżeń dotyczących zgodnego z rzeczywistością rozumienia ruchu, pamięci kinestetycznej i nawyku.

⁴⁰ Więcej o pojęciu i wyzwaniu *tworzenia języka doświadczenia* – por. Sheets-Johnstone 1999, 2002.

⁴¹ To stwierdzenie otwierające recenzję ostatnio wydanej książki neurologicznej o „uczeniu się motorycznym” potwierdza koncentrację na czymś „w środku”: „Motoryczne uczenie się może być zdefiniowane jako zestaw procesów neuronalnych związanych z praktyką, które prowadzą do zmian w działaniu i umiejętnościach” (Flash 2001: 1612). Książka – *The Acquisition of Motor Behavior in Vertebrates* – jest w tym względzie odpowiednio instruktywna: głównym zagadnieniem są struktury mózgowe i sieci neuronowe; warunkowanie mrugania jest podstawowym tematem (np. „Warunkowanie mrugania zostaje uznane za formę motorycznego uczenia się” [Hallet, Pascual-Leone i Topka 1995: 291]); wycinanie stanowi główny przedmiot badań; komunikacja werbalna, niewątpliwie wymagająca sekwencyjnych ruchów artykulacyjnych, nie jest uznawana za wiedzę „proceduralną” – wiedzę, która „odnosi się do zachowań sekwencyjnych i zwykle wiąże się z działaniem motorycznym” – ale zostaje nieświadomie skategoryzowana jako wiedza „deklaratywna” – wiedza „odnosząca się do faktów i zawierająca wszystkie informacje, o których myślimy i które werbalnie komunikujemy” (ibid.: 289). Wiedza o „zadaniach sekwencyjnych” pozostaje w tyle za wiedzą o odruchu warunkowym. Wiedza dotycząca żywego ruchu – melodii kinetycznych – jest daleko za wiedzą o ruchu indukowanym laboratoryjnie.

„Intencjonalność motoryczna” Merleau-Ponty’ego

Intencjonalność motoryczna Merleau-Ponty’ego zbliża się do melodii kinetycznych Łurii nie tylko przez to, że przedstawia wyjaśnienie zaburzeń patologicznych, ale i przez podkreślenie ważności pierwszego momentu ruchu: *inicjujący ruch rozpoczyna wiązanie pewnego ‘tu’ z pewnym ‘tam’, pewnego teraz z pewną przeszłością, które kolejne momenty będą tylko rozwijać* (Merleau-Ponty 2001: 160). Ponieważ jednak Merleau-Ponty nie bada *doświadczenia* ruchu, nigdy nie dociera do jego dynamicznej struktury kinetycznej. Co więcej, ponieważ nie wyróżnia doświadczenia kinestetycznego, nie wyróżnia też pamięci kinestetycznej i kinetycznie/kinestetycznie wytworzonego poczucia znajomości, będącego podstawą nawyku. Wydaje się wierzyć, że wyróżnienie doświadczenia kinestetycznego oznacza wpadnięcie w związaną z empiryzmem pułapkę *mozaiki wrażeń ekstensywnych* (Merleau-Ponty 2001: 163 – przypis), i że prawda ruchu leży raczej w fakcie, że ciało „jest systemem otwartym na świat, stanowiącym jego korelat” (ibid.). W skrócie, wydaje się wierzyć, że włączenie doświadczenia kinestetycznego do jego opisu przywiązałoby go do podmiotu z wyłączeniem świata. W zasadzie, chociaż mówi konkretnie o „kinetycznej melodii” (Merleau-Ponty 2001: 153), o „melodycznym charakterze” gestu (Merleau-Ponty 2001: 124) i o tym, jak ruchy pacjenta utraciły swą „melodyjną płynność” (Merleau-Ponty 2001: 135) ten sam pacjent nie potrafi uchwycić opowiadania jako „melodycznej całości” (Merleau-Ponty 2001: 152), umykają mu doświadczeniowa natura i historia melodii oraz jej dynamiczny charakter. To, co strukturalizuje melodie kinetyczne, jest w końcu raczej „zaciemniane”⁴² niż analizowane fenomenologicznie. „Motor” „intencjonalności motorycznej” jest, innymi słowy, ukryty, tak jak w nauce klasycznej, umieszczony w „autonomicznych” i „anonimowych” „funkcjach” (Merleau-Ponty 2001: 103, 105, 178), albo, równoważnie, znajduje się w „przedosobowym Ja, na którym wspiera się fenomen ruchu” (Merleau-Ponty 2001: 301, przypis 49). W tych funkcjach albo przedosobowym Ja, nie ma ani dotykowo-kinestetycznego ciała, ani pamięci kinestetycznej, ani historii kinetycznej, historii nie tylko uczenia się melodii kinetycznej nowej sekwencji ruchów, ale uczenia się własnego ciała i w ogóle poruszania (Sheets-Johnstone 1999), nakierowanych na siebie procesów nauki, które każdy człowiek rozpoczyna i wykonuje od narodzin. Zasadnicza znajomość nawyku – jego dynamika kinetyczna – nie ma w związku z tym podstaw doświadczeniowych.

Ale *nawyk* ma kluczowe znaczenie dla „intencjonalności motorycznej” Merleau-Ponty’ego. Ponieważ *ruchu nauczyliśmy się wtedy, gdy nasze ciało go zrozumiało* (Merleau-Ponty 2001: 158)⁴³ i ponieważ to rozumiejące, kompetentne ciało, a nie uczące się lub ćwiczące ciało definiuje „intencjonalność motoryczną” Merleau-Ponty’ego, ta intencjonalność motoryczna może być łatwo pojęta jako w zasadzie praca „ciała nawykowego”, *ciała, które już wie*. Staje się ironicznie jasne to, w jaki sposób i dlaczego ciało na-

⁴² Johnstone (2001) używa terminu „odciemniacz” (*disambiguator*) dla oznaczenia rozwiązania rozróżniającego w notacji dwa różne znaczenia inaczej niejasnego zdania. Korzystam z tego terminu i zmieniam go.

⁴³ Por. u Bergsona, który, mówiąc konkretnie o tym, jak powtórzenie „uczy” ciało przy nauce nowej koordynacji, pisze: *Ruchu uczymy się wówczas, gdy udało się sprawić, by ciało go zrozumiało*” (Bergson [1896] 1990: 112).

wykowe ma uprzywilejowaną pozycję w opisie ruchu dokonany przez Merleau-Ponty'ego. Ciało nawykowe już wie, jak się poruszać, a jego ruch jest już dopasowany: ciało nawykowe jest zarówno już „ekspresywnym”, jak i momentalnie „ekspresywnym” zbiornikiem „melodii kinetycznych” (Merleau-Ponty 2001: 166). Wobec tego nie ma potrzeby skupiania się na tym, *jak ciało staje się ciałem nawykowym, albo co kinestetycznie strukturalizuje jego rozumienie*. W „przedosobowym”, pozbawionym kinestetyki świecie, nawyk nie ma doświadczeniowych prekursorów i ich nie potrzebuje. Ciało, „otwarte na świat i powiązane z nim” jest gotowe. A więc, gdy Merleau-Ponty definiuje nawyk jako „wiedzę, która tkwi w rękach, która jest dana tylko w cielesnym wysiłku” (Merleau-Ponty 2001: 163), pomija dotykowo i kinestetycznie rezonujące ciało, ciało, które *nauczyło się* radzenia sobie w świecie, z początku poruszając się, zdobywając wiedzę „w rękach”, a potem również na inne sposoby. Nie dostrzega w ten sposób *znajomej dynamiki kinetycznej będącej podstawą nawyku*, w tym przypadku nawyku, który znajduje się „w rękach” osoby. Co więcej, chociaż zauważa w przypadku ruchu ciała, że „synteza zarówno czasu, jak i przestrzeni jest zadaniem, które zawsze musi być wykonywane na nowo”, wskazując w ten sposób, że ciało nawykowe jest elastyczne i dostosowuje się do kinetycznych wymagań chwili, zadanie, „które zawsze musi być wykonywane na nowo” nigdy nie odnosi się do wiedzy kinetycznej czy do pamięci kinestetycznej. Wręcz przeciwnie – Merleau-Ponty stwierdza, że *Motoryczne doświadczenie naszego ciała nie jest szczególnym przypadkiem poznania: stanowi sposób docierania do świata i przedmiotu, 'praktognozję'* (Merleau-Ponty 2001: 160). Najwyraźniej samo tworzywo nawyków – ich podstawowa kinestetyczna znajomość, znajomość odnawiana przez pamięć kinestetyczną za każdym razem, gdy są one reaktywowane – nie zostaje rozpoznana.

Ciało nawykowe Merleau-Ponty'ego jest nie tylko pozbawione kinestezji, ale i jest przede wszystkim dojrzałym ciałem bez historii, ciałem, które przez to traci fałszywością i z neurologicznego, i z egzystencjalnego punktu widzenia. W sensie zarówno neurologicznym, jak i egzystencjalnym, kinestezja i pamięć kinestetyczna są kluczowe dla progresywnych osiągnięciach i zdolnościach rozwojowych oraz dla tworzenia nawyków na ich podstawie. Dojrzałe ujęcia samego siebie w świecie, może w szczególności nastawione na ontologię „fenomenologiczne” ujęcia⁴⁴, ignorują złożoną naturę dzieciństwa i jego skomplikowaną historię rozwoju, historię, bez której nie można by dojść do dojrzałych nawyków, nie mówiąc już o dojrzałym ujęciu siebie w świecie. Chociaż „intencjonalność motoryczna” Merleau-Ponty'ego i ciało nawykowe słusznie wyróżniają ciało, ignorują uprzednie i wciąż trwające życie wypełnione nauką i pamięcią kinestetyczną, choć zakładają je na każdym kroku.

W sumie tematyka nieusuwalnej więzi ciało-świat jest tak silna, że przeważa nad badaniem ruchu i w rezultacie skutecznie niszczy fenomenologiczny opis samodzielnego ruchu, tzn. doświadczenia kinestetycznego. Choć jest prawdą, że Merleau-Ponty unika stosowanej przez intelektualistów reprezentacji i „wrażeń ekstensywnych” empirystów

⁴⁴ Można by również zacytować Heideggera.

dzięki powiązaniu podmiotu z przedmiotem – ciała i świata – poprzez „intencjonalność motoryczną”, która *przestaje odróżniać ciało jako mechanizm w sobie i świadomość jako byt dla siebie* (Merleau-Ponty 2001: 158, przypis 95), to jest to posunięcie nie pozbawione ryzyka. Melodie kinetyczne domagają się kinetycznych wyjaśnień. Merleau-Ponty może mówić o „melodyjnym przepływie” pozbawionym kinestezji i pamięci kinestetycznej tylko wyjaśniając łatwy dostęp ciała do świata jako „autonomiczną” i „anoniową” funkcję przedosobowego *ja*, w zasadzie tak, jak funkcjonuje „motor” definiowany przez naukę klasyczną. Ale określa również inne zjawisko „motoryczne”, które wydaje się być zastępstwem dla kinestezji, czyli obraz ciała (*schéma corporel*)⁴⁵.

Obraz ciała

Merleau-Ponty nie jest jedyną osobą, która odwołuje się do obrazu ciała, aby wyjaśnić zjawiska cielesno-kinetyczne, ale jego pisma na ten temat są dobrym punktem wyjścia, bo przejmuje on ten termin z jego pierwotnego użycia w neurologii, a jego „analiza egzystencjalna” (Merleau-Ponty 2001: 156) tego pojęcia jasno pokazuje, jak kinestezja i pamięć kinestetyczna mogą zostać strywalizowane albo zupełnie pominięte. Rozpoczyna od rozważenia pierwotnej definicji obrazu ciała – w jego słowach streszczenie naszego cielesnego doświadczenia (Merleau-Ponty 2001: 117) – i poprawia ją, definiując obraz ciała jako raczej *globalne uświadomienie mojej pozycji w świecie międzyzmysłowym* (Merleau-Ponty 2001: 118). Ale poprawia tę definicję również poszerzając ją, przywołując fakt, że „Psychologowie mówią często, że obraz ciała jest *dynamiczny*” (ibid.). Sprawia on, że „totalną świadomość postawy” jest *dynamiczna*, bo czyni ją raczej „nastawieniem” niż „formą” ciała: *Ścisłe rzecz biorąc, termin ten znaczy, że moje ciało jawi mi się jako postawa funkcjonalnie odniesiona do pewnego aktualnego lub możliwego zadania* (tamże). Omawia tę postawę cielesną przede wszystkim w odniesieniu do przestrzeni, a konkretnie „*przestrzenności sytuacji*” (tamże). Próżno jednak w podawanych przez niego następnie przykładach szukać prawdziwej *dynamiki: sytuacja ciała w obliczu jego zadań* (tamże) nie określa nigdzie *dynamiki* wychodzącej poza fakt, że ciało w obliczu swoich zadań się porusza.

Dokonanej przez Merleau-Ponty’ego redefinicji obrazu ciała jako „przestrzenności sytuacji” towarzyszy własny opis pacjenta, którego badanie stanowi podstawę tej reformulacji terminu. Pacjent – Schneider - jest zdolny do odtwarzania melodii kinetycznych tylko w określonych sytuacjach, w których obecne są konkretne przedmioty domagające się konkretnych ruchów – np. nożyczki, skóra, igła i nitka – a nie w abstrakcyjnych sytuacjach, gdzie żąda się od niego, by wykonywał pewne ruchy – na przykład pokazywał na

⁴⁵ Zob. Gallagher (1986, 1995) – omówienie mylenia obrazu ciała (*body image*) ze schematem ciała (*body schema*). [W angielskim tłumaczeniu *schéma corporel* Merleau-Ponty’ego to *body image*, w polskim natomiast – schemat cielesny. W związku z występującym u Sheets-Johnstone przeciwstawieniem *body image* i *body schema* decyduje się jednak na stosowanie do *schéma corporel* nawiązującego do angielskiej wersji terminu obraz ciała. – przyp. tłum.]

jakaś część swego ciała. O tych poprzednich ruchach Schneider mówi: *Doświadczam, ruchów jako wyniku sytuacji, następstwa samych wydarzeń: ja i moje ruchy jesteśmy, by tak rzec, jedynie pewnym ogniwiem w rozwoju całości, i ledwie sobie uświadamiam swoje zamiary... Wszystko dzieje się samo* (Merleau-Ponty 2001: 124). To stwierdzenie jest, można by rzec, konceptualnym schematem „trzeciego terminu” - egzystencji - który Merleau-Ponty chce umieścić pomiędzy reprezentacjami racjonalistów – „psychiką” – i wrażeniami empirystów – „fizjologią” (Merleau-Ponty 2001: 141, przypis). W odniesieniu do kinestezji i pamięci kinestetycznej ten opis samego siebie jest szczególnie znaczący: ruch jest tylko „wynikiem sytuacji”, a poruszający się podmiot jest „ledwie świadomy swoich zamiarów”. Nic więc dziwnego, że w stworzonym przez Merleau-Ponty’ego powiązonym autonomicznym, anonimowym, przedosobowym węźle ciało-świat, kinestezja i pamięć kinestetyczna zostają zastąpione przez obraz ciała, którego dynamika polega po prostu na fakcie, że ciało się porusza⁴⁶. Będąc siłą projektującą ciało na świat, obraz ciała tworzy „łuk intencjonalny” (Merleau-Ponty 2001: 155), który egzystencjalnie łączy je ze światem. Parafrazując Merleau-Ponty’ego, łuk już nie projektuje wokół Schneidera jego przeszłości, jego przyszłości, jego ludzkiego środowiska, jego sytuacji fizycznej, ideologicznej i moralnej; nie tworzy już jedności zmysłów, inteligencji, jedności wrażliwości zmysłowej i motoryczności (tamże).

Poza obrazem ciała i łukami intencjonalnymi, Merleau-Ponty wspomina krótko o niezwykłym sposobie, w jaki Schneider używa ruchu, aby zorientować się w kwestii zadania, które ma wykonać albo przedmiotu, który ma rozpoznać. *Kiedy dotyka się jakiejś części jego ciała i poleca się mu by zlokalizował dotykany punkt, zaczyna od wprawienia w ruch całego ciała, w ten sposób zawęża lokalizację, następnie ją uściśla poruszając dotykaną kończyną* (Merleau-Ponty 2001: 126): *Jeśli ramię pacjenta jest wyciągnięte poziomo, nie potrafi opisać jego pozycji, dopóki nie wykona zestawu ruchów wahadłowych, które uświadamiają mu pozycję ramienia w stosunku do tułowia* (tamże); *Chory nie szuka i nie znajduje ruchu sam, ale porusza ciałem do momentu, aż ruch się pojawi* (Merleau-Ponty 2001: 129). Później, jakby podsumowując te fakty, Merleau-Ponty stwierdza, że *ruchy konkretne, które chory nadal potrafi wykonywać, podobnie zresztą jak ruchy naśladowcze, za pomocą których kompensuje sobie ubóstwo danych wzrokowych, zależą od zmysłu kinestetycznego lub dotykowego, który jest u Schn[eidera] znakomicie rozwinięty* (Merleau-Ponty 2001: 132, wyróżnienie dodane). W skrócie, to poprzez poruszanie, poprzez „aktywne ruchy” (Merleau-Ponty 2001: 127) Schneider próbuje znaleźć sobie drogę, wykonać polecenie, odpowiedzieć na żądanie i tak dalej. Merleau-Ponty zdaje się więc rozpoznawać kinestezję, ale tylko w przypadku patologicznym, kiedy nie pojawia się żadna melodia kinetyczna albo, ogólniej, „tylko wówczas, gdy coś idzie nie tak”. Kinestezja mogłaby wobec tego wydawać się czymś w rodzaju przysłowiowego drzewa upadającego w lesie: jeśli go nie postrze-

⁴⁶ Najwyraźniej Merleau-Ponty zredukował normalny, codzienny ruch do jego najbardziej elementarnego poziomu, ale ten poziom *de facto* nie jest w stanie opisać dynamiki ruchu – podstawy nawyku – i ontogenetycznych rzeczywistości życia dziecka.

gamy, nie istnieje. Faktycznie, rozwiązaniem Merleau-Ponty'ego jest przeniesienie „świadomości ruchu” do amorficznego *tła*.

Dla normalnej osoby każdy ruch to niemożliwe do oddzielenia: ruch i świadomość ruchu. Można to wyrazić mówiąc, że dla normalnej osoby każdy ruch ma *tło*... Tło ruchu nie stanowi reprezentacji kojarzonej czy połączonej zewnętrznie z samym ruchem, ale jest ono immanentne w ruchu, inspirując i podtrzymując go w każdej chwili (Merleau-Ponty 2001: 110).

Termin „tło” jest zarówno skutecznym, jak i niejasnym sposobem poradzenia sobie ze „świadomością ruchu”: skutecznie niweczy doświadczenie kinestetyczne i pamięć kinestetyczną, w ten sposób czyni „świadomość ruchu” dosłownie, logicznie i doświadczeniowo niezrozumiałą. Przywołując „tło”, Merleau-Ponty zauważa to, co musi być zauważone – „świadomość ruchu” – ale usuwa jego właściwe doświadczenie, naturę i znaczenie. Niewątpliwie nie jesteśmy zwykle uważni kinestetycznie poprzez *koncentrację* przy myciu zębów albo przechodzeniu przez tłum; jesteśmy skupieni na zadaniu do wykonania. Nasza kinetyczna świadomość nas samych *jest* w „tle”. Ale bycie w tle nie oznacza bycia całkowicie poza świadomością. Nie jest tylko tak, że kiedy tylko chcemy skoncentrować uwagę na naszej „świadomości ruchu”, jest ona nam dostępna, ale również znajomość naszego ruchu w formie pewnej dynamiki kinetycznej leży u podłoża mycia, przechodzenia i tak dalej, jest obecna marginalnie albo przedrefleksyjnie w naszej świadomości nawet wówczas, gdy koncentrujemy się na spotkaniu, na które idziemy, albo na tym, co będziemy jedli na śniadanie, gdy myjemy zęby. Dynamika kinetyczna jest zmysłowo obecna w dolnej części continuum opisującego intensywność – od skoncentrowanej do marginalnej – spektrum świadomości. Faktycznie, jeśli, jak pisze Merleau-Ponty, *tło jest immanentne w ruchu, inspirując i podtrzymując go w każdej chwili*, to działa niewątpliwie pewna dynamika kinetyczna, która jest jednocześnie znajoma i samonapędzająca, dynamika, obecna nie tylko wówczas, gdy zauważamy ją *koncentrując się*, ale również jako znajoma, ciągła i konkretna melodia kinestetyczna. Jak inaczej można by mówić w sposób uzasadniony o „świadomości ruchu”?

Podsumowując: prawdziwa dynamika kinetyczna nie jest redukowalna do „cielesnego nastawienia skierowanego ku pewnemu istniejącemu lub możliwemu zadaniu”. Dokonana przez Merleau-Ponty'ego reformulacja pojęcia obrazu ciała nie wypełnia swojej obietnicy związanej z dynamiką. Prawdziwa dynamika kinetyczna jest odczuwana kinestetycznie, to znaczy doświadcza się jej w toku samego ruchu, z poczuciem znajomości (zakładając, że ruch nie jest nowy) tworzonym przez pamięć kinestetyczną.

Obraz ciała i schemat ciała

Termin „obraz ciała” jest właściwie mylący, bo przywodzi na myśl coś nie tylko *wizualnego*, ale coś faktycznie nie postrzeganego, tj. coś *wyobrażonego*. Filozof Shaun Gallagher i neurofizjolog Jonathan Cole próbują zapobiec tym fałszywym wrażeniom poprzez precyzyjniejsze określenie obrazu ciała i odróżnienie go od schematu ciała (por. też Gallagher 1986, 1995). W swoim wspólnym artykule o „przypadku deafferentnym” – człowieku, który stracił właściwie całą świadomość kinestetyczną – próbują udokumentować to, czego brakuje w kwestii obrazu i schematu ciała; jak pacjent – określany jako IW – kompensuje tę stratę i uczy się na nowo poruszać. W tym procesie, przeciwnie niż Merleau-Ponty, Gallagher i Cole nie trywializują ani nie pomijają kinestezji. Wręcz przeciwnie, używając szerszego pojęcia „propriocepcji” określają zarówno system informacji neurologicznej, jak i system świadomości doświadczeniowej. Odróżniają w ten sposób obraz ciała od schematu ciała: obraz ciała to „złożony zespół stanów intencjonalnych”, zawierający doświadczenie perceptualne, rozumienie pojęciowe i nastawienia emocjonalne; schemat ciała to „system możliwości, zdolności i nawyków motorycznych, pozwalających na ruch i utrzymanie postawy”, system, który działa „przedświadomie” i „podosobowo” (Gallagher i Cole 1998: 132). Pośrednio potwierdzają diagnozę neurologiczną Łurii i jego nacisk na kluczowe znaczenie kinestetycznego przewodzenia dośrodkowego dla intencji albo „woli”, gdy stwierdzają: „W najwcześniejszym stadium swojej choroby IW nie miał kontroli nad ruchami i był niezdolny do przejścia od intencji do działania. Występowało, można by powiedzieć, oddzielenie woli od konkretów ruchu” (Gallagher i Cole 1998: 135). To pośrednie potwierdzenie jest jednak krótkotrwałe: ani schemat ciała, ani obraz ciała nie zbliżają się do neurologicznej i doświadczeniowej dynamiki melodii kinetycznej.

Po pierwsze, schemat ciała nie ma podstawy w doświadczeniu. Jest w najlepszym przypadku narzędziem wyjaśniającym, hipotetycznym bytem w mózgu (albo ośrodkowym układzie nerwowym jako całości), przywoływanym w celu wykonania pracy polegającej na zunifikowaniu ruchu, dostarczenia schematu kinetycznego dostępnego tylko neurologowi. W przeciwieństwie do tego, melodia kinetyczna opisuje zarówno to, co jest skonstruowane neurologicznie w toku nauki – charakterystyczny czasowy przebieg unerwienia i odnerwienia, jak w nauce chodzenia, mycia zębów, robienia nacięcia na brzuchu czy tańczenia tarantelli – jak i to, co jest doświadczane – charakterystyczny dynamiczny przepływ ruchu. Melodia kinetyczna nie jest *rzeczą* w mózgu (albo ośrodkowym układzie nerwowym), ale szczególną neurologiczną i doświadczeniową dynamiką. Każda melodia jest w rzeczywistości *nerwowo-mięśniową dynamiką*, której unerwienia i odnerwienia, wraz z ciągle zmieniającym się tonem mięśniowym, który generują, stanowią szczególną organizację czasową. Melodie kinetyczne są więc zawieszane między dwoma światami: inaczej niż schemat ciała, opisują wewnętrznie dynamiczne wzory, które są zarówno neurologiczne, jak i doświadczeniowe.

Obraz ciała cierpi na ten sam brak podstawy doświadczeniowej i dynamicznego rezonansu, co schemat ciała. Utożsamienie „postrzegania ruchu” z obrazem ciała (Galla-

gher i Cole 1998: 134) nierzadko redukuje do *pozycjonalnej* świadomości ciała – np. *Mogę powiedzieć, gdzie są moje nogi, nawet z zamkniętymi oczami; Propriocepcyjna świadomość jest odczuwanym doświadczeniem pozycji ciała, które pomaga ustanowić perceptualny aspekt obrazu ciała* (Gallagher i Cole 1998 137). Choć percepcja ruchu niewątpliwie zawiera w sobie świadomość pozycjonalną, jest to zasadniczo *dynamiczna* świadomość, a pominięcie kinetycznej/kinestetycznej dynamiki będącej jej źródłem jest równoważne zniekształceniu opisu „percepcji ruchu”.

Problem związany z obrazem ciała może zostać uznany za problem zasadniczo metodologiczny: rozpoczęcie od konstruktów, a nie doświadczenia. Gdy nie zaczyna się od doświadczenia i nie trzyma się go, umyka rzecz, którą chce się wyjaśnić, w tym przypadku doświadczenie rozwijającej się dynamiki, postrzegania własnego ciała w ruchu. Pierwsze właściwe pytanie to nie „jak możliwe jest takie doświadczenie?”, a „jaka jest natura doświadczenia kinetycznego?”. Pierwsze zadanie z kolei to nie zaproponowanie wyjaśniającego bytu, ale opisowe przedstawienie omawianego zjawiska⁴⁷. Metodologia ma więc kluczowe znaczenie. Zwracając się ku „samej rzeczy” – *samodzielnemu ruchowi* – zdajemy sobie sprawę, że obraz ciała nie jest w stanie sprostać stojącemu przed nim zadaniu. Fenomenologia samodzielnego ruchu nie może być wydedukowana z patologii. Oczywiście można wnioskować to, co normalne z tego, co patologiczne, ale wnioskowanie to nie fenomenologia.

Ważność trzymania się doświadczenia może być uwypuklona przez zwrócenie uwagi na podobieństwo między Schneiderem a IW: IW też „wykorzystuje” ruch do wywołania ruchu. Wykorzystuje go nie aktywnie inicjując ruch, jak Schneider, ale przez swój łatwy pojęciowy dostęp do wcześniejszych doświadczeń normalnego ruchu. IW zna już podstawowe melodie kinetyczne; wie, „jak brzmią”, jeśli można tak powiedzieć, a nawet to, jak powinny brzmieć. A więc, kiedy Gallagher i Cole piszą, że *Sukces IW w ponownym docieraniu do użytecznej funkcji ruchu zależał przede wszystkim od jego ograniczonej koncentracji umysłowej, a w o wiele mniejszym stopniu od ponownego dostępu albo ponownego uczenia się programów motorycznych, które nie są, jak dotąd, zbyt dobrze rozumiane* (Gallagher i Cole 1998 138), zaniedbują fakt, że IW zna ruch, który chce, lub „ma wolę” wykonać: ma kinetyczną pamięć tego, czym jest sięganie, chwytanie, siadanie, wstawanie. Zna te ruchy w swoich kościach, nawet chociaż nie może już nimi poruszać nie uciekając się do wizualnej inicjacji i monitorowania. W ten sposób, choć nie może wywołać melodii kinetycznych z pamięci kinestetycznej, może strukturalizować swój bieżący, kierowany wzrokiem ruch na podstawie kinetycznej wiedzy o nich. Gdyby nie posiadał tej dynamicznej pamięci ruchu, nie wiedziałby nawet, jak zacząć się poruszać. Aby docenić ten fakt, wystarczy tylko zastanowić się nad tym, jak byłoby *urodzić się* jako „przypadek deafferentny”. Wizualne odtworzenie ruchu przez IW nie po-

⁴⁷ Można tu zacytować neuropsychologa Kurta Goldsteina (1939), i Husserla: „Pierwszym zadaniem biologii jest uważny opis wszystkich istot żywych takich, jakimi faktycznie są” (Goldstein: 6); *Czego zjawiska... uczą nas o 'esencji' (wewnętrznej naturze) organizmu?* (Husserl: 7).

wstaje z niczego, tylko z uprzednio znanego korpusu wiedzy o takich powszednich melodiach kinetycznych jak chodzenie, zapinanie guzików i podnoszenie jajka.

Podsumowując: melodie kinetyczne opisują rzeczywistość ruchu na sposób neurologiczny i doświadczeniowy, do którego nie mogą się zbliżyć ani schemat ciała, ani obraz ciała. Jest tak, ponieważ rozpoznają one bezpośrednio dynamikę cielesno-kinetyczną. Aby przedstawić rzecz jeszcze bardziej bezpośrednio – rozpoznają one wielki zakres dynamik cielesno-kinetycznych „w obliczu świata”, jako że każdą melodię można wyraźnie analizować jako dynamiczny wzór ruchu. Obraz ciała i schemat ciała nie mogą się równać z tą cielesno-kinetyczną dynamiką. Są wręcz przekorne wobec dokonywanych przez Gallaghera i Cole’a szlachetnych prób wyjaśniania i powinny zostać porzucone na rzecz prawdziwej fenomenologii samodzielnego ruchu, takiej, która od samego początku rozpoznawałaby fundamentalnie dynamiczny charakter ruchu.

Pointylistyczna koncepcja ruchu: jej pojęciowe podstawy i słabości

Ruch, jak stwierdza Kartezjusz, *jest przejściem jednej części materii, czyli jednego ciała, z sąsiedztwa tych ciał, które bezpośrednio się z nim stykają i uważane są za będące w spoczynku, w sąsiedztwo innych* (Descartes [1644] 1960: 68-69). W odniesieniu do ciała w obliczu jego zadania – siadania, podnoszenia walizki, ścinania kępy trawy – typowymi ośrodkami zainteresowania są punkt A i punkt B. Oznaczają punkt wyjścia i punkt dojścia poruszającego się ciała, a więc początek i koniec jego zadania. Punkty nie mówią nic o dynamice ruchu. Opisują w zasadzie statyczny świat przestrzenny od czasu do czasu przerywany przez ciała zmieniające pozycję.

Przestrzenna zgodność ciała i świata opisana przez Merleau-Ponty’ego jest zakorzeniona w pointylistycznej koncepcji ruchu: jednostki poruszają się z punktu A do punktu B, poruszając się po liniach łuku intencjonalnego. W uprzywilejowanej *pozycji*, koncepcja ta zaniedbuje opis samego ruchu i właściwie go usuwa. To zaniedbanie i usunięcie są od razu widoczne w dokonanej przez Merleau-Ponty’ego podsumowującej analizie Schneidera: *Normalny pacjent ma ciało nie tylko jako system bieżących pozycji, ale poza tym, i przez to, jako otwarty system nieskończonej liczby odpowiadających im pozycji skierowanych ku innym celom. To, co nazwaliśmy obrazem ciała, to właśnie ten system odpowiedników, ten od razu dany inwariant, przez który różne zadania motoryczne są natychmiastowo możliwe do przenoszenia* (Merleau-Ponty 2001: 141)⁴⁸. Ruch – to, co

⁴⁸ Czasowość ruchu ma w tym kontekście istotne znaczenie. Jak zauważa Luria, świadomy ruch domaga się nie tylko kinetycznego przewodzenia dośrodkowego, ale też ciągle zmieniającej się serii unerwień i odnerwień. To, co nazywa „dynamicznym stereotypem”, jest nawykiem, w zasadzie niezmiennym, ale jednak kinetycznie różnorodnym zjawiskiem: „*niezmiennie zadanie motoryczne jest wypełniane nie przez stały, ustalony, ale zmienny zestaw ruchów, który jednak prowadzi do stałego, niezmiennego efektu* (1973: 248). Przenoszenie ma więc podstawę nie w obrazie ciała, ale w dynamicznych nawarstwieniach stanowiących znajomą dynamikę zakorzenioną w pamięci kinestetycznej.

jakoby powinno czynić obraz ciała *dynamicznym* – nie jest nigdzie widoczny, bo właściwie nie ma dynamiki, tylko pointylistyczna koncepcja „*motoricité*”.

Podobnym przykładem koncepcji pointylistycznej są wcześniejsze cytaty z Gallaghera i Cole'a: np. wiedza na temat tego, gdzie są nogi, gdy ma się zamknięte oczy. Koncepcja ta wyraźnie prowadzi do błędnego poglądu, że ruch to po prostu zmiana pozycji, a pojmowanie świadomości kinestetycznej ruchu to z kolei świadomość zmienionej pozycji. Koncepcja ta jest w rzeczywistości niewystarczająca przestrzennie przez swój brak rozpoznania przestrzennych własności ruchu i związanej świadomości kinestetycznej. Jak przekonywające nie byłoby pojęcie „przestrzenności sytuacji” – wie się *w sposób absolutny, gdzie jest fajka* (Merleau-Ponty 2001: 119) – jej wyjaśniające odniesienia - obraz ciała i schemat ciała – skutecznie tłumią kluczowe spostrzeżenie, że *ruch tworzy własną przestrzeń, czas i siłę, a więc dynamiki, które są samym ruchem*. Gdyby ruch nie tworzył własnej przestrzeni, czasu i siły, nie byłoby czegoś takiego jak nawyk: nie istniałaby żadna konkretna dynamika, którą można by powtarzać, ćwiczyć, poznawać. Nie byłoby też niczego do pamiętania, a więc i pamięci kinestetycznej.

Pointylistyczna koncepcja ruchu, którą schemat ciała i obraz ciała niebezpośrednio wspierają, powstała z tendencyjności zachodniej myśli, która zakorzenia w przestrzenności rzeczy aż do wyłączenia ich czasowości, tj. ich niestałości, płynności, ich dynamiki czasowej. Zachodnia faworyzacja mechaniki kosztem dynamiki, masy – *rzeczy* – kosztem przepływu – *dynamiki* – (np. Yates 1987, Kelso 1995) – potwierdza tę tendencyjność. Tradycyjne ujęcia zachowań motorycznych, pamięci motorycznej, kontroli motorycznej, nawyków motorycznych i tak dalej, są przykładami kolejnego wymiaru tej tendencyjności w swojej kartezjańskiej redukcji ruchu do przedmiotów w ruchu, ujmowanych za pomocą liczb *rzeczy* przywiązanych do pozycji w przestrzeni i momentów w czasie, albo z natury niedostrojonych kinetycznie, albo nie rozpoznawanych jako dostrojone kinetycznie ze względu na sposób badania. Wyjaśnienie warunkowego mruknięcia okiem (por. przypis 5) za pomocą przedmiotów w ruchu jest nie tylko łatwiejsze od opisywania dynamicznych procesów, jak np. gra na fortepianie, za pomocą kinestezji i pamięci kinestetycznej, ale i mniej ryzykowne ontologicznie: tak jak mechanizmy, przedmioty w ruchu są umieszczonymi w przestrzeni, stabilnymi bytami, które stanowią punkt zaczepienia dla funkcji. Podobnie, określone jednostki mózgowe odpowiedzialne za przechowywanie krótko- i długoterminowe i przeciwne sobie rodzaje pamięci – np. pamięć faktu, deklaratywna i reprezentacyjna naprzeciwko odpowiednio pamięci umiejętności, proceduralnej i dyspozycyjnej (Goethals i Soloman 1989: 5) – określają solidne, dobrze zdefiniowane zbiorniki pamięciowe, a kategorie takie jak dynamika kinetyczna i pamięć kinestetyczna tego nie robią. Najwyraźniej zmotoryzowana mechanika faworyzowana kosztem dynamiki idzie ramię w ramię z koncepcją ruchu, która woli to, co przestrzenne, a unika tego, co czasowe.

Czasowe z natury wspomnienia kinetyczne, tak jak melodie kinetyczne, zawierają w swoim obszarze działania nie tylko rytmiczność, ale rozwijające się w czasie relacje postawowe i orientacyjne, protencje i retencje kinetyczne i tak dalej. Pamięć kineste-

tyczna nie jest zatem pointylistycznym systemem zapamiętanych *wrażeń*, ale zapamiętaną przestrzenno-czasowo-energetyczną dynamiką. Pamięć kinetyczna nie jest pamięcią *wrażeń* własnego ciała, ale postrzegania dynamiki samodzielnego ruchu. Ten punkt wymaga szerszego omówienia.

Przeciwwagą melodii kinetycznych są harmonie kinetyczne. Powszedni ruch dotyczy całego ciała; ruch skoordynowany jest rezultatem globalnych orkiestracji kinetycznych. Melodie kinetyczne są więc zakorzenione w *harmonii kinetycznej*, która porusza całym ciałem. Doświadczenie ruchu nie jest z kolei kwestią zlokalizowanych i dyskretnych *wrażeń* cielesnych, ale odczuwanej harmonijnej całości, gdzie pewne obszary mogą być tonalnie dominujące, jak wówczas, gdy kopie się piłkę, porusza widelcem w kierunku ust, albo wstaje. Dyskretne, zlokalizowane *wrażenia* cielesne – *wrażenia jako takie* – nie są dynamiczną świadomością, ale czymś przede wszystkim pozycjonalnym, jak swędzenie czy łaskotki. Łatwo zrozumiałe, ale niezbyt złożone pod względem kinetycznym, rozróżnienie neurofizjologów Jonathana Cole'a i Jacquesa Paillarda (1995: 256) na ruch „topokinetyczny” (np. pokazywanie miejsca na ciele, w którym zostało się dotkniętym) i „morfokinetyczny” (np. rysowanie w powietrzu przed sobą ósemek) przedstawia w ogólnym zarysie różnicę między pozycjonalną a dynamiczną świadomością ruchu. Bycie topokinetycznie dostrojonym - zajmowanie się albo pamiętanie o *wrażeniach* pozycjonalnych *jako takich* – oznacza redukowanie ruchu do przedmiotu w ruchu na wzór Kartezjusza, a przez to pozbycie się poczucia dynamicznej kinetycznej harmonii (Warto zauważyć, że Cole i Paillard opisują *język gestów* pacjentów deaferentnych jako „melodię morfokinetyczną”, podczas gdy w innych przypadkach wyjaśniają ruchy pacjenta uciekając się do obrazu ciała i schematu ciała [ibid., s. 259]). Kinestetyczne wspomnienie chodzenia – nie *obraz wizualny, ale morfokinetyczne wspomnienie* – zawiera harmonię kinetyczną; wspomnienie nie jest wspomnieniem pozycji, ale całej dynamiki ciała, opartej nie na *wrażeniach* cielesnych – zlokalizowanych, pozycjonalnych zdarzeniach – tylko na percepcji ruchu. W skrócie – wspomnienia kinestetyczne są skonstruowane na wskroś przez dynamikę, a nie nawarstwienie *wrażeń*. Właściwie nie istnieje pozycja, w której ciało się znajduje, idąc⁴⁹.

Słabości pointylistycznej koncepcji ruchu wskazują na trudne pytanie metodologiczne: co usprawiedliwia wychodzenie od patologii, tzn. utraty melodii kinetycznych? Jeśli celem jest zrozumienie codziennego samodzielnego ruchu, dlaczego nie rozpoczynać od wzmocnienia takiego ruchu raczej niż jego osłabienia? Dlaczego, na przykład, nie zacząć od tańca i pytania czy teorie motoryczne, schematy ciała i obrazy ciała mogą poradzić sobie z zadaniem objaśnienia tego, jak takiego skomplikowanego i złożonego ruchu można się nauczyć i go zapamiętać. Merleau-Ponty pisał o tańcu jako „nawyku motorycznym”, powiedział, że „aby nabrać nawyku w tańcu, [...] trzeba znaleźć formu[ę] tego ruchu przez analizę” (Merleau-Ponty 2001: odpowiednio 146, 142). O swoim tańcu „Solo bez tytułu” Merce Cunningham napisał:

⁴⁹ - tak jak nie ma pozycji, w której wiatr by wiał, albo w której fala by się rozchodziła.

Została opracowana duża gama ruchów, oddzielnych dla każdego z trzech tańców, ruchy ramion, nóg, głowy i korpusu, oddzielne, o zasadniczo giętkim charakterze i różne od zwykłej czy spokojnej równowagi ciała. Te oddzielne ruchy zostały ułożone w ciąg losowo, pozwalając na nałożenie (dodanie) jednego lub więcej, a każdy miał swój własny rytm i długość. Ale każdemu udało się być ciągłym, jeśli mogłem go nosić wystarczająco długo, jak ubranie.

(Cunningham: bez daty, bez numerów stron)

Solo bez tytułu nie jest nawykiem motorycznym, a uczenie się go nie jest uczeniem „formuły ruchu poprzez analizę”. Przez ćwiczenia taniec staje się kinestetycznie wykrystalizowaną całością, wyrytą w pamięci kinestetycznej i artykułowaną poprzez nią. Gdyby uznać opis Cunninghama za transcendentálną wskazówkę dotyczącą skoordynowanego ruchu, można by powiedzieć, że kiedy „nosi się ruch wystarczająco długo”, może on się stać dynamiką kinetyczną tkaną przez ciało tak jak sieć pająka.

Rozpoczęcie od możliwości kinetycznych raczej niezwykłych niż osłabionych oznacza rozpoczęcie od „rzeczy samej”, i zdobywanie bezpośredniej wiedzy o wewnętrznej dynamice ruchu⁵⁰. Choć w jednym sensie nadzwyczajny ruch jest po przeciwnej stronie niż ruch patologiczny, idea łączącego je continuum jest metodologicznie zwodnicza, bo właśnie zaczynając od nadzwyczajnego zaczyna się od neurologicznej i doświadczeniowej rzeczywistości melodii i harmonii kinetycznej i przechodzi od nich do podstawowego zrozumienia dynamicznego. Metodologiczna koncentracja na nadzwyczajnym ma siłę naświetlenia tych dynamicznych rozumień, bo powiększa, a nie zacieśnia, subtelności i złożoność zawarte w doświadczeniu kinetycznym i pamięci kinestetycznej.

Bibliografia:

Bergson, H. 1991. *Matter and Memory*. przeł. N.M. Paul. New York: Zone Books.

Bernstein, N. 1984. *Human Motor Actions: Bernstein Reassessed*. red. H. T. A. Whiting. Amsterdam: North-Holland.

Bernstein, N. 1996. *Dexterity and Its Development*. Red. M. L. Latash, M. T. Turvey, tł. M.L. Latash. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Cole, J. i J. Paillard. 1995. Living without touch and peripheral information about body position and movement: studies with deafferented subjects. W: *The Body and the Self*, red. J.L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan. Cambridge: Bradford/MIT Press, 245-66.

⁵⁰ Taka wiedza zależy od wykwalifikowanego obserwatora. Jeśli nauki kognitywne mają korzystać ze sprawozdań doświadczeniowych, powinny upewnić się, że sprawozdawcy są wyszkoleni, jeśli nie w metodologii fenomenologicznej, to w „obserwacji autosensorycznej” (Jacobson 1967, 1970). Sprawozdanie IW o „surowym” poczuciu wysiłku” (Gallagher i Cole 1998: 137) jest kuszące. Czym jest to „surowe” poczucie?

- Cunningham, M. bez daty. *Changes: Notes on Choreography*, red. F. Starr. New York: Something Else Press.
- Descartes, René. 1960 [1644]. *Zasady filozofii*, tł. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- Flash, T. 1997. „Motor Learning”. *Science* 275: 1612.
- Furuhjelm, M., A. Ingelman-Sundberg, C. Wirsén. *A Child Is Born*. New York: Delacorte Press/Seymour Lawrence.
- Gallagher, S. 1986. Body image and body schema: a conceptual clarification. *Journal of Mind and Behaviour* 7: 541-54.
- Gallagher, S. 1995. Body schema and intentionality. W: *The Body and the Self*, red. J.L. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan. Cambridge: Bradford/MIT Press, 225-44.
- Gallagher, S. i J. Cole. 1998. Body image and body schema in a deafferented subject. W: *Body and Flesh*, red. D. Welton. Oxford: Blackwell. 131-147.
- Goethals, G. R. i P. R. Soloman. 1989. Interdisciplinary perspectives on the study of memory. W: *Memory: Interdisciplinary Approaches*. red. P. R. Soloman, G. R. Goethals, C. M. Kelley, B. R. Stephens. New York: Springer-Verlag.
- Goldberg, E. 1990. Tribute to A. R. Luria. W: *Contemporary Neuropsychology and the Legacy of Luria*. red. E. Goldberg, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1-9.
- Goldstein, K. 1939. *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: American Book Company.
- Gowitzke, B. A. i M. Milner. 1988. *Scientific Bases of Human Movement*. Wyd. 3. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Hallett, M., A Pascual-Leone, H. Topka. 1996. Adaptation and Skill Learning: Evidence for Different Neural Substrates. W: *The Acquisition of Motor Behavior in Vertebrates*, red. J. R. Bloedel, T. J. Ebner, S. P. Wise. Cambridge: Bradford Book/MIT Press.
- Husserl, E. 1989. *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. przeł. J. Sidorek. Warszawa: PWN.
- Husserl, E. 1999. *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. przeł. S. Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Husserl, E. 1980. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Book 3 (Ideas III)*. tł. T. E. Klein i W. E. Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1974. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. przeł. D. Gierulanka. Warszawa: PWN.
- Jacobson, E. 1967. *Biology of Emotions*. Springfield. IL: Charles C. Thomas.

- Jacobson, E. 1970. *Modern Treatment of Tense Patients*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Johnstone, A. 2001. The Liar Syndrome. Praca niepublikowana.
- Kelso, J. A. S. 1995. *Dynamic Patterns*. Cambridge: Bradford Book/MIT Press.
- Kugler, P. N. I M. T. Turvey. 1987. *Informations, Natural Law, and the Self-Assembly of Rhythmic Movement*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Łuria, A. R. 1966. *Human Brain and Psychological Processes*. przeł. Basil Haigh. New York: Harper&Row.
- Łuria, A. R. 1973. *The Working Brain*. przeł. Basil Haigh. Harmondsworth, Middlesex. Anglia: Penguin Books.
- Łuria, A. R. 1979. *The Making of Mind*, red. Michael Cole i Sheila Cole. Cambridge: Harvard University Press.
- Łuria, A. R. 1980. *Higher Cortical Functions in Man*. wyd. 2., przeł. Basil Haigh. New York: Basic Books.
- Merleau-Ponty, M. 2001. *Fenomenologia percepcji*. przeł. M. Kowalska i J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty, M. 1964. Eye and mind. *The Primacy of Perception*. red. J. M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 159-90.
- Pribram, K. 1966. Przedmowa do: A. R. Łuria, *Human Brain and Psychological Processes*. New York: Harper&Row, xiii-xv.
- Pribram, K. 1980. Przedmowa do: A. R. Łuria, *Higher Cortical Functions in Man*. wyd. 2, New York: Basic Books.
- Sacks, Oliver. 1972. Przedmowa do: A. Łuria, *The Man with a Shattered World*, przeł. Lynn Solotaroff. Cambridge: Harvard University Press.
- Sheets-Johnstone, M. 1979, wyd. 2. *The Phenomenology of Dance*. London: Dance Books Ltd.
- Sheets-Johnstone, M. 1990. *The Roots of Thinking*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sheets-Johnstone, M. 1999. *The Primacy of Movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Sheets-Johnstone, M. 2002. Descriptive foundations. *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* (w druku)
- Teuber, H-L. 1966. Przedmowa do: A. R. Łuria, *Higher Cortical Functions in Man*. wyd. 2, New York: Basic Books, xi-xiv.

- Thelen, E. i L. B. Smith. 1994. *A Dynamic System Approach to the Development of Cognition and Action*. Cambridge: Bradford/MIT Press.
- Van Gelder, T. i R. F. Port. 1995. It's about time: an overview of the dynamical approach to cognition. W: *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. red. T. Van Gelder i R. F. Port. Cambridge: Bradford/MIT Press, 1-43.
- Wilberg, R. B. Memory for movement. W: *Memory and Control of Action*. red. R. A. Magill. Amsterdam: North-Holland, 39-46.
- Yates, F. E. 1987. Przedmowa do: P. N. Kugler i M. T. Turvey, *Information, Natural Law and the Self-Assembly of Self-Movement*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.



Ja własne i odporne

Hershberg, Efroni i przestrzenie poznawcze. Wprowadzenie

Jacek S. Podgórski

Uri Hershberg jest biologiem teoretycznym, zajmującym stanowisko Assistant Professor w School of Biomedical Engineering, Science & Health Systems na Drexel University (Filadelfia, USA). Doktorat uzyskał na podstawie pracy z zakresu biologii obliczeniowej (bioinformatyki) w Interdyscyplinarnym Centrum Obliczeń Neuronowych na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Posiada także wykształcenie filozoficzne i psychologiczne. Związany jest z wieloma laboratoriami i międzynarodowymi projektami badawczymi (Yale School of Medicine, PRIME). Uczeń wybitnego immunologa Iruna Cohena, z którym wspólnie opracowywał teorię antygenów homunkularnych. W swojej pracy zajmuje się przede wszystkim immunologią w ujęciu systemowym, pojęciami stabilności i transkrypcji genów, modelowaniem matematycznym i obliczeniowym, bioinformatyką. Publikował w takich periodykach naukowych jak *Immunity*, *Journal of Immunology*, *Molecular Immunology* (wraz z Irunem Cohenem)⁵¹.

Sol Efroni to biolog molekularny, Senior Lecturer w Institute of Nanotechnology and Advanced Materials na Uniwersytecie Bar-Ilan (Ramat Gan, Israel). Doktorat w zakresie bioinformatyki obronił w Instytucie Nauki Weizmanna (Rehovot, Israel) pod opieką naukową Iruna Cohena. Z wykształcenia jest także fizykiem i kognitywistą. Związany jest między innymi z NCI Center for Bioinformatics. Prowadzi własne laboratorium eksperymentalne The Efroni Systems Biomedicine Lab przy Bar Ilan University. W swojej pracy zajmuje się przede wszystkim analizą i modelowaniem sieci biologicznych (genów i limfocytów B), badaniem źródeł powstawania raka, komunikacją międzykomórkową w stanach patologicznych. Publikował w takich pismach jak *Autoimmunity*, *Cell Immunology*, *PLoS Computational Biology* (wraz z Irunem Cohenem), *PLoS ONE*⁵².

⁵¹ Więcej na: <http://pantheon.yale.edu/~uh9/>

⁵² Więcej na: <http://systemsbiomed.org/sol/>



Układ odpornościowy a inne systemy poznawcze

Uri Hershberg

School of Biomedical Engineering

Science & Health Systems

Drexel University, Philadelphia, USA

Sol Efroni

Institute of Nanotechnology

and Advanced Materials

Bar-Ilan University, Ramat Gan, Israel

przekład: Ewa Bodal i Nelly Strehlau; konsultancja merytoryczna: Jacek S. Podgórski

(oryginał pt. „The Immune System and Other Cognitive Systems”
opublikowano w 2001 r. w *Complexity*, volume 6, issue 5: 14-21)

In the following pages we propose a theory on cognitive systems and the common strategies of perception, which are at the basis of their function. We demonstrate that these strategies are easily seen to be in place in known cognitive systems such as vision and language. Furthermore we show that taking these strategies into consideration implies a new outlook on immune function calling for a new appraisal of the immune system as a cognitive system.

W prezentowanym artykule proponujemy teorię dotyczącą systemów poznawczych (ang. *cognitive systems*) i wspólnych strategii postrzegania, które leżą u podstaw ich działania. Pokazujemy, że istnienie tych strategii można bez trudu zaobserwować w znanych systemach poznawczych, takich jak widzenie i język. Co więcej, wykazujemy, że wzięcie tych strategii pod uwagę narzuca nowy pogląd na funkcję odporności, wykazując zapotrzebowanie na nową ocenę układu odpornościowego jako systemu poznawczego.

Staje się jasne, że dziedzina immunologii zbliża się do zmiany paradygmatu. Większość badaczy zgadza się co do tego, że układ odpornościowy stanowi skomplikowany system zarówno ze względu na swoją budowę, jak i zachowanie. Tymczasem najbardziej popularne koncepcje funkcji odpornościowych traktują układ odpornościowy w sposób mechaniczny i redukcjonistyczny. Według teorii selekcji klonalnej funkcją układu odpornościowego jest pokonywanie patogenów. Identyfikuje on i niszczy obce antygeny. Rozpoznawanie obcego możliwe jest dzięki temu, że w fazie prenatalnej rozwoju układu odpornościowego usuwane są wszystkie receptory rozpoznające to, co własne.

Wszystko, co receptor odpornościowy identyfikuje, „musi być wrogiem” (Burnet 1957: 67–69). Temu popularnemu pogładowi przeciwstawia się coraz więcej głosów twierdzących, że należy zmienić lub odrzucić teorię selekcji klonalnej. Tak uproszczona ocena funkcji układu odpornościowego i jego sposobu działania jest niemożliwa do obronienia, ponieważ na poziomie molekularnym jesteśmy blisko spokrewnieni z atakującymi nas patogenami. Należy uznać układ odpornościowy za system integrujący, posiadający umiejętność dostrzegania wzorców i rozumienia kontekstu (Cohen 2000; Langman, Cohn, red. 2000: 189–195). W kontekście tej polemiki na temat układu odpornościowego, przedstawiamy naszą teorię dotyczącą systemów poznawczych i twierdzimy, że układ odpornościowy powinien być uznawany za system poznawczy.

Określenie „system poznawczy” jest używane w wielu dziedzinach do opisywania różnych zdolności używanych przez nas i przez inne organizmy, by postrzegać i oddziaływać na świat. Pomimo jego szerokiego zastosowania, określenie to nie zostało jeszcze zdefiniowane w sposób, jaki pasowałby do wszystkich przypadków, w których jest ono używane.

Proponujemy poniższe kryterium odróżniające systemy poznawcze i niepoznawcze: w systemach poznawczych wrażliwość (ang. *sensitiveness*) percepcyjna systemu nie jest wyznaczana wyłącznie przez jego budowę, ale wymaga interakcji ze swoim środowiskiem, aby określać konkretną wrażliwość systemu.

Proponujemy ogólną teorię zasad leżących u podłoża systemów poznawczych, ich postrzegania w zakresie danego otoczenia oraz sposobu, w jaki radzą sobie ze skomplikowanymi formami występującymi w ich środowiskach. Można wyróżnić tu dwie istotne fazy: przygotowawczą (u góry Ryc. nr 1), podczas której system definiuje ogólne znane sobie cechy swojego otoczenia, oraz fazę konkretnych interakcji (na dole Ryc. nr 1), podczas której system poznawczy używa wiedzy o ogólnych cechach do interakcji z otoczeniem w specyficznych sytuacjach. Te fazy nie występują w porządku chronologicznym z natury i zachodzą podczas każdej interakcji systemu poznawczego z jego otoczeniem.

Systemy poznawcze są z natury swej budowy skłonne do postrzegania pewnych aspektów otoczenia. Owe skłonności powodują, że systemy te nastawione są na postrzeganie ogólnych cech tego otoczenia i ucieleśniających je wzorców. System poznawczy nabywa jednak tylko takie ogólne cechy, których zasadność zostaje potwierdzona przez jego wstępne interakcje ze środowiskiem. Określanie ogólnych cech przez systemy poznawcze nie jest całkowicie zdeterminowane, lecz raczej realizowane poprzez interakcje ze środowiskiem; wzmocnienie ze strony środowiska definiuje ostateczny zestaw ogólnych cech, który układ poznawczy wykorzystuje, by poznać swoje otoczenie. Ogólne cechy

są ważnym aspektem kształtowanej przestrzeni⁵³, dlatego też napotykane są często w znaczących interakcjach z tą przestrzenią. Wzorce takich cech, które są zarówno typowe, jak i wszechobecne w odpowiednim środowisku, są niezwykle przydatne w poznawaniu tego środowiska. Wobec tego nazywamy je *przydatnymi wzorcami* (ang. *useful examples*).

Poprzez konkretne interakcje i na podstawie wcześniejszych skłonności układu pewne ogólne cechy są *potwierdzone* przez swoje *przydatne wzorce* pojawiające się w środowisku. To *potwierdzenie* prowadzi do uformowania pozyskanego zestawu reprezentacji w systemie. Konkretne kontakty ze środowiskiem zaczynają się od *dekonstrukcji* poprzez *wykrywanie* podobieństw do *przydatnych wzorców* zawartych w *uzyskanym zestawie*. Po tym *wykryciu* następuje ponowne *dopasowanie* i *dostrojenie* do określonych elementów wydarzenia. Kiedy specyficzne elementy wydarzenia zostają zidentyfikowane, następuje *rekonstrukcja* wydarzenia wraz ze skojarzeniem z innymi czynnikami kontekstualnymi *funkcjonalnego/znaczącego* zdarzenia, na które można odpowiednio zareagować i dodać do *pamięci* układu (Te dwie fazy są czasowo przemieszane; obie zachodzą jednocześnie. Każde zetknięcie jest zetknięciem specyficznym, nawet wówczas, gdy układ poznawczy dopiero kreuje swoje rozumienie ogólnych cech. Co więcej, odnośnie do wielu układów poznawczych nie jest jasne, czy ich proces definiowania cech ogólnych kiedykolwiek zupełnie ustaje. „Młode” systemy poznawcze są mniej biegłe w pracy z ogólnymi cechami, z kolei trudniej jest nauczyć „stare” systemy poznawcze nowych sztuczek, ale wszystkie interakcje ze środowiskiem posiadają elementy obu faz).

Dyskusję na temat systemów poznawczych zaczniemy od układu wzrokowego. Układy wzrokowe są zbudowane w sposób odpowiedni do niszy, w której są używane. Widzenie kwiatów przez pszczołę jest inne od naszego. Granice wrażliwości na długość fali i kontrast są w dużym stopniu wbudowane. Jednak widzenie nie jest tylko kwestią wrażliwości na światło. Widzimy, ponieważ nauczyliśmy się, jak to robić; wiemy, za jakimi rzeczami się „rozglądać” i co one znaczą. Ta wiedza jest rozumieniem naturalnego kontekstu widzenia i ogólnych cech bodźca wzrokowego, który napotykamy. Oto przykład, w którym nie pomoże nam nasza wiedza:

Obraz pędzla Salvadora Dali pt. „Widmo twarzy i patera z owocami na plaży” (ang. „Apparition of a Face and Fruit Dish on a Beach”)⁵⁴ pokazuje, jak skomplikowane okazuje się zrozumienie tego, na co patrzymy, kiedy nie mamy naturalnego kontekstu, który powiedziałby nam, za czym powinniśmy się rozglądać. Tytuł „Twarz i patera” może być pewną wskazówką. Dowiedziawszy się, że „Twarz i patera” ukrywa zarys psa, wątpliwe

⁵¹ Kształtowana przestrzeń białka jest analogią powszechnie używaną, by opisać przestrzeń wektorową, w której każdy punkt opisuje konfigurację białka (Perelson, Weisbuch 1997: 1219-1267). Będziemy używać tego określenia w bardziej ogólny sposób, by opisać przestrzeń wektorową różnych modalności poznawczych.

⁵⁴ dostępny na: <http://tinyurl.com/sdalipainting>

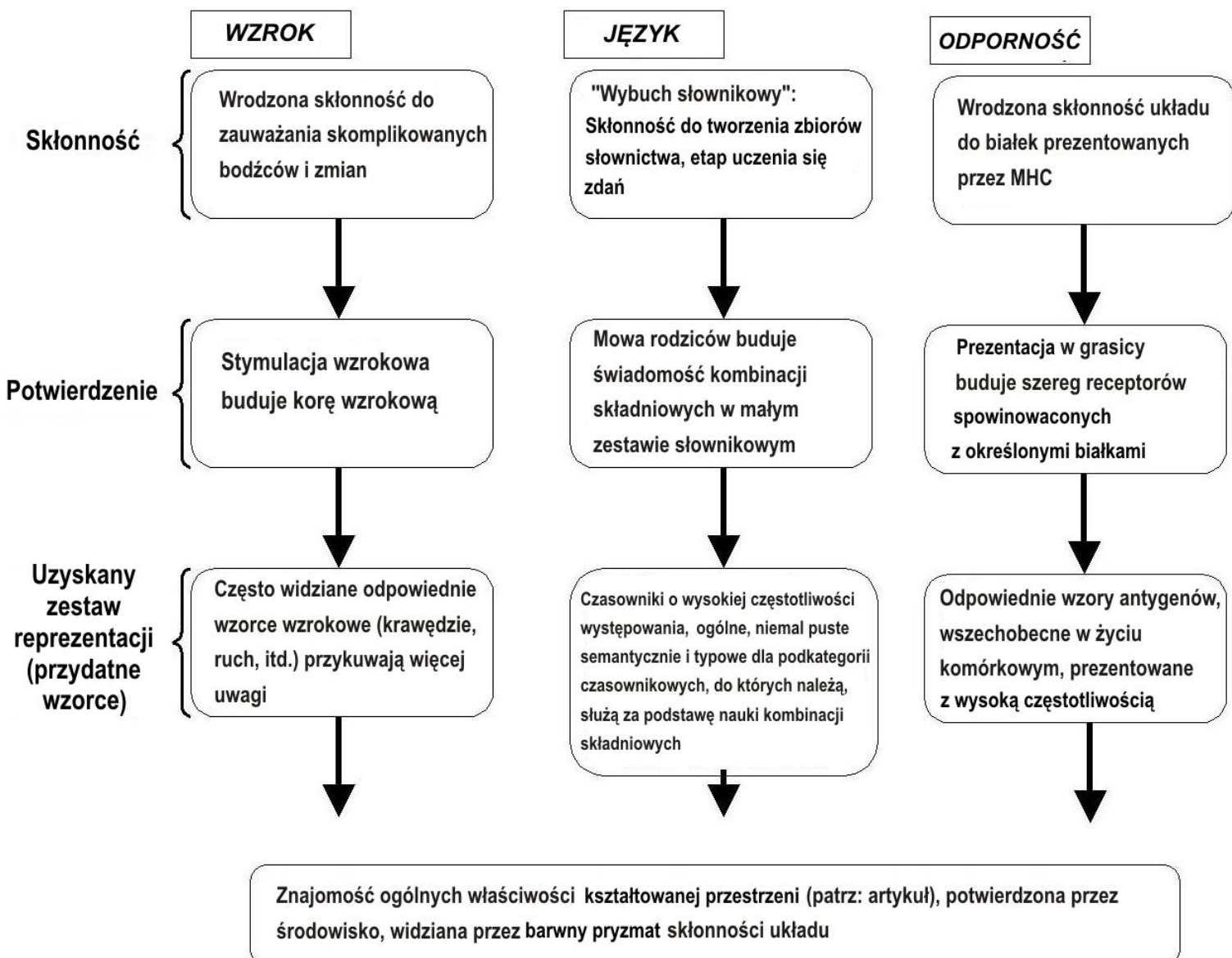
jest, by można było spojrzeć na ten obraz, nie widząc najlepszego przyjaciela człowieka. Nasza wstępna wiedza nie dotyczy konkretnych aspektów każdego bodźca, lecz raczej ich ogólnych cech. Wiedza o ogólnych cechach bodźców wizualnych nie jest czymś, z czym się rodzimy; jest przyswajana poprzez naturalne wystawienie na środowisko. Proces ten zaczyna się od naturalnych działań wzrokowych aparatu wzrokowego i wrodzonego nakierowania uwagi na pewne zjawiska, jak złożone bodźce i ruch; jednak owe wrodzone aspekty nie wystarczają. Dysponując tą *skłonnością*, układ wzrokowy w pierwszych etapach rozwoju tworzy narzędzia, które później pozwolą na akt widzenia.

Rycina 1. Na poniższym wykresie wyjaśniamy naszą teorię systemów poznawczych, wykorzystując w tym celu przykłady wzroku, języka i układu odpornościowego.

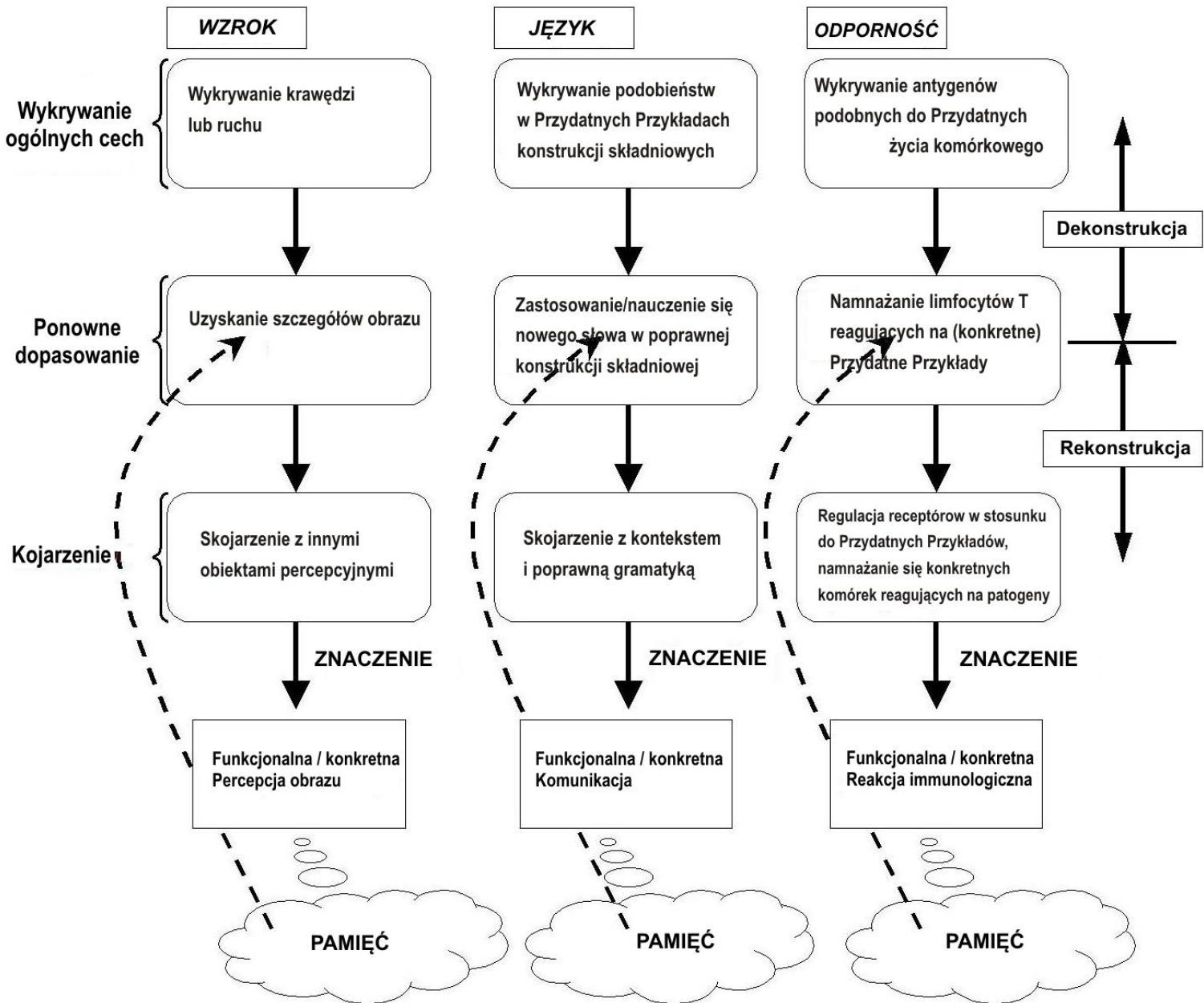
Wykres ukazuje dwie fazy składające się na percepcję poznawczą:

Dwie fazy umożliwiające percepcję poznawczą skomplikowanych wzorców:

1. Faza przygotowawcza układu - Docieranie do ogólnych właściwości



2. Konkretnie interakcje ze środowiskiem



(opracowano na podstawie: Hershberg i Efroni 2001: 15)

Potrzebę tego przygotowawczego etapu oraz istnienie krytycznego okresu dla jego zajęcia można łatwo zauważyć u osób, które od dzieciństwa miały zablokowane rogówki. Osoby takie, jeśli ich rogówka zostanie usunięta za późno, pozostaną funkcjonalnie niewidome, gdyż mimo że mogą reagować na światło, nie potrafią analizować obrazów, które widzą (Clyde 1999) (co można by porównać do życia na obrazie Dalego). Dla tych z nas, którzy mogą widzieć świat, proces uczenia się ogólnych cech jest nienadzorowa-

ny i oparty na istnieniu przydatnych wzorców dla ogólnych cech naturalnie napotykanym bodźców wzrokowych.

Ogólne cechy to te, które są zarówno wszechobecne dla różnych bodźców, jak i pojawiają się w wielu różnych znaczących kontekstach. W przypadku wzroku byłyby to krawędzie czy regularności w skali (Cutting 1986). Ich wysoka częstotliwość oraz przydatność w bardzo naturalny sposób prowadzi do *potwierdzenia*, aż w końcu uzyskujemy układ wzrokowy z osiągniętym zestawem reprezentacji opartych na *przydatnych wzorcach* (etap 1 na Ryc. 1). Ten *osiągnięty zestaw* jest tym, co odtąd umożliwia analizowanie bodźców wizualnych: dekonstrukcję i rekonstrukcję w drugim etapie, który pozwala na zdobywanie właściwego funkcjonalnego rozumienia obrazu i pamięci.

Widzenie zaczyna się raczej od ogólnych właściwości obrazu niż od konkretnych jego cech. W naszym ujęciu jest to faza *wykrywania* (druga połowa Ryc. 1). Widzenie, w przeciwieństwie do fotografowania, odbywa się w obecności wiedzy o tym, które elementy obrazu są istotne. Krawędzie, ruch i inne „przyciągające wzrok” elementy „sugerują” układowi wzrokowemu, gdzie należy patrzeć. Kiedy ta faza *wykrywania* i *dekonstrukcji* kończy się, układ wzrokowy może dostosować się do konkretnego obrazu, którym się zajmuje, i skojarzyć go z aktualnym kontekstem. Nadaje to znaczenie bodźcowi i pozwala uzyskać funkcjonalny obraz, zarazem poszerzając wiedzę o świecie wizualnym dzięki pamięci.

Fakt, że nasze umiejętności wzrokowe są oparte na naszym postrzeganiu ogólnych cech bodźców wizualnych i niemożliwe do oddzielenia od niego, można łatwo dostrzec w rodzajach zwodzących nas złudzeń. Filmy, animacje i obrazy są dobrymi kopiami naturalnych obrazów jedynie w tym sensie, że uchwyciły ogólne cechy świata wizualnego.

Należy zwrócić uwagę na różne skale związane z dwiema fazami omówionymi dotąd w kontekście wzroku. Pierwszy etap – przygotowywania i docierania do uzyskanego zestawu – jest etapem, który odpowiada na pewien „wkład” zewnętrzny, lecz robi to w czasie znacznie dłuższym niż czas potrzebny na przetworzenie nowego napływu informacji, kiedy układ jest w pełni funkcjonalny. Co więcej, etap drugi – konkretna interakcja – jest ciągłym procesem zachodzącym przez cały czas, podczas gdy etap pierwszy jest możliwy tylko raz w życiu. Potrzeba dużo czasu, by organizm uformował się [jako całość], lecz gdy on już istnieje, musi on używać swoich mechanizmów na bieżąco, bez opóźnień.

Przykładu systemu poznawczego, w którym wyraźnie można zaobserwować owo oddzielenie w czasie, dostarcza rozwój języka u dzieci. Uczymy się mówić jako niemowlęta i dzieci, a jest to długi i żmudny proces. Jednak gdy język zostaje już przyswojony, kiedy dodajemy nowe słowa do naszego słownika, uczenie się ich i ich poprawne używanie to coś, co możemy robić niemal w tej samej chwili. Zajmiemy się tylko jednym

aspektem przyswajania języka: nauką poprawnych kombinacji składniowych, czyli tym, w jaki sposób poznajemy poprawną kolejność słów mogących utworzyć znaczące zdanie. Krok ten jest umożliwiony przez poprzednie etapy rozwoju słuchowego i poznawczego, na które wpływają różne wrodzone i wyuczone skłonności. Określona ilość nabytych i wrodzonych skłonności jest przedmiotem wielu dyskusji w kognitywistyce, których nie będziemy tu omawiać (Ingram 1989). W każdym razie jest oczywiste, że na etapie rozwoju składni układ językowy dysponuje już *skłonnością*, która kładzie podwaliny pod naukę kombinacji składniowych. Można to zaobserwować dzięki temu, że nauka formowania zdań poprzedzona jest zawsze u dzieci etapem gwałtownego wzrostu słownika lub „wybuchu słownikowego”, który powoduje utworzenie się słownika koniecznego dla kombinacji składniowych (Bates i in. 1988).

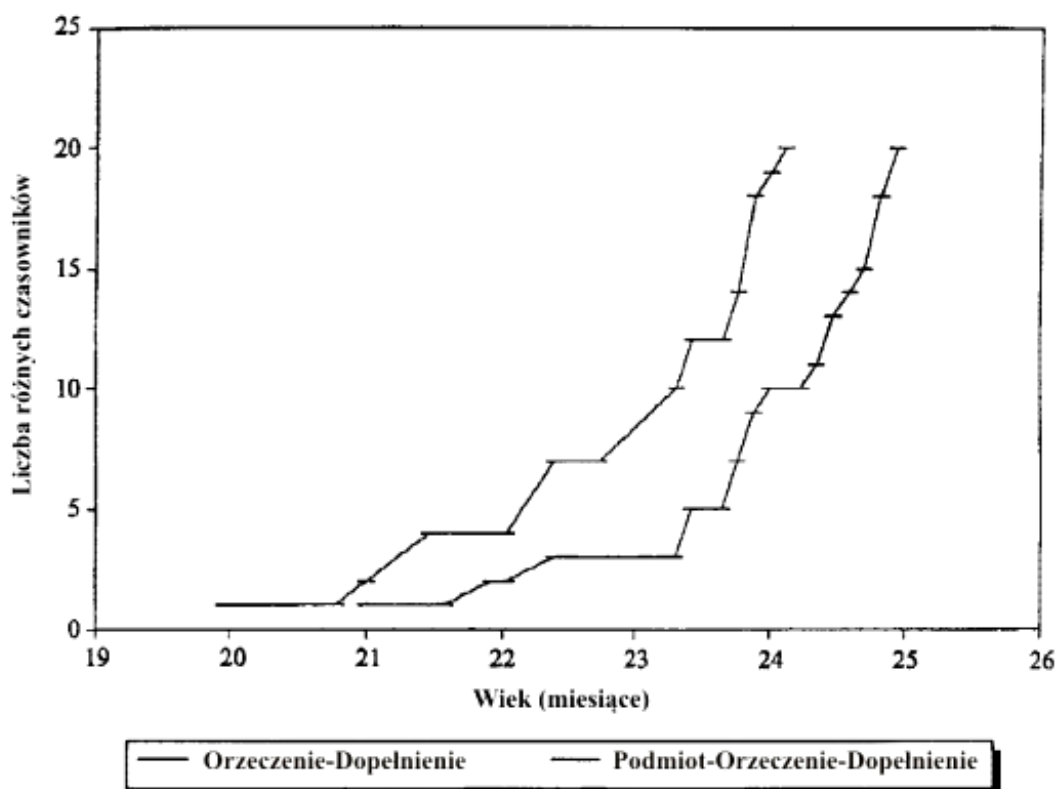
W badaniach na temat użycia czasowników przechodnych i nieprzechodnych w kombinacjach składniowych w rozmowach rodziców z dziećmi zauważono, że rodzice z dużą częstotliwością używają bardzo małego podzbioru czasowników, kiedy mówią do swoich dzieci. Słowa takie jak „chcieć”, „przyjść”, „pójść” i „robić” stanowią znaczną część czasowników używanych w rodzicielskich rozmowach. Wszystkie te często używane czasowniki stosowane są w bardzo ogólnych znaczeniach, niemal pustych semantycznie, i mogą być uznane za podstawowe dla podzbiorów, do których należą. Z kolei wszystkie czasowniki użyte przez dzieci jako pierwsze należą do tej grupy (choć w poszczególnych przypadkach pierwszym czasownikiem dziecka nie musi być słowo najczęściej używane przez jego rodzica). Co więcej, gdy pierwsze czasowniki zostaną wyuczone w ramach pewnych syntaktycznych konstrukcji, prędkość uczenia się innych czasowników w tych samych konstrukcjach, choć niekoniecznie w innych, ulega znacznemu przyśpieszeniu. Dowodziłoby takiego scenariusza, że dziecko uczy się pierwszych dwóch lub trzech przykładów, po których kolejne są znacznie ułatwione (Ninio 1999: 111–131) (Ryc. 2).

W rezultacie, pod wpływem kształtowanej przestrzeni języków, w trakcie normalnej rozmowy dzieci wystawione są na oddziaływanie *przydatnych wzorców* różnych typów kombinacji syntaktycznych i prawidłowego użycia języka. Pierwsze słowa to te bardzo powszechne i posiadające liczne [formy] wykorzystania (mogą wyrazić przeróżne myśli). W ten sposób *przydatne wzorce* języka są potwierdzane, powodując uformowanie się uzyskanego zestawu reprezentacji, który znacznie ułatwia późniejsze identyfikowanie podobieństw do *przydatnych wzorców* i formowanie się poprawnych funkcjonalnych kombinacji składniowych.

Wymienione powyżej badania obejmują naukę nieprzechodnych kombinacji czasownikozależnych i czasowników przechodnych w związkach wyrazowych typu orzeczenie-dopełnienie (OD, ang. VO) i podmiot-orzeczenie-dopełnienie (POD, ang. SVO). Obraz pierwszych wzorców jako *przydatnych* jest dodatkowo wzmacniany przez to, że pierwsze wyuczone słowa nietrudno zidentyfikować jako typowe dla którejś relacji mówiącego ze światem. Podczas uczenia się czasowników nieprzechodnych dzieci mają do czynienia z obiektami nieożywionymi, a kilka pierwszych czasowników wypowiedzianych

w słownych kombinacjach (a więc wyuczonych) zawsze obejmuje kategorie relacji zarówno aktywnych (pójść, przyjść), jak i pasywnych (spaść, spać) (Ninio 1999: 619–653). Kombinacje syntaktyczne typu OD poznawane są przed POD. Poprawa znajomości jednej kombinacji syntaktycznej jest rozłączna od poprawy w drugiej. W przypadku 13 spośród 16 dzieci hebrajskie słowo „raza” (chcieć) było jednym z pierwszych czasowników typu OD (a jeśli do nich nie należało, to z reguły było pierwszym czasownikiem w POD). W przypadku OD, 84,4% pierwszych wypowiedzi stanowiły żądania, podczas gdy przy POD żądania stanowiły 25,9%, a 44,4% objęło opisy tworzenia lub niszczenia przedmiotów. W przypadku uczenia się obu kombinacji syntaktycznych, oprócz poprawnego użycia OD i POD, poznawane są również *przydatne wzorce* relacji dziecka z odłączalnymi obiektami (czyli obiektami, z którymi możemy być połączeni lub rozłączeni). Dziecko uczy się dodawać, usuwać lub utrzymywać obiekty w obrębie swojej „przestrzeni osobistej” (Ninio 1999: 619–653), a w istocie zyskuje uformowany zestaw reprezentacji, użyteczny w kontakcie z przedmiotami i ich abstrakcyjnymi odpowiednikami.

Ryc. 2. Zebrana liczba różnych czasowników w kombinacjach słownych typu OD i POD, wytwarzanych przez podmiot w zależności od wieku (Ninio 1999: 111–131):



(opracowano na podstawie: Hershberg i Efroni 2001: 17)

Statystyczny model języka jest taki, że gdy mówimy do kogoś niemówiącego, używamy takich słów, które stanowią *użyteczne wzorce* i uaktywniają poznawcze zadanie uczenia się. Języki są w taki sposób „skonstruowane”, że gdy mówimy do dzieci, używając prostego języka, wzmacniamy ogólne cechy poprawnej mowy i formułowania zdań, tym

samym umożliwiając nabycie języka. Możliwe, że mamy tu też do czynienia z dowodami na fazę przygotowawczą najbardziej poznawczej z modalności: naszej zdolności do wyrażania myślenia abstrakcyjnego. Wraz z ogólnymi cechami języka, widzimy tutaj, że dzieci uczą się użytecznych wzorców interakcji myślowych z odłączalnymi obiektami i definiują niektóre spośród ogólnych cech myślenia abstrakcyjnego.

Wykazawszy, jak działa nasza teoria w przypadku systemów powszechnie uznawanych za poznawcze, dochodzimy wreszcie do układu odpornościowego. Ten aspekt naszej teorii, to znaczy traktowanie układu odpornościowego jako poznawczego, stanowi naszym zdaniem najbardziej kontrowersyjny jej element i zarazem największą jej wartość w porównaniu z obecnym paradygmatem, teorią selekcji klonalnej. Mamy nadzieję wykazać, powołując się na różne źródła we współczesnych badaniach, że obecna wiedza na temat układu odpornościowego i jego interakcji z antygenowymi/molekularnymi wzorcami naszego ciała domaga się potraktowania tego układu jako poznawczego.

Układ odpornościowy posiada zdolność rozpoznawania konkretnych wydarzeń i zmian w ciele. Ciało jest otoczeniem układu odpornościowego. Interakcja zachodzi w tym otoczeniu na poziomie komórkowo/molekularnym. Dochodzi do niej dzięki licznym typom komórek, jak również substancji efektorowych i sygnalizujących, spośród których wielu jeszcze nie zidentyfikowano i nie zrozumiano [sposobu ich działania]. Niemniej, najogólniej biorąc – zbiór komórek składających się na układ odpornościowy można określić jako populację komórek zwanych limfocytami. Dwie najważniejsze ich grupy nazywane są limfocytami B i limfocytami T.

Obie te grupy komórek dysponują unikalną zdolnością tworzenia receptorów, które mimo pochodzenia z tego samego materiału genetycznego używają różnych jego kombinacji, by stworzyć ogromną różnorodność wyjściowych form. Forma receptora, tak jak u wszystkich białek zależna od sekwencji pewnego genu, implikuje formę i rodzaj molekuly, która będzie aktywowała ów receptor. Zatem ta genetyczna różnorodność daje układowi odpornościowemu potencjalną możliwość posiadania receptorów mogących rozpoznawać niemal nieskończoną liczbę kształtów molekularnych. Częsteczki rozpoznawane przez receptory odpornościowe zwane są powszechnie antygenami. Obszar wewnątrz antygeny, do którego przyczepiają się receptory, zwany jest epitopem. Pojedynczy antygen może mieć kilka różnych epitopów.

Receptory limfocytów B rozróżniają substancje zewnątrzkomórkowe. Receptory limfocytów T rozróżniają substancje wewnątrzkomórkowe poprzez interakcje z wyspecjalizowanymi białkami prezentującymi antygeny, znanymi jako receptory głównego układu zgodności tkankowej (ang. *major histocompatibility complex* – MHC) (Germain, Stefanova 1999: 467–522), których ekspresja zachodzi na powierzchni każdej komórki ciała. MHC prezentują fragmenty białek wewnątrzkomórkowych, w rezultacie odzwierciedlając wewnętrzny stan komórki. Razem limfocyty T i B mogą

rozdzielić większość substancji wewnątrz- i zewnątrzkomórkowych. Rozróżnianie patogenów i różnych zdarzeń immunologicznych przez układ odpornościowy oraz reakcja na nie zależy od wspólnej reakcji limfocytów T i B w konkretnym przypadku (Langman, Cohn 2000: 189–195).

Próbując dopasować układ odpornościowy do naszej teorii układów poznawczych, czynimy tu uwagę na temat rodzaju *repertuaru* receptorów, który układ odpornościowy formuje w ramach swojej potencjalnej zmienności.

Potencjalny repertuar receptorów jest ogromny, mieści się pomiędzy 10^{11} dla limfocytów B i 10^{16} dla limfocytów T (Perelson, Weisbuch 1997: 1219–1267). Jako że układ (u myszy) odpornościowy zawiera jedynie 10^8 każdego rodzaju komórek i każda pojedyncza komórka ma tylko jeden typ receptora, jest jasne, że dany repertuar receptorów również jest mniejszy. Jeśli w repertuarze układu odpornościowego miałby się znaleźć każdy receptor, który może zostać przezeń wygenerowany, to w przypadku szczura oznaczałoby to konieczność posiadania śledziony siedemdziesiąt razy większej od całego ciała szczura (Mason 1998: 395–404). Jaki zatem rodzaj repertuaru faktycznie istnieje i jakie czynniki mają znaczenie w jego formowaniu?

Jak wspomnieliśmy powyżej, immunologia znajduje się w trakcie zmiany paradygmatu. Szczególnie szeroka debata toczy się na temat sposobu, w jaki układ odpornościowy rozróżnia wzorce molekularne ciała od obcych patogenów (Langman, Cohn, red. 2000). Nie wgłębimy się tutaj we wszystkie aspekty tej dyskusji. Ujmując sprawę najprościej, obecny podręcznikowy pogląd na odporność, czyli teoria selekcji klonalnej utrzymuje, że wszystko, co zostaje rozpoznane przez receptory komórek odpornościowych, stanowi obcy patogen. Zgodnie z teorią selekcji klonalnej dochodzi do tego w następujący sposób: podczas rozwoju embrionalnego komórki odpornościowe tworzone są przypadkowo i każda z nich reaguje na inny antygen. Te komórki, które są nośnikami receptorów wiążących się z antygenami swoistymi, na pewnym poziomie powinowactwa lub powyżej niego są eliminowane. Nazywamy to selekcją negatywną. Pod koniec tego procesu te receptory, które przetrwały, mogą być aktywowane wyłącznie przez obce patogeny (Burnet 1957: 67–69; Janeway i in. 1999).

Tak wygląda niezwykle elegancka i prosta, klasyczna teoria redukcjonistyczna. Tłumaczy ona, w jaki sposób tworzymy repertuar, który z jednej strony potrafi identyfikować patogeny, a z drugiej nie reaguje błędnie na wzorce molekularne naszego ciała. Jest to też bardzo mechanistyczny pogląd na działanie układu odpornościowego. Jedną z poważnych implikacji tej teorii jest to, że autoagresja komórek – reakcja receptorów odpornościowych na swoiste antygeny ciała – jest czymś, co istnieje jedynie jako patologia i nie występuje w prawidłowo funkcjonującym układzie odpornościowym ani w zdrowym ciele. Nawet gdybyśmy nie zamierzali wykazać, że układ odpornościowy funkcjonuje jak system poznawczy, w teorii można się doszukać poważnego problemu. Założenie, że kluczową rolę odgrywa eliminacja swoistego repertuaru, pomija całkowicie inne funkcje

układu odpornościowego istotne dla swoistości, odpowiedzialne za leczenie ran czy walkę z rakiem (Cohen 2000; Paul 1998).

Kilka powszechnie znanych aspektów detekcji immunologicznej, co do których zgadzają się nawet najbardziej zawzięci zwolennicy teorii selekcji klonalnej, zdaje się sugerować, że układ odpornościowy działa jak system poznawczy. Po pierwsze, jest to potrzeba wspólnej stymulacji limfocytów B i T dla wywołania reakcji odpornościowej, a po drugie – fakt, że limfocyty B reagują na informacje zewnątrzkomórkowe, a limfocyty T na informacje wewnątrzkomórkowe. Razem to wskazuje na reakcję odpornościową skierowaną na określone wzorce, jak i kontekst.

Jeśli traktujemy układ odpornościowy jako system poznawczy, idea budowania repertuaru w sposób proponowany przez teorię selekcji klonalnej staje się mniej prawdopodobna. Środowisko układu odpornościowego zbudowane jest w całości z komórek zarówno endo-, jak i egzogennych, które znajdują się w ciele podczas kontaktu. Co więcej, całe to komórkowe i wirusowe życie zbudowane jest z podobnych elementów strukturalnych. Nie istnieje żaden wbudowany molekularny wskaźnik, który umożliwi odróżnianie substancji organicznych naszego ciała od tych należących do innych organizmów. Usunięcie wszystkich receptorów odnoszących się do własnego organizmu równałoby się usunięciu wszystkich receptorów odnoszących się do wszystkich cech wspólnych dla całego życia komórkowego. Konstruowanie układu, który musi rozpoznawać ważne cechy tego środowiska, lecz jest ślepy na ogólne cechy (stanowiące te rzeczy, które są wszechobecne w środowisku), przypomina konstruowanie ludzkiego układu wzrokowego, który nie może dostrzec krawędzi.

Proponujemy tu model układu odpornościowego jako systemu poznawczego. To pociąga za sobą pewne kwestie związane ze sposobem, w jaki układ odpornościowy jest przygotowywany i w jaki wykrywa swoje środowisko (patrz Ryc. 1). Jak wykazaliśmy odnośnie do wzroku i języka, przygotowywanie układu i konstruowanie ukształtowanego zestawu reprezentacji zaczyna się od realizacji wrodzonych systemowych skłonności czy tendencji. W tym przypadku byłyby to zapewne genetycznie przekazana skłonność do prezentowania pewnych wzorców białek, które są używane do tworzenia repertuarów receptorowych. Te przydatne wzorce byłyby, tak jak przy wzroku czy języku, wzorcami ogólnych cech żywego molekularnego środowiska. Powinny zatem być wzorcami swoistymi, które powodują pozytywny wybór receptorów o przynajmniej minimalnym powinowactwie z owymi wzorcami.

Spodziewalibyśmy się zatem odkryć, że począwszy od pierwszego przypadkowo wygenerowanego zestawu receptorów, dorosły repertuar receptorów odpornościowych tworzony jest przez połączenie pozytywnej i negatywnej selekcji, przy użyciu konkretnych swoistych wzorców molekularnych.

Częściowo powodem, dla którego teoria selekcji klonalnej musi ulec zmianie, jest to, że pozytywna selekcja najwyraźniej jest ważna dla tworzenia dojrzałych repertuarów za-

równy w limfocytach B, jak i T (Hayakawa i in. 1999: 113–116; Sebzda i in. 1999: 829). Jest to zwłaszcza widoczne w limfocytach T. Istnieje zgoda co do jednej formy selekcji pozytywnej w limfocytach T, nawet w teorii selekcji klonalnej. Limfocyty T muszą mieć minimalne powinowactwo z przynajmniej jednym swoistym antygenem — czyli receptorami głównego układu zgodności tkankowej (MHC) — jeśli mają funkcjonować. Jednak wydaje się, że rozpoznawanie swoistego MHC nie jest jedynym rodzajem samorozpoznawania koniecznym dla właściwego rozwoju limfocytów T; w rzeczy samej, białka zagnieżdżone w MHC w trakcie selekcji wpływają na pozytywne wyniki tej selekcji (Barton, Rudensky 1999: 67–70). Co więcej, przy użyciu technik inżynierii genetycznej wykazano, że układ odpornościowy zbudowany z mniejszej liczby rodzajów fragmentów [epitopów], prezentowanych przez MHC w kontekście selekcji pozytywnej, będzie miał mniej zróżnicowany repertuar limfocytów T (Barton, Rudensky 1999: 67–70). Selekcja limfocytów T w pewnych granicach powinowactwa z receptorami MHC raz fakt, że receptory MHC prezentują jedynie fragmenty pewnych białek (Germain, Stefanova 1999: 467–522), wspólnie ukazują możliwy mechanizm, za pomocą którego układ odpornościowy kieruje swoją uwagę na pewną grupę wzorców podczas tworzenia repertuaru receptorów.

Do jakich *przydatnych wzorców* ma skłonność MHC? Nie scharakteryzowano jeszcze ściśle określonych rodzaje białek, których fragmenty są prezentowane przez MHC. Zastanówmy się jednak, biorąc pod uwagę *skłonność*, co składałoby się na *potwierdzone przydatne wzorce* i dla jakiego środowiska tworzą one uzyskany zestaw? Jak już wspominaliśmy, środowiskiem układu odpornościowego jest życie komórkowe ciała. Elementy kandydujące do miana *przydatnych wzorców* musiałyby spełniać następujące cechy: być częścią każdej komórki; skoro mają stanowić aż tak ważną część układu odpornościowego, muszą być one obecne od początku jego rozwoju; powinny odgrywać istotną rolę w momentach stresu (inaczej nie mogłyby działać w warunkach ekstremalnych, typowych dla reakcji immunologicznej).

Istotnie, można znaleźć taki zestaw. Odpowiada on grupie antygenów, które Cohen określił mianem „antygenów homunkularnych” (2000), które należą do grupy białek zwanych *domowymi* (ang. *housekeeping*) lub *utrzymującymi* (ang. *maintenance*) [red.: białka metabolizmu podstawowego]. Białka tego typu są niezbędne we wszystkich komórkach, ponieważ są odpowiedzialne za działanie metabolizmu energetycznego, budowanie białek i podstawowe manipulacje genetyczne.

Jedną ze szczególnie interesujących grup są białka szoku termicznego (HSP). HSP należą do większej grupy białek zwanych *opiekuńczymi*, niezbędnych do prawidłowej budowy i zwijania białek. HSP pomagają komórkom zachowywać właściwą formę (i działanie) białek w różnych stanach zagrożenia i w stresie. Sytuacje, gdy ekspresja HSP wzrasta w obecności czynników stresowych, wiążą się też z reakcją immunologiczną. Samo to wystarczyłoby, aby uznać HSP za *przydatne wzorce* dla układu odpornościowego, lecz wskazuje na to również fakt, że w związku z powszechnością stanów wyjątkowych we wszystkich środowiskach, HSP są niezbędne i ulegają ekspresji we

wszystkich komórkach. W rzeczy samej białka te są powszechne w komórkach w obecności czynników stresowych, przez co są silnie utrwalane w toku ewolucji od prokariotów do organizmów wielokomórkowych (Gupta Redhay 1998: 1435–1491). Wszystko to wskazuje na to, że HSP stanowią część przydatnych wzorców budujących *uzyskany zestaw*, na bazie którego prowadzone jest wykrywanie.

Zaproponowawszy ten potencjalny *uzyskany zestaw* (antygeny homunkularne), możemy przejść do mechanizmu wykrywania. Jeśli układ odpornościowy zachowuje się zgodnie z proponowaną przez nas teorią, spodziewamy się kilku elementów zachowania immunologicznego. Pokazaliśmy właśnie, że geny ogólnie zarządzające, a szczególnie HSP, byłyby dobrymi kandydatami do miana *przydatnych wzorców*, co wskazywałoby na to, że układ odpornościowy i jego receptory zachowywałyby się tendencyjnie w swej reakcji do tych białek w trakcie reakcji na środowisko i wykonywania funkcji immunologicznych. Wydaje się to prawdziwe przynajmniej w przypadku HSP. Wykazano, że receptory reagujące na różne rodzaje Endo- i egzogennych HSP są istotne w reakcji immunologicznej. W przeglądzie Cohena i Younga na temat reakcji immunologicznych na HSP ukazali oni, że podczas niemal każdej reakcji na bakterie i pasożyty rozpoznany antygen jest rodzajem HSP (1999: 105–110). W innych czynnościach immunologicznych pokazano, że limfocyty T reagujące na konkretne białka swoiste, na przykład HSP60 i MBP (istotny element tkanki nerwowej), zwiększają regenerowanie się skóry i tkanki nerwowej (Moalem i in. 2000: 189–197; Schwartz, Cohen 2000: 265–268; Abulafia-Lapid, i in. 1999: 121–129; Kipnis i in. 2000: 7446–7451).

Jeśli układ odpornościowy rzeczywiście działa jako system poznawczy, tak jak to opisaliśmy, wówczas mechanizmy odpornościowe *wykrywania* powinny obejmować sposób wykrywania ogólnych cech środowiska, jak również mechanizm umożliwiający dopasowywanie do konkretnych zdarzeń. Powinno to pozwalać na dekonstrukcję i rekonstrukcję „obrazu” odpornościowego. Spodziewamy się zatem, że dojrzały repertuar receptorów zbudowany będzie tak, by na średnim poziomie powinowactwa reagował w degeneratywny sposób na kilka swoistych antygenów. Repertuar ten nie zmieni się w znacznym stopniu podczas życia. Oprócz tego spodziewamy się repertuaru nieswoistych-reaktywnych receptorów, który zmienia się i ewoluuje na przestrzeni czasu, podczas gdy układ odpornościowy będzie napotykał patogeny i ewoluował w ciągu całego życia.

Zarówno limfocyty T, jak i B posiadają wysoce wyspecjalizowane repertuary receptorów reakcji krzyżowej i reagują degeneratywnie na swoiste antygeny. Repertuary te pozostają na stałych poziomach w ciągu całego życia (Mason 1998: 395–404; Lacroix-Desmazes i in. 1998: 117–137). Limfocyty B posiadają dodatkową zdolność: gdy zostaną aktywowane przez wrodzony repertuar odpornościowy, rozpoczynają proces szczególnego dostosowywania zwany dojrzewaniem powinowactwa (Paul 1998), w wyniku którego tworzą one wysoce specyficzne i precyzyjne receptory reagujące na konkretne antygeny. Limfocyty B wykazują wyraźną różnicę między repertuarem auto-reaktywnym, stałym na przestrzeni życia, a zmieniającą się grupą receptorów stanowią-

cych wynik interakcji układu odpornościowego z różnymi zdarzeniami odpornościowymi (Lacroix-Desmazes i in. 1998: 117–137). Limfocyty B, rozrastający się repertuar skierowany na konkretne patogeny podczas życia organizmu, utrzymują stały poziom repertuaru receptorów reakcji krzyżowej [reagujących na własne antygeny], być może w drodze interakcji z mniej zmiennym repertuarem limfocytów T.

Wobec tego stabilność repertuarów limfocytów T oraz płynność repertuarów limfocytów B mogą stanowić sposób umożliwiający zajście procesów *wykrywania* i *ponownego dopasowania*, podczas koncentrowania się na *uzyskanym zestawie* molekularnego życia (antygenów homunkularnych).

Istnienie receptorów auto-reaktywnych nie oznacza od razu reakcji autoimmunologicznej układu odpornościowego w zdrowym organizmie. Oznacza to, że takiego zdarzenia uniknięto nie przez brak auto-reaktywnych receptorów odpornościowych, ale raczej przez ich ściśle kontrolowane występowanie.

Chociaż nie opisaliśmy dokładnych komórkowych mechanizmów wykrywania i interakcji, uznajemy naszą argumentację za wystarczającą, aby uzasadnić traktowanie układu odpornościowego jako układu poznawczego.

Zdolność układu odpornościowego do funkcjonowania jest zależna od jego rozumienia środowiska w sposób poznawczy i jego umiejętności rozróżniania skomplikowanych wzorców, które napotyka. „Światem” funkcji odpornościowej jest ciało, w którym ma ona miejsce. Jest ono źródłem wzorców, używanych w celu identyfikowania ogólnych właściwości życia komórkowego. Twierdzenia te implikują nowy pogląd na repertuar receptorów w systemie odpornościowym, umożliwiając mu reagowanie na zmieniające się i nieoczekiwane wzorce.

Swoistość [każdego żywego organizmu] jest źródłem wzorców i w ostateczności układ odpornościowy „wie”, że ma nie reagować na wzorce własne. Mogłoby tak się dziać dlatego, że układ odpornościowy nie ma receptorów swoistości, więc w konsekwencji nie „widzi” jej. Sugerowalibyśmy jednak coś innego: układ odpornościowy ma bowiem wiele receptorów wrażliwości na to, co własne, jednakże ich interakcje są takie, że rozpoznają własne wzorce jako to, czym one są: jako tło, na którym malowany jest obraz działań odpornościowych. Reakcja autoimmunologiczna to źródło, a nie nemezis funkcji odpornościowych.

Podsumowując: chociaż użyliśmy przykładów wzroku i języka, aby przybliżyć funkcjonowanie układu odpornościowego, to jednocześnie zebraliśmy zasady, które leżą u podstaw wszystkich systemów poznawczych. Te trzy układy różnią się co do swych poszczególnych części składowych oraz co do konkretnych sposobów, w jakie wchodzą w interakcje ze swoją częścią środowiska. Mimo to łączy je sposób podejścia do kon-

kretnych elementów własnego środowiska, poprzez nabytą wrażliwość na ogólne cechy tego środowiska. Powiedzielibyśmy, że właśnie to czyni je wszystkimi systemami poznawczymi.

Wszystkie systemy poznawcze posiadają wspólną cechę: zdolność do funkcjonowania w nieustannie zmieniającym się środowisku. Konstrukcję układów niepoznawczych cechuje ograniczona, odgórnie narzucona zdolność poznawcza, umożliwiającą reagowanie jedynie na wcześniej zdefiniowane bodźce. W systemach poznawczych istnienie wbudowanej (genetycznej) *skłonności* gwarantuje przyswajanie ogólnych właściwości, których ważność dowiedziono w zakresie poszczególnych etapów ewolucyjnych. Niemniej w ramach potrzeby *potwierdzenia* układ poznawczy zachowuje zdolność do zmiany w czasie swojej „definicji” ogólnych właściwości wraz ze zmianą środowiska. Zdolność modyfikacji wrodzonych skłonności w każdym pokoleniu oraz potrzeba rozwijania rozumienia cech ogólnych związanych z danym środowiskiem stanowią to, co odróżnia funkcje systemów poznawczych i niepoznawczych.

Rozumienie poznawcze wiąże się ze konkretnymi własnościami oraz zdolnością rozpoznawania dużej liczby konkretnych aspektów własnego środowiska. Niemniej jednak, owa zdolność dotycząca wszystkich tych rozmaitych zmiennych aspektów środowiska ma swój początek nie w konkretach dotyczących świata, ale w ogólnikach. Najpierw uczymy się ogólnych metafor, *przydatnych wzorców* ogólnych cech, odnoszących się do świata na wiele różnych sposobów. Gdy są już nabyte, łatwo jest je stosować na różne sposoby w kontaktach z otaczającym nas światem. To, że ogólniki mogą nabierać różnorodnych cech, nie jest przeszkodą w uczeniu się, lecz jednym z głównych powodów, dla których są poznawane pierwsze. Omówiliśmy tutaj wyłącznie trzy systemy, i to w dość pobieżny sposób; jesteśmy jednak przekonani, że badanie innych systemów poznawczych wykaże podobne prawidłowości. Co więcej, przypuszczamy, że w toku badań nad systemami poznawczymi odkrywanie natury ich *przydatnych wzorców* i ogólnych cech, które przejawiają, powie nam wiele o podstawowych funkcjach i zdolnościach owych systemów.

Podziękowania:

Składamy podziękowania Profesorowi Irunowi Cohenowi z Wydziału Immunologii Instytutu Weizmanna w Rechowocie i Profesor Anat Ninio z Wydziału Psychologii Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Bez ich uwag i pomocy nie zaczęłyby się formować żadne z tych koncepcji; nie osiągnęłyby też ostatecznego kształtu. Badania te zostały wsparte przez grant z Ministerstwa Nauki w Izraelu.

Bibliografia:

- Abulafia-Lapid, R., Elias, D., Raz, I., Keren-Zur, Y., Atlan, H., Cohen, I.R. 1999. T cell proliferative responses of type 1 diabetes patients and healthy individuals to human hsp60 and its peptides. *J Autoimmun*, 12(2): 121–129.
- Barton, G.M., Rudensky, A.Y. 1999. Requirement for diverse, low-abundance peptides in positive selection of T cells. *Science*, 283(5398): 67–70.
- Bates, E., Bretherton, I., Snyder, L., i Beeghly, M. 1988. *From first words to grammar: individual differences and dissociable mechanisms*. Cambridge University Press.
- Burnet, F.M. 1957. A modification of Jerne's theory of antibody production using the concept of clonal selection. *AustJSci*, 20: 67–69.
- Clyde, W.O. 1999. *The human eye*. Sinauer, Sunderland: MA.
- Cohen, I.R. 2000. *Tending Adam's garden*. San Diego: Academic Press.
- Cohen, I.R., Young, D.B. 1991. Autoimmunity, microbial immunity and the immunological homunculus. *Immunol Today*, 12(4): 105–110.
- Cutting, J.E. 1986. *Perception with an eye for motion*. MIT.
- Germain, R.N., Stefanova, I. 1999. The dynamics of T cell receptor signaling: complex orchestration and the key roles of tempo and cooperation. *AnnuRevImmunol*, 17B: 467–522.
- Gupta Redhay, S. 1998. Protein phylogenies and signature sequences: a reappraisal of evolutionary relationships among archaebacteria, eubacteria, and eukaryotes. *Microbiol Mol Biol Rev*, 62(4): 1435–1491.
- Hayakawa, K., Asano, M., Shinton, S.A., Gui, M., Allman, D., Stewart, C.L., Silver, J., Hardy, R.R. 1999. Positive selection of natural autoreactive B cells. *Science*, 285(5424): 113–116.
- Ingram, D. 1989. *Child Language Acquisition: Method, description, and explanation*. Cambridge University Press.
- Janeway, C.A., Travers, P., Walport, M., i Capra, J.D. 1999. *Basic concepts in immunology. Immunobiology: the immune system in health and disease*. Rozdział 1, zwłaszcza Wykres 1.13. (Wyd. 4).
- Kipnis, J., Yoles, E., Porat, Z., Cohen, A., Mor, F., Sela, M., Cohen, I.R., Schwartz, M. 2000. T cell immunity to copolymer 1 confers neuroprotection on the damaged optic nerve: possible therapy for optic neuropathies. *Proc Natl Acad SciUSA*, 97(13): 7446–7451.
- Lacroix-Desmazes, S., Kaveri, S.V., Mouthon, L., Ayoub, A., Malanchere, E., Coutinho, A., Kazatchkine, M.D. 1998. Self-reactive antibodies (natural autoantibodies) in healthy individuals. *J Immunol Methods*, 216(1–2): 117–137.
- Langman, R. E., Cohn, M. red. 2000. *Seminars In Immunology*. 12(3).
- Langman, R.E., Cohn, M. 2000. A minimal model for the self/non-self discrimination: a return to the basics. *Seminars in Immunology*, 12(3): 189–195.

- Mason, D. 1998. A very high level of crossreactivity is an essential feature of the T-cell receptor. *Immunology Today*, 19(9): 395–404.
- Moalem, G., Yoles, E., Leibowitz-Amit, R., Muller-Gilor, S., Mor, F., Cohen, I.R., Schwartz, M. 2000. Auto-immune T cells retard the loss of function in injured rat optic nerves. *J Neuroimmunol*, 106(1–2): 189–197.
- Ninio, A. 1999. Model learning in syntactic development: Intransitive verbs. *International Journal of Bilingualism*, 3: 111–131. (Artykuł w specjalnym numerze nt. Cross-linguistic Studies of Early Grammar, edytowanym przez M.M. Vihman, 1999).
- Ninio, A. 1999. Pathbreaking verbs in syntactic development and the question of prototypical transitivity. *Journal of Child Language*, 26(3): 619–653.
- Paul, W.E. 1998. Affinity maturation. *Fundam Immunol* Rozdział 25. (Wyd. 4).
- Paul, W.E. 1998. Tumor immunology: effector mechanisms in cancer immunity. *Fundamental Immunology* Rozdział 37 (Wyd. 4).
- Perelson, A. S. i Weisbuch, G. 1997. Immunology for physicists. *Rev. Mod. Phys*, 69(4), 1219–1267.
- Schwartz, M., Cohen, I.R. 2000. Autoimmunity can benefit self-maintenance. *Immunol Today*, 21(6): 265–268.
- Sebzda et al. 1999. Selection of the T cell repertoire. *Annu Rev Immunol*, 17: 829.

Reviews Recenzije

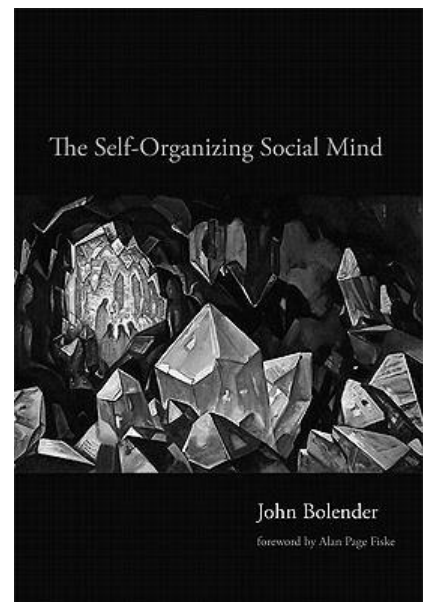


Wnosząc element społeczny do sfery fizyki mózgu

recenzja książki: *The Self-Organizing Social Mind*

Adam Tuszyński
przekład z ang.: Paulina Matysiak

autor książki: John Bolender
wydawnictwo: A Bradford Book
rok wydania: 2010
liczba stron: 208



Jak można wyjaśnić podstawowe właściwości struktur społecznych? W jaki sposób te struktury są formułowane i postrzegane? W swojej fascynującej książce John Bolender usiłuje znaleźć odpowiedzi na te pytania i twierdzi, że wyjaśnienie fenomenu zdolności życia w społeczeństwie – jednej z najbardziej niezwykłych ludzkich zdolności – jest możliwe przez rozważenie fizycznych relacji symetrii i załamania symetrii.

1. Idea

Pitagoras był jednym z pierwszych badaczy, którzy twierdzili, że fizyka może porządkować nasze rozumienie, uzasadnianie i zachowanie. Ponieważ Bolender twierdzi, że rdzeń relacji społecznej ukształtowany jest przez symetrie i załamania symetrii – to właśnie czyni go naturalnym potomkiem tego sposobu myślenia. Dowiedzmy się, dlaczego.

Współczesna fizyka to nieprzebrane bogactwo badań. Jednak dla podejścia Bolendera najbardziej decydującym obszarem badań jest zanurzenie w samo istnienie konieczności, w szczególności tych głębokich. Taki pogląd może być określony jako najprostsze możliwe rozwiązanie: takie rozwiązanie, które jest konieczne i które nie mogło by być inne w żaden inny sposób. Na przykład to podstawowe równanie $2+2=4$ jest głęboko konieczne, tak jak i fakt, że światło podróżuje wzdłuż najkrótszej drogi. Zatem nieuchronność i prostota są tymi nierozłącznymi cechami, które jesteśmy w stanie znaleźć, kiedy badaliśmy powyższe zjawisko. Tak jak autor to wyraził: *jest powód, by podejrzewać, że istnieją głębokie konieczności w sposobie, w jaki ludzie mentalnie reprezentują społeczne relacje* (Bolender 2010: 1). Wydaje się również mieć rację, dochodząc do wniosku, że symetrie są podstawą tych konieczności. Symetrie – mówi autor – są przekształceniami, w których pierwowzory i obrazy są identyczne w każdy możliwy sposób.

Dla fizyków istnienie głębokich konieczności i symetrii w licznych fizycznych zjawiskach jest *pięknem*. Dla filozofów i – mam nadzieję – dla tych, którzy będą wchodzić w szczegóły tej książki, piękno będzie ujawniało się w rdzeniu społeczności oraz w sposobie, w jaki myślimy o społecznych relacjach i w jaki postrzegamy inne jednostki. Refleksjom nad tym wnioskiem oraz jego obronie posłużyć ma praca Bolendera. Jednak jak udowodnić powyższe kwestie? Użyć bardzo redukcyjnego założenia. Bolender podąża tą drogą – z powodzeniem! Dochodzi do wniosku, że początki mentalności są całkowicie fizyczne. *Wszystkie istotne informacje (dane) podtrzymują pogląd biologizyczny, dotyczący zarówno rozwoju i postępu każdej z osobna jednostki, jak i ewolucji gatunków* (Bolender 2010 : 3).

Przyjmując, że umysł może wyjaśnić tylko fizyka, można to samo powiedzieć o myśli, bezpośrednim rezultacie aktywności umysłu. Istotnie, całkowicie fizyczne przyczyny generują również fizyczne efekty; przypuszczenie to jest bardzo prawdopodobne. Ponadto, skoro odnajdujemy w fizyce głębokie konieczności, skoro prawa fizyki rządzą umysłem, a ich początki są fizyczne, wówczas konieczności mogą być przypuszczalnie odkryte także w umyśle. *Dotyczy to także społecznego umysłu*, mówi Bolender, na przykład poznania społecznego lub, jak sam to ujmuje, relacyjnego. Obecność głębokich konieczności, jak dowiadujemy się z książki, wyjaśnia obecność symetrii. Wyrażając to w inny sposób: fizyka kształtuje umysł i poznanie społeczne, ale i one są również kształtowane, częściowo poprzez głębokie konieczności, a co ważniejsze, przez symetrie. *Fizyka jest piękna. Myśl również powinna być taka* (Bolender 2010: 5).

2. Wyjaśnienie interdyscyplinarne

Pierwszą rzeczą, która przyciąga uwagę, jest sposób, w jaki autor traktuje naukę i jej nowoczesne, interdyscyplinarne struktury. Dokonania współczesnych nauk, takich jak fizyka, biologia, neuronauki, są bardzo istotne dla Bolendera i zajmują zasadniczą pozycję w jego narracji. Myśliciel pokazuje, jak nauki mieszają się ze sobą, tworząc spójną i mocną linię myśli.

Najważniejszym przykładem powyższego jest wskazanie wyjaśnienia, w jak sposób mózg wytwarza symetrie. Bolender ma powód, aby włączyć do dyskusji proces generowania symetrii. Symetrie uzupełniają podstawowy zestaw wzorców, które można odkrywać i obserwować. Spójrz na wzór swoich kroków (*chód*), kiedy spacerujesz. Dlaczego ten *chód* wygląda właśnie tak? Jest tak, ponieważ Centralny Generator Wzorców (CPG: *Central Pattern Generator*) – wspólnie oscylująca sieć neuronów – zapala się w tym samym czasie, łamie i tworzy symetrię; fenomen schematu *aktywności nerwowej* jest tym, co wytwarza symetrię odgłosu kroków. Pojedynczy schemat (*neuronów*) wytwarza inny *chód*. Bolender wykazuje, że analogiczny mechanizm istnieje w generowaniu społecznych wzorców. Wyjaśnia, że symetria i (...) *spontaniczne załamane symetrii struktur porządkuje aktywność generatora społecznych schematów właśnie tak jak w centralnym źródle schematów* (Fiske 2010). W tym wyjaśnieniu autor wiąże podstawowe fizyczne procesy z neuronauką i neuropsychologią, przechodząc ze sfery fizyki mózgu do początków poznania społecznego.

Istnieje jednak coś bardziej podstawowego i bardziej fascynującego w podejściu, jakie proponuje Bolender, do relacji społecznych. Konstruując zawartość swojej książki wokół przykładów wziętych z różnych nauk przyrodniczych, takich jak biologia, neuronauka i teoria ewolucji, autor dowodzi, że mimo zapewnienia doskonałego punktu początkowego dla wyjaśnienia relacji społecznych oraz ich powiązania z symetrami, nauki nie mogą wyjaśnić wszystkiego; bardziej podstawowe, samoorganizujące się fizyczne procesy muszą istnieć w oparciu o zdolność życia w społeczeństwie. Faktycznie, Bolender tworzy most obejmujący tradycyjne, strukturalne wyjaśnienie relacji społecznych i bardziej dynamiczne, nowatorskie podejście do zagadnienia: (...) *mentalne reprezentacje relacji społecznych zorganizowane są przez symetrie, które przełamują możliwy do określenia porządek, generując malejące podzbiory wcześniejszych podzbiorów wcześniejszych symetrii* (Fiske 2010).

W ten sposób nowa książka Bolendera rozprawia się nie tylko z podstawowymi zagadnieniami genezy poznania społecznego, ale także z bardziej złożonymi formami, które mogą powstać podczas procesów związanych z tym poznaniem.

3. Redukcjonizm

Naturalną kolejną rzeczą jest wskazanie słabych punktów książki w toku pisania recenzji. W przypadku książki Bolendera nie to jest łatwe. Jej język jest bardzo przejrzysty, precyzyjny i rzeczowy. Każdy pogląd autora omawiany jest przez niego z dużą uwagą i dbałością o szczegóły. Nie mam wątpliwości, że każdy nieprofesjonalny fizyk, neuro naukowiec, biolog lub też ktoś nie będący ekspertem w zakresie poznania społecznego potrafi z łatwością podążyć za główną tezą tej wysoce pouczającej książki. Jej czytanie stanowi też prawdziwą przyjemność.

Niemniej istnieje ryzyko, że dogłębne redukcjonistyczne ujęcie prezentowane w tej książce – zgodnie z którym konstrukcja i percepcja relacji społecznych zależą od wzorów symetrii i załamania symetrii w mózgu – może zostać odrzucone przez badaczy i naukowców na rzecz tradycyjnych wyjaśnień początków tych relacji. Byłoby to nieuczciwe podejście do tej książki, może nawet duży błąd. Nawet jeśli któryś kolejny badacz dowiedzie, że Bolender się mylił, główne tezy jego książki wydają mi się dalekie od nie-logiczności czy naiwności, ponieważ zostały silnie osadzone w naukach empirycznych, prezentują mocną argumentację i logiczność wnioskowań.

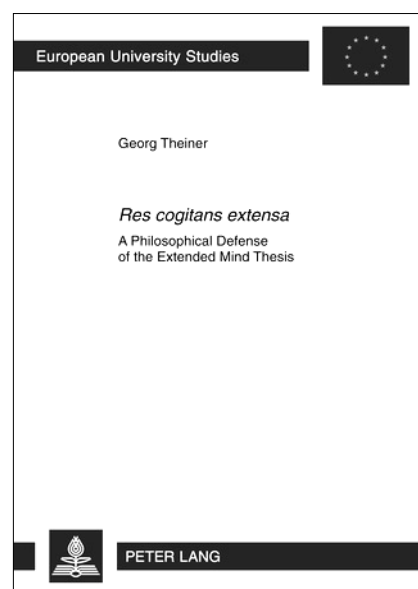
Do kogo adresowana jest ta publikacja? Myślę, że do każdego, kto zainteresowany jest związkiem pomiędzy umysłem a społeczeństwem, mechanizmami poznania społecznego czy też sposobem, w jaki postrzegamy inne jednostki (indywidua). Ci, którzy chcą mieć wgląd w sposób, w jaki się zachowujemy, budujemy relacje czy myślimy, także powinni się z nią zapoznać. Podobnie jak Alan Fiske, jestem przekonany, że książka ta kładzie fundamenty pod nowy sposób myślenia o relacjach społecznych i tworzy nowy paradygmat dla myśli ukazującej siłę ludzkiej kreatywności i wyobraźni.

Umysł (od mózgu) uwolniony

recenzja książki: *Res cogitans extensa. A Philosophical Defense of the Extended Mind Thesis*

Dawid Lubiszewski

autor książki: Georg Theiner
wydawnictwo: Peter Lang GmbH
rok wydania: 2011
liczba stron: 268



W 2012 roku minie 14 lat od postawienia przez Clarka i Chalmersa tezy o rozszerzonym umyśle. Przez wieki uważano, że umysł jest czymś tajemniczym, ukrytym wewnątrz podmiotu poznania. Postawiona przez Clarka i Chalmersa teza o rozszerzonym umyśle wywraca ten porządek do góry nogami. Umysł nie jest konstytuowany przez wnętrze podmiotu, ale przez mózg, ciało i zewnętrzne elementy otaczające organizm. Granicami umysłu nie są więc granice świata wewnętrznego, bo umysł współtworzyć mogą również przedmioty ze świata zewnętrznego. Podobnie reprezentacje mentalne, które klasycznie uznawane były za istniejące wewnątrz podmiotu, występować mogą również w świecie zewnętrznym. Ta wysoce oryginalna i kontrowersyjna teza rozwijana była przez szereg badaczy z różnych dziedzin (między innymi takich, jak psychologia ekologiczna, robotyka, filozofia), co doprowadziło do powstania przeróżnych teorii i interpretacji zagadnienia określanego jako rozszerzony umysł.

Georg Theiner, młody austriacki filozof, postawił przed sobą bardzo ambitny cel: wyjaśnić i uporządkować współczesne tezy stawiane przez teorie rozszerzonego umysłu oraz obronić ich główny rdzeń – czyli założenie, że proces poznawczy obejmuje również elementy znajdujące się poza granicami naszego biologicznego ciała. Książka Theinera pt. *Res cogitans extensa. A Philosophical Defense of the Extended Mind Thesis* wydana w 2011 roku jest jego pierwszym krokiem w celu zrealizowania wspomnianego planu. Theiner odważnie rozpoczyna swoją pracę od przedstawienia cytatów, które od razu pobudzają do myślenia. Znamienny wydaje się pierwszy z nich, zarazem najkrótszy, czyli wypowiedź Bo Dahlbooma: *Podobnie jak niewiele można zrobić w stolarstwie gołymi rękoma, tak samo niewiele można pomyśleć za pomocą samego mózgu.*

Książka składa się z sześciu części oraz podsumowania. Na 284 stronach wyłożone zostały najważniejsze wątki, problemy i kontrowersje związane z rozszerzonym umysłem. Struktura książki jest dobrze opracowana, każdy rozdział kończy się krótkim podsumowaniem. Czytelnik jest dobrze prowadzony przez autora przez gąszcz różnych zagadnień, które po kolei zostają wyjaśnione.

Część pierwsza poświęcona jest teorii rozszerzonego umysłu oraz jego relacji z teoriami ucieleśnionymi, usytuowanymi i im podobnymi. Przedstawiona zostaje hipoteza rozszerzonego poznania (*hypothesis of extended cognition* (HEC)), która brzmi: *Znaczna część ludzkiego poznania nie ogranicza się do granic naszego mózgu, ale dosłownie składa się również z części cielesnych i środowiskowych.*

Rozwinięcie tej tezy wraz z konsekwencjami znajduje się w kolejnej części książki, gdzie wytłumaczona zostaje zasada parytetu (*principle of parity*) wprowadzona przez Clarka i Chalmersa oraz zagadnienia z nią związane. Z zasady parytetu wynika, że jeśli w obliczu pewnego działania część świata funkcjonuje jak proces poznawczy, to ta część świata jest częścią procesu poznawczego, przy założeniu, że ową część świata, gdyby była w głowie, uznalibyśmy za część procesu poznawczego.

Wniosek z zasady parytetu jest więc oczywisty: procesy poznawcze nie zachodzą jedynie w głowie. Stwierdzenie to staje się siłą napędową rozszerzonego umysłu. Dlatego też dużo zasadniej jest mówić o systemach poznawczych, a nie o podmiotach. Systemem poznawczym nie jest bowiem telefon komórkowy, w którym zapisane zostały numery telefoniczne. Jednak człowiek posługujący się tym telefonem i korzystający z jego pamięci tworzy już system poznawczy. Telefon, a właściwie jego pamięć, staje się elementem umysłu. Sam jednak telefon nie jest umysłem.

Część trzecią poświęcono ucieleśnionemu poznaniu. Zostają tam opisane interesujące badania przeprowadzane w dziedzinie robotyki, biologii cybernetycznej i obliczeniowej neuroetologii. Autor próbuje przekonać czytelnika, jak mylnym jest twierdzenie, że mózg

to centralny kontroler odpowiedzialny za inteligentne zachowanie, a ciało jest jedynie pasywnym wykonawcą poleceń wysyłanych przez mózg.

Theiner atakuje również inne klasyczne podejścia do poznania, w tym klasyczną teorię kontroli, która oddziela morfologię od obliczeniowości. Odwołując się do zasady parytetu – tym razem parytetu kontroli – pokazuje, że zarówno morfologia ciała, jak i obliczenia przeprowadzane przez mózg pełnią tak samą ważną rolę w procesie kontroli. Autor tłumaczy również, dlaczego badania nad poznaniem korzystają z osiągnięć teorii układów dynamicznych. Ponadto w jasny sposób pokazuje, dlaczego odwołując się do języka i narzędzi wypracowanych przez teorię układów dynamicznych dużo prościej można opisać i zrozumieć poznanie.

W części czwartej autor skupia się na języku. Po pierwsze argumentuje on na rzecz następujących tez: artefakty odgrywają istotną rolę w procesie poznawczym, a sam mózg w owym procesie to za mało. Po drugie Theiner pokazuje, że zarówno język pisany, jak i mówiony nie są jedynie środkiem dla ekspresji myśli, oraz że język pisany nie jest czystą transkrypcją mowy. Odwołuje się do dwóch myślicieli, Dennetta i Clarka, których tezy zestawia w interesujący sposób.

Część piąta natomiast poświęcona została rozszerzonemu rozumowaniu. Autor dostarcza w niej kolejnych argumentów na rzecz hipotezy rozszerzonego poznania oraz pokazuje, że podejmowanie decyzji, wnioskowanie, rozumowanie nie odbywają się jedynie w mózgu.

W ostatniej części, nie licząc podsumowania, Theiner rozprawia się z zarzutami przeciwko rozszerzonemu poznaniu. Czyni to w sposób szczegółowy i dogłębny. Pomimo iż Theiner broni tezy o rozszerzonym poznaniu, we wstępie zaznacza, że sam początkowo nie był jej zwolennikiem. W części szóstej pokazuje jednak, że zmiana poglądów była wynikiem nie popularności tez głoszonych w ramach rozszerzonego poznania, ale dokładnego się z nimi zapoznania. Książka kończy się krótkim podsumowaniem, w którym autor zestawia najważniejsze wątki.

Praca Theinera stanowi inspirujące zestawienie najważniejszych zagadnień, jakie dyskutowane są w związku z hipotezą rozszerzonego poznania. Autor w interesujący sposób przedstawia istotność i doniosłość bronionych twierdzeń. Zestawia ze sobą tezy zwolenników i przeciwników rozszerzonego poznania, pokazując wagę argumentacji tych pierwszych. Książkę tę polecam szczególnie osobom związanym w jakikolwiek sposób z kognitywistyką, pozostałym natomiast poleciłbym na początek lekturę Clarka. Wynika to z tego, że wiele zagadnień poruszanych w książce może okazać się niezrozumiałymi dla osób, które nigdy wcześniej nie zajmowały się kognitywistycznym ujęciem ludzkiego poznania.

Język w siedmiu odśłonach

recenzja książki: *Odślonić tajemnicę znaczenia. Eseje z filozofii języka*

Natalia Żochowska

autor książki: Aleksandra Derra
Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
rok wydania: 2011
liczba stron: 336



Odślonić tajemnicę znaczenia to zbiór esejów, w których Aleksandra Derra z dystansem godnym umiarkowanego racjonalisty przedstawia swoje poglądy na temat filozofii języka, języka jako takiego oraz kategorii znaczenia. W pracy zawarte są również istotne spostrzeżenia na temat zagadnień związanych z metodologią rozważań filozoficznych, a odnaleźć je można już we *Wprowadzeniu*, w którym autorka wymienia nazwiska autorów dzieł i teorii filozoficznych ją inspirujących. Należy jednak zauważyć, że postawa autorki nie ma nic wspólnego z bezkrytycznym czy bezrefleksyjnym naśladownictwem. Sposób prowadzenia wywodu świadczy o samodzielności i badawczej czujności – a taka postawa zachęca z kolei do lektury esejów.

Na samym wstępie autorka sygnalizuje, że jest przeciwna próbom zamykania tak złożonego fenomenu, jakim jest język, w jednej teorii, co – jak podkreśla – zgodne jest z założeniami późnej filozofii Wittgensteina. Z kolei nie zgadza się z inną tezą Wittgen-

steina, iż rolą filozofii miałyby być jedynie opisywanie – autorka uważa bowiem, że tego rodzaju rozważania nie tylko prowadzą do zakwestionowania zasadności pytań stawianych dotychczas w filozofii, ale mogą również dać odpowiedź na wiele innych pytań. Dlatego, zdaniem badaczki, warto również *zrobić to, czego Wittgenstein nie dokonał, warto rozwijać teorię znaczenia jako użycia*.

Omawiana praca składa się z siedmiu esejów, każdy z nich autorka otwiera cytatem pochodzącym z dzieła badacza, którego teorie analizowane są w danym tekście. W trakcie rozważań Derra ustosunkowuje się do treści wyrażonej w przywołanym na początku cytacie.

W eseju zatytułowanym *Historia i źródła filozofii języka* omówione zostaje miejsce i rola filozofii języka w po-nowożytnej filozofii współczesnej, a także podstawowe założenia anglosaskiej filozofii analitycznej, jak również ich istotność dla analiz filozofii języka. Autorka zwraca uwagę na główne cechy analitycznego sposobu uprawiania filozofii, zaznaczając przy tym, że cechą charakterystyczną tego rodzaju badań jest przyjęcie perspektywy metafizycznej i jednocześnie krytycznej. Taka postawa skutkuje, zdaniem tej badaczki, stawianiem pytań o to, czym jest filozofia, jakie problemy powinno się w jej zakresie rozwiązywać, a także – w jaki sposób posługiwać się określonymi pojęciami z tego zakresu. Postawa krytyczna pozwala również, według autorki, zachować *teoretyczną „czujność” wobec samego przedmiotu badań oraz stosowanych w owym badaniu metod*.

Badaczka próbuje również przybliżyć istotę naturalizmu jako postawy filozoficznej i metodologicznej. W tym celu przywołuje tezy, według których filozofia nie stanowi podstawy dla nauk szczegółowych, nie ma uprzywilejowanego statusu pośród nauk. Zgodnie z przywołanymi ujęciami stwierdza również, że dla badań filozoficznych niezbywalne jest wykorzystywanie wyników badań nauk szczegółowych. Dalej Derra omawia konsekwencje, jakie można wyprowadzić z podstawowej tezy naturalizmu ontologicznego (*wszystko, co naturalne, należy do świata natury*), wyjaśnia także, na czym polega rola empiryzmu logicznego w tworzeniu podstaw metodologii filozofii języka. Przytacza również stanowisko Michaela Dummetta, który twierdzi, że filozoficzny namysł nad myślą może być prowadzony jedynie poprzez filozoficzny namysł nad językiem. W ostatniej części eseju Derra omawia zjawisko tak zwanego zwrotu językowego w teoriach filozoficznych XX wieku. Odnośnie do rozważań zawartych w tym eseju chciałabym jednak wysunąć pewną uwagę: wybór zdania (2) *Jutro w Toruniu spadnie deszcz* jako przykładu zdania podlegającego weryfikacji wywołuje pewne zastrzeżenia jako zdanie o przyszłości, czyli uważane za nieweryfikowalne w sensie logicznym.

Esej *Kategoria użycia w Wittgensteinowskiej teorii znaczenia* poświęcony jest rozważaniom na temat metodologii badań nad językiem. Autorka omawia w nim takie zagadnienia jak na przykład antydogmatyczny sceptycyzm, analiza filozoficzna, antyscjentyzm, naturalizm czy nieklasyczna metafizyka. Porusza również problemy związane z pojęciem prawdy i użycia w późnej filozofii Wittgensteina. Na końcu eseju znaleźć można

przydatne i przejrzyste podsumowanie Wittgensteinowskich wniosków na temat znaczenia, dotyczących takich zagadnień, jak status ontologiczny znaczenia, znaczenie a użycie, rozumienie, język jako zbiór gier językowych, język a to, co pozajęzykowe, gramatyka i rola filozofii.

W eseju pt. *Semantyczny deflacionizm Paula Horwicha, czyli jak wykorzystać kategorię użycia wspólnie* autorka wyjaśnia, na czym polega deflacyjne rozumienie prawdy, przybliża teorię znaczenia jako użycia sformułowaną przez Horwicha. Pokazuje także, jakie są konsekwencje użycia minimalistycznej teorii znaczenia oraz przyjęcia minimalizmu w kwestii prawdy. Na koniec rozważań zawartych w tym eseju autorka podsumowuje stanowisko Horwicha w kwestii prawdy.

Esej zatytułowany *Problematyczne właściwości teorii języka Noama Chomskiego* to tekst najmniej związany z zasygnalizowanym w tytule zbiorów zagadnieniem dotyczącym kategorii znaczenia, zawierający jednak cenne i uzasadnione uwagi krytyczne dotyczące teorii Chomskiego, istotne dla rozważań dotyczących filozofii języka i stosowanej w jej obrębie metodologii badań. W eseju tym autorka omawia podstawowe założenia językowego programu badawczego Chomsky'ego. Píše również o tym, że według teorii przywołanego generatywisty język jest rozumiany jako zdolność biologiczna, jako wewnętrzny system reguł, a także jako organ naturalny i realnie istniejący obiekt. Wyjaśnia następnie, na czym polega każdy z powyższych sposobów postrzegania języka. Derra porusza również problem pseudosporu o język prywatny – sporu, jakiego niektórzy dopatrują się w różnicach między teorią Chomsky'ego a koncepcją Wittgensteina. Zdaniem badaczki o żadnym sporze w tym wypadku mówić nie można, ponieważ u podstaw obu tych teorii języka nie ma żadnych wspólnych ani nawet możliwych do uzgodnienia założeń. Na końcu eseju autorka przedstawia swoje wątpliwości dotyczące teorii Chomsky'ego. Jej zastrzeżenia wobec założeń tego badacza pozwolę sobie zilustrować słowami samej badaczki: *specyficzna niefrasobliwość Chomskiego w postępowaniu się pojęciami obciążonymi tradycją filozoficzną sprawia, że właściwości, jakie przypisuje on językowi, stają się niedookreślone.*

W eseju zatytułowanym: *Czy bez zasady życzliwości można porozumiewać się w języku?* badaczka zastanawia się nad tym, jaką rolę odgrywa zasada życzliwości w opisie komunikacji językowej i czy pełni ona w nim funkcję wyjaśniającą. Przytacza teorię Quine'a Davidsona i Wilsona, najdokładniej opisując ujęcie Davidsona, który oprócz kategorii prawdziwości (obecnej też w ujęciu Quine'a i Wilsona) wprowadza kategorię racjonalności i kategorię obiektywnego świata, dotyczącą założenia o istnieniu wspólnego świata jako przyczyny ludzkich zachowań. Autorka zastanawia się też nad tym, czy rzeczywiście nie jesteśmy w stanie zrozumieć swojego rozmówcy, jeśli nie założymy, że jego przekonania są prawdziwe. Sugeruje przy tym, że gdyby możliwość rozpoznania przekonań rozmówcy istniała także w sytuacji, gdy przekonania są fałszywe, należałoby przeformułować zasadę życzliwości, nie odwołując się do kategorii prawdziwości. Jako przykład próby takiego przeformułowania omawianej zasady, przytacza autorka propozycję Roberta Piłata, który zasadę życzliwości osłabia odwołaniem do kontekstu. Takie

ujęcie jej zdaniem sprawia, że zasady tej nie można już traktować regulatywnie, ale jest bardziej sugestywne, ponieważ pokazuje naszą skłonność do przypisywania innym przekonań. Na zadane na początku eseju pytanie: *czy zasada życzliwości jest niezbędnym warunkiem interpretacji językowej?* ostatecznie autorka odpowiada przecząco, stwierdzając, że bez zasady życzliwości interpretacja językowa byłaby możliwa, ale nie miałaby takiego charakteru, jaki jest nam znany z codziennej komunikacji językowej.

W kolejnym eseju (*Język ucieleśniony – jak kategoria ucieleśnienia przekształca problemy filozofii języka?*), który zamyka omawiany zbiór, autorka, wybierając trzy – jej zdaniem najbardziej charakterystyczne – ujęcia kategorii ucieleśnienia (neuralne, doświadczeniowo-fenomenologiczne oraz społeczno-kulturowe), wyjaśnia, na czym polega ucieleśnienie. W tym celu przytacza uwagi Margaret Wilson o poznaniu ucieleśnionym, wyjaśnia również, jak ma się tradycyjne, czyli odcieleśnione podejście do języka do podejścia ucieleśnionego.

Antydogmatyczna, zdystansowana postawa autorki (dająca się zauważyć podczas lektury esejów) sprawia, że nawet czytelnik mający zdecydowanie odmienne zdanie nie oburza się na prezentowane w esejach poglądy, lecz czuje się zachęcony do dyskusji i – co najważniejsze – do ponownego przemyślenia własnego stanowiska. Ponadto wybór takiej, a nie innej formy literackiej można interpretować jako pewnego rodzaju zaproszenie do dyskusji. Z kolei poziom merytoryczny i estetyczny pracy sprawia, że zaproszenie to przyjmuje się z chęcią.

Podczas lektury esejów zwraca uwagę również pewna cecha postawy tej badaczki, którą określić by można jako świadomość własnej, zawsze subiektywnej perspektywy przy jednoczesnym szacunku dla badaczy patrzących na dany problem z innej perspektywy. Widać to chociażby we fragmencie rozważań autorki dotyczących teorii Chomsky'ego: *to, co dla językoznawcy wydaje się układać w spójną terminologiczną całość, dla filozofa jest początkiem wysuwania wątpliwości* (esej czwarty).

Lektura tych esejów jest niewątpliwie intelektualną przygodą, którą ośmieliłabym się polecić nawet osobie, która nie zajmuje się na co dzień filozofią, ponieważ autorka, mimo iż pisze o rzeczach dla laika trudnych, nie posługuje się językiem hermetycznym, który byłby zrozumiały tylko dla znawców opisywanych w esejach zagadnień. Derra prezentuje tezy badaczy oraz własny do nich stosunek w sposób przejrzysty, czym pokazuje nie tylko badawczą dociekliwość, ale również pedagogiczne zacięcie. Taki sposób prowadzenia wywodu wydaje się dowodzić, że celem autorki – realizowanym prawdopodobnie nie tylko w omawianych esejach, ale również w całej jej pracy badawczej – jest coś więcej niż tylko prezentacja własnej erudycji i kompetencji.

Wypić albo przepłynąć

recenzja książki: *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*

Witold Wachowski

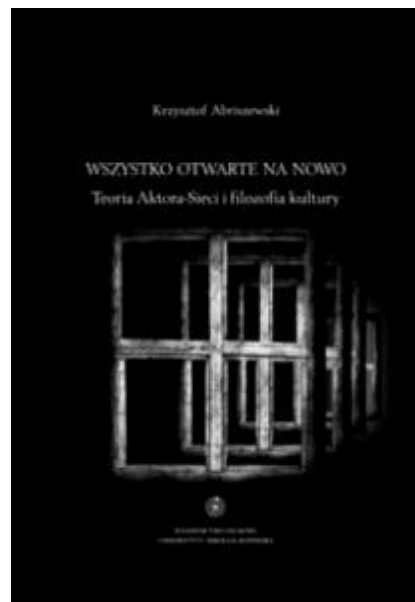
autor książki: Krzysztof Abriszewski

Wydawnictwo Naukowe

Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

rok wydania: 2010

liczba stron: 284



Książka Krzysztofa Abriszewskiego, związanego naukowo z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, jest zbiorem prac tematycznie przekrojowych dla zainteresowań badawczych tego autora. Zbiór obejmuje takie obszary jak teoria kultury, studia nad nauką i technologią, socjologia wiedzy. Prace te w najogólniejszym wymiarze łączy próba uzyskania nowego spojrzenia na filozofię, wraz z odzyskaniem jej wymiaru empirycznego, a przy tym – gotowość do daleko idących redefinicji. Bazy merytorycznej dla wszystkich tych tekstów ma dostarczać pytanie autora o to, jakie skutki dla filozofii wywołałoby pełne wprowadzenie Teorii Aktora-Sieci (ANT) w jej obręb⁵⁵. Natomiast źródłowa inspiracja utożsamiana jest przez autora z frustracją – zwłaszcza frustracją w obliczu *niewystarczalności filozoficznych narzędzi*.

⁵⁵ Punktem wyjścia dla tych dociekań są w dużej mierze pomysły zawarte w monografii: *Poznanie, zbiorowość, polityka* (Abriszewski 2008).

Zbiór składa się z czterech części: 1. „Socjologia wiedzy”, 2. Kulturowe funkcje filozofii”, 3. „Etyka dalekiego zasięgu”, 4. „Niedualizujący sposób mówienia”.

Ucieczka od wiedzy

Cześć pierwsza zachęcać ma do poszerzenia horyzontów epistemologicznych o nowe problemy i narzędzia. W pierwszym rozdziale tej części autor prezentuje pokrótce ANT⁵⁶ z określonej perspektywy: socjologii wiedzy, co jednocześnie klaruje merytoryczną osnovę całości książki. Dlatego poświęcę tej partii tekstu nieco więcej miejsca.

Ogólnie biorąc, Teoria Aktora-Sieci zastępuje ontologię opartą na esencjalizmie (gdzie tożsamość bytów bazuje na konstytutywnych niezmiennych cechach wewnętrznych) ontologią relacyjną (tutaj owa tożsamość uzyskiwana jest poprzez relacje z innymi bytami). Esencje traktuje się w ANT jako wynik ustabilizowania się powstałych wiązek relacji. W kontekście tego łatwiej jest wyjaśnić samą nazwę teorii: przez „aktora” rozumie się tu każdy „byt”, który konstytuuje się w ramach sieciowych powiązań i który nabiera tożsamości w efekcie relacji z innymi aktorami. „Podążanie” za takimi aktorami to metodologiczna dyrektywa jednego z „ojców” ANT, Bruno Latoura, minimalizująca słownik teoretyczny i umożliwiającą autoprezentację owym działającym bytom relacyjnym. Autor stawia w tym rozdziale interesującą hipotezę interpretacyjną: ANT rezygnuje z kategorii *wiedzy* na rzecz pojęcia *budowania sieci*. Śmiały ten krok prowadziłyby do traktowania procesów wiedzotwórczych jako budowania stabilnych sieci, a więc trwałego wiązania ze sobą heterogenicznych aktorów. Poznawanie w takim ujęciu nie należy do porządku odmiennego od ontologicznego, ale przeciwnie: stanowi przekształcanie zbiorowości, konfigurowanie jej od nowa, kontrolę różnych jej obszarów. Socjologia wiedzy to w ANT ontologia przemian zbiorowości. Idąc za Latourem (i tym samym za autorem książki), można określić ANT jako *konstruktywizm*, ale na pewno nie *konstruktywizm społeczny* – ponieważ „zbiorowość” jest tutaj rozumiana jako zbiorowość czynników ludzkich oraz poza-ludzkich (generalnie – rzeczy).

ANT opisuje ciągle przemiany zachodzące w relacyjnym świecie (gdzie nie ma żadnych ostatecznych stabilizacji danych aktorów jako aktorów i danych sieci jako sieci) za pomocą specyficznych dla siebie pojęć, takich jak *translacja*, *przyłączanie sojuszników*, *hybrydyzacja*, *tworzenie silnych powiązań* czy *kontrola wiązań*. Wszystkie one mniej lub bardziej unaoczniają czytelnikowi zacieranie granic między ontologią a epistemologią w proponowanym tu ujęciu. I choć można mieć zastrzeżenia odnośnie stopnia jasności egzemplifikacji niektórych z pojęć występujących w tym tekście⁵⁷ – ogólnie widoczna

⁵⁶ Teoria Aktora-Sieci powstała w obrębie Studiów nad Nauką i Technologią (STS) pod koniec lat 70. W klasycznej wersji reprezentowana jest przez Bruno Latoura, Michela Callona i Johna Lawa. Kojarzona z socjologią wiedzy, wiąże się z nurtem antropologii (etnografii) laboratorium oraz antropologii nauki (za: Abriszewski 2010).

⁵⁷ Zainteresowani powinni sięgnąć m.in. do wspomnianej już monografii autora oraz do wydanych ostatnio polskich przekładów paru książek Latoura.

jest konsekwencja w forsowaniu wspomnianej wcześniej (patrz: poprzedni akapit) hipotezy interpretacyjnej.

W drugim rozdziale tej części książki ma miejsce dociekanie możliwości konkluzyjnego dialogu realizmu z konstruktywizmem; tę możliwość autor teoretycznie dopuszcza, mimo iż w przytaczanym tam przykładzie dyskusji naukowej daje się zauważyć wyraźny rozdźwięk w tym zakresie. W rozdziale trzecim autor proponuje (lub prognozuje) wyodrębnienie trzeciej fali sposobu odczytywania filozofii Ludwika Flecka: po perspektywie myśli Kuhna oraz antropologii laboratorium byłaby to perspektywa umożliwiająca połączenie kognitywistyki i studiów nad nauką. Niestety (a piszę to ze stanowiska zainteresowanego możliwością takiej fuzji w możliwych zakresach), charakterystyka tego trzeciego horyzontu zajmuje znikome miejsce w tekście, więc tytułowe „trzy fale odczytań” literalnie sprowadzają się do dwóch pierwszych. Czwarty rozdział swoiście zestawia – wychodząc daleko poza stereotyp – refleksje nad doświadczaniem granic interdyscyplinarnych i ich przekraczania. Natomiast rozdział ostatni stanowi szczególne studium możliwości filozofii w obliczu nieogarnianego wzrostu ilości informacji. I przy tym rozdziale również chciałbym się na chwilę zatrzymać.

Przyznam, że zabierałem się do czytania tego rozdziału z (irracjonalnym?) uczuciem, które towarzyszy wertowaniu poradników w zakresie szybkiego czytania czy uczenia się. Zdanie z tytułu rozdziału: „Wypić ocean, czy przezeń przepłynąć?” wyjątkowo skłania do robienia sobie pewnych nadziei, że taka uniwersalna technika pływania jednak istnieje, a nauczenie się jej nie wiąże się z poniesieniem wielkich kosztów czy wyrzeczeń. To był najszybciej przeczytany rozdział w tej książce (niczym informacyjny rarytas w gazecie – a mówimy przecież o książce filozofa, na dodatek nie traktującej o śmierci, braku Boga czy miłości, a więc bez, jak się zdaje, najbardziej atrakcyjnych motywów, filozoficzno-literackich *evergreenów*). Jednocześnie był to rozdział najbardziej rozczarowujący, jednak – inspirująco rozczarowujący: tok wywodu jest atrakcyjny i kompetentny, prezentuje skutki inflacji informacyjnej i deflacji czasowej w kontekście potencjalnej roli filozofii, natomiast konkluzje są odpowiednio „czarne” z niewielkim prześwitem nadziei: napominają bowiem filozofię (jak i humanistykę), aby nie lekceważyła tych zjawisk, ponieważ sama padnie ofiarą takiego lekceważenia i zmarginalizowania, tracąc swój prestiż, czyli pewien kapitał kulturowy (określenie autora książki). Rozdział ten zawiera mój ulubiony cytat z całej książki: może wydawać się, że *praktyka filozoficzna stoi jedynie wobec dwóch metod radzenia sobie z nadmiarem napływających informacji. Pierwsza z nich to jakiś sposób na ustrukturyzowanie nadchodzących informacji, druga to zapominanie* (Abriszewski 2010: 97). Ponieważ zadowalających sposobów strukturyzowania nadal brakuje – zapominanie jako filozoficzny sposób na „nadmiar świata” jawi się w tym kontekście jako paradoksalnie doskonały (nie stanowi to oczywiście puenty autora rozdziału).

Filozoficzny sejsmograf

Druga część książki obrazować ma badania jej autora nad kulturowymi funkcjami filozofii, która w toku swojego istnienia przypisała sobie szereg ról. W Pierwszym rozdziale autor, zainspirowany propozycją Józefa Niżnika, by traktować filozofię jako mechanizm „sklejania” kultury w chwilach jej pęknięcia, charakteryzuje potencjał filozofii w zakresie uspołniania ludzkiego uniwersum symbolicznego. W drugim natomiast przygląda się kulturowemu zjawisku myślenia osamotnionego, szeroko opisując procesy indywidualne. Rozdział inspirujący, w którym jednak najbardziej brakuje mi specyficznego dla tego autora anty-stereotypowego sposobu prowadzenia wywodu (co może być spowodowane „optycznym” wrażeniem na tle tak zróżnicowanej zawartości książki). Niemniej, ta część książki zasługuje na uważną lekturę między innymi właśnie dlatego, że czytelnikowi ogólnie znającemu tego autora może on się tutaj wydać w kontekście tej znajomości nieoczywisty.

Gdzie empatia nie sięga

Pierwszy rozdział kolejnej, trzeciej części (zgodnie z pełnym rozmachem tytułem dotyczącej projektu etyki dalekiego zasięgu), identyfikuje tak zwany fundamentalizm humanistyczny, esencjalizujący i przeciwstawiający człowieka reszcie świata. Alternatywę upatruje autor zasadniczo w słabszych i mocniejszych odmianach konstruktywizmu, ANT oraz w feministycznych studiach nad technonauką. Następny rozdział poświęcony jest pewnym skutkom wywieranym przez przemiany we współczesnej kulturze na naszych praktykach interpretacyjnych. W tym kontekście zarysowany zostaje pomysł ugruntowania etyki dalekiego zasięgu, a więc takiej, która już nie może polegać na mechanizmach wywoływanych przez bliskość, „międzyludzkość”, gdyż mowa tu o rozległych i zróżnicowanych obszarach cywilizacyjnych. W kolejnym rozdziale – w kontekście przedstawienia tak zwanych sytuacji granicznych jako istotnych dla projektu takiej etyki – autor pisze o możliwości zasadnej etycznej interwencji ze strony intelektualistów oraz próbuje unaocznić, na czym w praktyce miałyby ona polegać. Okazuje się, że miałyby obejmować identyfikację sytuacji granicznych (dramatycznie istotnych momentów problematycznych w życiu jednostek i społeczeństw), następnie (drugi krok interwencji) generowanie konceptualnych narzędzi analizy i oceny, a w końcu – danie „głosu milczącym” (przez podsuniecie sposobów artykulacji tym doświadczającym sytuacji granicznych, którzy tego doświadczenia wyartykułować obecnie nie potrafią).

Jakkolwiek takie postulaty mogą być odbierane jako nieco formalistyczne i pobrzmiwające utopią czy wręcz werbalizmem – wydają się (czy też mogą się wydawać) zdrowym, rozsądnym i możliwie bezstronnym wezwaniem do działania, jeśli odnieść je do kontekstu przezroczyście stereotypowych poczynań oraz istniejącej inercji w tym zakresie. Trudno mi powiedzieć, jak duża grupa – zwłaszcza młodych czytelników – z uczuciem świeżości i ulgi zapoznaje się z projektami etycznymi, które wreszcie nie zostały „uwie-

szone” na imperatywie kategoriowym. Nikt tutaj nie próbuje logicznie wywodzić przyczynków do działania (globalnego) z kategorii, które imputowali naszemu intelektowi czy uczuciom teoretycy sprzed paruset lat. To natomiast, co zostaje uwzględnione w etyce dalekiego zasięgu, która ma przemierzać wielkie odległości geograficzno-kulturowe i przenikać grube warstwy granic i zapośredniczeń, to czynniki poza-ludzkie i osadzenie w nich naszej egzystencji – co zostaje pokrótce zaprezentowane w ostatnim rozdziale tej części.

Refleksje z lektury tego rozdziału (a więc także refleksje nad konsekwencjami etyki dalekiego zasięgu) wpłynęły pobudzająco na pewne moje wątpliwości, które żywię jako rzecznik zarówno perspektywy kognitywistycznej, jak i możliwości wzbogacenia jej przez studia nad nauką i technologią. Przekażę je za pomocą anegdoty⁵⁸: podczas konferencji interdyscyplinarnej znanemu kognitywiście zadano pytanie, po co właściwie dążyć do tworzenia społeczeństwa robotów; w odpowiedzi usłyszano, że do tego i tak dojdzie, czy tego chcemy, czy nie. Otóż właśnie. Jediną uprawnioną reakcją wydawałaby się tutaj wypowiedź typu: „A co to ma do rzeczy?” Rzecz w tym, że Latour, ANT, wreszcie – projekt etyki dalekiego zasięgu wydają się umożliwiać taką perspektywę, z której to wszystko „ma do rzeczy”.

Próba suwaka

Ostatnia część książki składa się z trzech rozdziałów, które warto się czyta i które w pewien sposób wracają po zakreślonym przez książkę okręgu do jej początku. Pierwszy pokazuje, jakie mogą być (pozytywne) skutki odczytania historycznego filozofa (tu: Berkeleya) przy metodycznym zarzuceniu tradycyjnej siatki interpretacyjnej. Drugi – odziera stereotypowe odium afunkcjonalności filozoficznej z postawy sceptyka. Trzeci natomiast twórczo rysuje perspektywę fuzji ANT i tak zwanego niedualizującego sposobu mówienia (NSM) proponowanego przez Josefa Mitterera, który namawia do obserwowania zbawiennych skutków uchylecia niesproblematyzowanych założeń zalegających w filozofii, a będących pakietem dychotomicznych rozróżnień, ograniczających możliwości konkluzji i tym samym działania. Autor użył tu na określenie fuzji metafory suwaka: zgrania dwóch części zamka błyskawicznego, które muszą być analogiczne, ale nieidentyczne (przyznam, że nieoczywistość tej analogii zajęła mi dłuższą chwilę, włącznie z koniecznością empirycznego przebadania suwaków). Cytując autora: *Ujednolicone podejście pozwoli na nowo postawić problem prawdy (...) jako problem zawiązywania się i stabilizowania relacji między heterogenicznymi aktorami lub jako tworzenie określonych przejść między opisami. Ta nowa reinterpretacja pozwoli jednocześnie wykorzystać doświadczenia i intuicje koncepcji tradycyjnych* (Abriszewski 2010: 243).

⁵⁸ Za Ewą Bińczyk (2011: 135).

Wszystko składając

Wszystko otwarte na nowo to zbiór prac, które autor we wstępie wdzięcznie powiązał odpowiednim kluczem, ale które jednocześnie miały już swoje różnorodne losy wydawnicze, do czego ów autor także się przyznaje. Jest to momentami widoczne niezależnie od zmian tematyki. Zwolennicy dzieł spójnych stylistycznie i wypracowanych strukturalnie aż do granic monograficznej monodii mogą się niekiedy zżymać na dysproporcje w stopniu i ogólności przedstawianych w poszczególnych tekstach zagadnień (nie wszędzie wyraziste jest użycie aparatury ANT zadeklarowane na początku książki), a także na zróżnicowanie edytorsko-stylistycznie (jeden z rozdziałów zawiera częste pogrubienia druku, inny kończy się nieoczekiwanym „poradnikiem” w zakresie granic i komunikacji między dyscyplinami, w jeszcze innym tytuły podrozdziałów zawierają swoistą grę graficzno-semantyczną).

Dlatego z pewnym wahaniem napiszę, że wspomniane w powyższym akapicie mankamenty tej książki uważam jednocześnie za jej zalety (w łagodniejszej interpretacji: za konstytuujące owe zalety). Mimo iż trudno zaprzeczać wartości bardziej regularnych, monograficznych opracowań, które są zapewne pierwszoplanowym celem lektur zaawansowanego i nie mającego zbyt wiele czasu naukowca – nie zgodzę się, że analogiczną wartość (praktyczną) mają one naukowca początkującego, doktoranta, studenta. Na temat tego, jak dalece nasze zdolności percepcyjne, poznawcze, pamięciowe rządzą się zupełnie innymi prawami niż logiczne i ekonomiczne porządkowanie rzeczy w szufladach, powinni doskonale wiedzieć kognitywiści (pozostałym polecam takie lektury w tym zakresie jak chociażby *100 sposobów na zgłębienie tajemnic umysłu* (Stafford i Webb 2006) czy *Prowizorka w mózgu* (Marcus 2009)). Ośmielę się twierdzić, że niniejsza książka ze swoją nieco „collage’ową” strukturą i często raczej wstępno-problematyzującymi opracowaniami tematu jest dużo lepszym, skuteczniejszym i atrakcyjniejszym pod względem komfortu lektury źródłem (wcale nie popularnonaukowym) świeżych i niestrywializowanych filozoficznie idei – niż jednolita monografia. Oczywiście poparte jest to przebijającą na każdym kroku, badawczo-polemiczną pasją autora i jego talentem do ilustrowania swoich tez przykładami empirycznymi niczym anegdotami, a także po prostu anegdotami (polemika krytykujących się nawzajem autorów, scena z konferencji, „pełnokrwiste” opisy prac laboratoryjnych, zamek w drzwiach jako element struktury moralnej i in.)⁵⁹.

Od pewnego czasu próbujemy przybliżyć filozofię między innymi poprzez przystępne, popularyzatorskie publikacje i oczywiście sięgnęliśmy w pierwszym rzędzie po dawno nieżyjących klasyków, aby przedstawić tę filozofię przede wszystkim jako zakorzenioną historycznie, a nie przede wszystkim jako żywą i współcześnie rozwijaną. Tymczasem najnowsza filozofia (zwłaszcza nauki) miałaby pozostać nieprzyjazna i zbyt wymagająca. Książka Abriszewskiego jest w tym kontekście na polskim gruncie wyjątkowa.

⁵⁹ Przykładem doskonałego „ilustratorstwa” w tym względzie może być artykuł: „Jak gołym okiem zobaczyć rosnące neurony i siłę alergii?” (Abriszewski i Afeltowicz 2007: 405-420).

I pewnie pozostanie taka, dopóki publikacje filozoficzne z ostatniego dziesięciolecia będą w instytutach filozofii nadal egzotyczną i niekoniczną rzadkością, a przestrogi przed auto-marginalizowaniem filozofii – zawarte w (nomen omen) *Wszystko otwarte na nowo* – nie doczekają się szerszego rezonansu.

Bibliografia:

Abriszewski, K. i Afeltowicz, Ł. 2007. Jak gołym okiem zobaczyć rosnące neurony i siłę alergii? Krążąca referencja w nauce i poza nią. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, nr3-4: 405-420.

Abriszewski, K. 2008. *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.

Abriszewski, K. 2010. *Wszystko otwarte na nowo. Teoria Aktora-Sieci i filozofia kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK

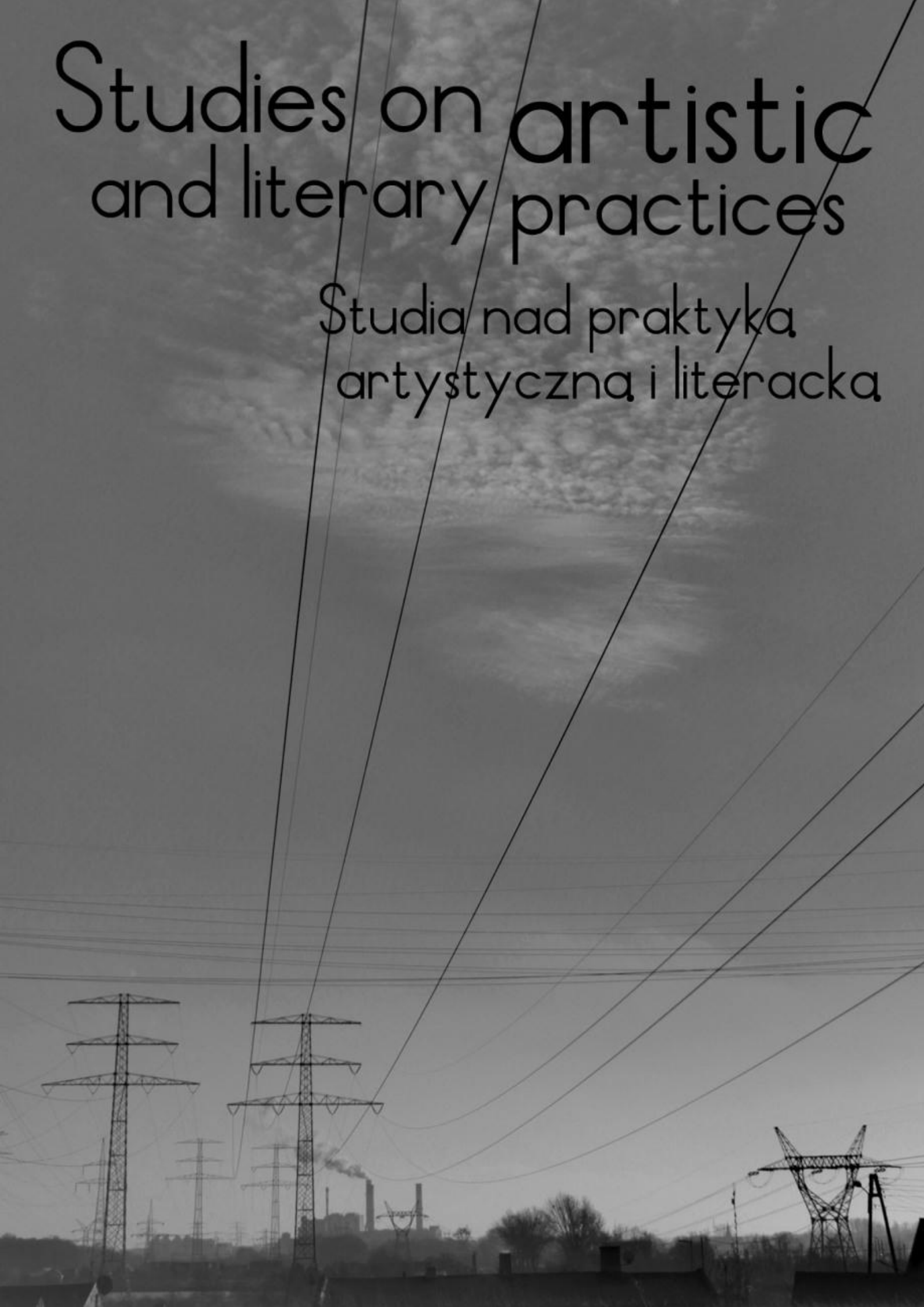
Bińczyk, E. 2011. "Ucieleśnione" i "rozproszone" poznanie a obraz praktyk naukowych. S. Butryn i in., red. *Nauka w Filozofii. Oblicza obecności*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN: 231-251.

Marcus, G. 2009. *Prowizorka w mózgu. O niedoskonałościach ludzkiego umysłu*. Przeł. A. Nowak. Sopot: Smak Słowa.

Stafford, T. i Webb, M. 2006. *100 sposobów na zgłębienie tajemnic umysłu*. Przeł. D. Kuczyńska-Szymala i E. Borówka. Gliwice: Wydawnictwo HELION.

Studies on artistic and literary practices

Studia nad praktyką
artystyczną i literacką



Our tender Middle Ages
Nasze czułe sredniowiecze



Introduction

Jan Iwańczyk, Witold Wachowski

What musical past is represented by Ensemble Micrologus? What are its Middle Ages, its Renaissance? Imagined, accurate, probable, reconstructed, stylized...? Someone familiar with interpretations of early modern music and artistic activity of this music group may claim that such answers are formulated from a distorted perspective, as if looking at a museum cabinet.

Let's imagine a musician as a researcher. A researcher who administers music matter to their listeners and who looks for exploratory inspirations among living people and in contemporary forms of musical expression. According to our interviewee, Patrizia Bovi, a co-founder of Micrologus: *in this type of practice, music is brought up to date automatically*. Music notations from medieval codices are only one source, limited in itself. Without exaggeration, it can be said that genuine interpreters of early modern music do not aim to reconstruct but to bring it to life. They are honest and do not intend to renounce their individuality; they would even say *that doubts and not certainties are [their] best allies*.

Ensemble Micrologus is an famous Italian group who specialising in medieval music. Micrologus has been founded in 1984 by Patrizia Bovi (vocals, harp), Adolfo Broegg (lute, psaltery, citola), Goffredo Degli Esposti (flute, bombarde, bagpipes) and Gabriele Russo (viela, rebec, lyre). The group has researched its playing techniques through study of original sources and through vestiges in traditional music today. The musicians use reconstructions of early instruments⁶⁰. (For more information: see *Ensemble Micrologus Official Site: www.micrologus.it*)

We can risk the claim that with the help of Patrizia Bovi we have presented Ensemble Micrologus as a laboratory of a profound avant-garde approach to music. We hope that you will consider our statement a research assumption, not a metaphor.

⁶⁰<http://www.micrologus.it/>; <http://www.alternativeaddiction.com/>.



Interview with Patrizia Bovi (Ensemble Micrologus)

Witold Wachowski

preparation of questions: Emilia Rębas

translation: Paweł Gładziejewski

Ensemble Micrologus has a wonderful contact with the audience while performing. Isn't it paradoxical that ages-old music can elicit such a lively reaction in modern-day audience?

In our attempts to restore the music that comes from many ages ago, we wanted to track down its primary function. By doing this, one discovers the music's sense and livelihood, and so it automatically becomes 'up to date'. Today, this also pertains to people who study not archeology of music, but rather emotions elicited by the it as long as it is situated in functional context. If you are performing a dancing piece and the audience does not feel the urge to dance, you have failed.

Moreover, in order to restore the language of music, you need to understand the music itself. This is the first, crucial step. The performer needs to understand the music – intellectually, emotionally – and analyze it from the perspective of its primary context. Only this way can you enable the audience to get a grip on the music as well.

How do you respond to a criticism raised by some people, according to which by presenting modern-day performances as “ancient music”, one involuntarily falsifies cultural past? Can one somehow respond to this by referencing folk music?

The criticism might be on target. There's a risk that the older the music, the more likely it is that performing it changes its core aesthetic sense. It's hard enough to avoid the interpretational biases with regards to medieval music that arose in 18th and 19th centuries and during Mannerism. Travelling back in time in search of another aesthetic is a complex process that requires knowledge of secondary, historical, aesthetical, philosophical sources, etc. Primarily, it requires the ability to serve the music rather than become its subject.

Analyzing orally transmitted musical repertoires has been of much use for me. I had learned a lot by reading musical transcriptions of musical pieces from oral tradition. If didn't have a recording of a certain piece, attempting to learn it would turn out futile. Musical notes can only partially represent what a given piece would sound like if performed by a "witness" of oral transmission. Sometimes they represent an altogether different piece.

Just think about notes that had been written down in a codex that's six hundred years old. How limiting it can be to base one's work only one written source. This sort of parallelism turned out helpful when we faced the challenge of interpreting such an temporally distant repertoire. Therefore, doubts and lack of confidence can actually turn out be your biggest allies.



(cover of a new Micrologus CD:
Gloria Et Malum. Musica e danza del Quattrocento nelle corti italiane)

Would you say that the temperament and personality of the performer could be expressed in medieval music? According to widespread opinion, it wasn't until the 20th century that the artist's individuality became freely expressible in his or her works.

I believe that musician's personality is necessary in interpreting music, especially since it's impossible to hide it while communicating any kind of message. At the same, musician's personality should serve the music and not the other way around, contrary to what often happens in opera recitals, when the performer sings pieces created by Mozart, Vivaldi, Gershwin or Beatles without any regard to different musical styles, but rather with intention to concentrate audience's attention on his or her own voice. I think it's inappropriate. One needs both personality as well as honesty of a researcher – both

those things enable the music, if it's treated with respect, to move the audience on emotional level.

Not everyone is aware of this, but many things have changed in recent years when it comes to performing medieval and renaissance music. Have you ever felt as innovators rather than simply performers that closely follow the historical material?

Our path as musicians has always oscillated between these two extremes. On the one hand we conduct multi-level historical research, and on the other we are aware of the fact that we are contemporary performers. When we can't "cheat" by mixing up different styles, we instead make "cross-over" albums, such as *Kronomachia*, which we recorded in cooperation with Daniele Sepe and his jazz-rock band. On this album, we used medieval music like a jazzman uses jazz "standards", i.e. as a foundation on which to build something else, and the end-result we eventually came up with was contemporary music.

How does Ensemble Micrologus approach elements of improvisation in their performances? Do you sometimes attempt to improvise collectively?

There are repertoires which leave room for improvisation. However, this requires extremely thorough preparation since you can't use the same improvisation formulas in every repertoire. Italian monody has its own specific formulas, and so does 13th century Spanish one. What's more, if we improvise in counterpoint – 15th century rules are even different. There doesn't exist one, universal language. In order to improvise, we need to get a very good insight into the rules of the original repertoire. In some programmes we leave room for moments of collective improvisation. In others – like, for example, in a programme devoted to 15th century dancing pieces – only soloists improvise. It all depends on the context and repertoire.

I wonder how your cooperation looks like "behind the curtains". Does your professionalism extend to the way you deal with moods and the challenge of reaching interpersonal understanding? If it's not a secret, did you ever happen to come onto stage estranged or angry at each other?

An artist who performs on stage needs a strong nervous system along with much empathy towards other group members. Micrologus came to be as a group of friends – passionate people who wanted to study while also having fun together. This still holds true 27 years later, when we give concerts together. I can recall many lively debates among us, but I don't remember us ever walking onto the stage angry at each other.

The human body... what kind of instrument is it for you?

It's an instrument that enables the soul to play its tune.

Many young people go off the beaten path while searching for their musical inspirations. What is your opinion about situations in which people lacking any kind of appropriate background or education become fascinated with the work of Ensemble Micrologus? Do you treat them with any kind of reserve?

I consider myself a strict teacher. The main thing I teach my students is to emulate the artistic way rather than its end-product!!!

This is the first rule. Before singing and playing, we need to know that which we are planning to perform. We need to precede the performance with hard work and research that nobody can do for us. Otherwise, we can at most become a good copy. The works by Piero della Francesca, Manet, Guillaume de Machaut are unique, the rest are just copies! What kind of performer would ever want to become a copy? Only a mediocre one.

I've heard opinions about you as being just as charismatic as some of the rock or pop stars. Do you treat this as a compliment or is it in a way unsettling for you?

I'm happy if by taking my artistic path I enabled young people to get to know ancient music. I think this is the best weapon we have against cultural homogenization and shallowness. If having a charisma helps this case, I embrace that as a compliment.

Wprowadzenie

Jan Iwańczyk, Witold Wachowski

Jaka jest przeszłość muzyczna, prezentowana przez Ensemble Micrologus? Jakie jest jego średniowiecze, jego renesans? Zmyślony, trafiony, prawdopodobny, zrekonstruowany, wystylizowany...? Ktoś, komu bliska jest sztuka wykonania muzyki dawnej i działalność takiego zespołu, mógłby powiedzieć, że tego typu odpowiedzi formułowane są z nieodpowiedniej perspektywy: jakby zza muzealnej szyby.

Wyobraźmy sobie muzyka jako badacza. Takiego badacza, który aplikuje materię muzyczną swoim słuchaczom – i który szuka wskazówek do swoich badań również wśród żywych ludzi i praktykowanych formuł wykonawczych. Według naszej rozmówczynie, Patrizi Bovi, współzałożycielki Micrologus: *podczas tej praktyki muzyka uaktualnia się automatycznie*. Zapisy nutowe z kodeksów sprzed wieków to tylko jedno ze źródeł, samo w sobie ograniczone. Bez przesadnego patosu można powiedzieć, że prawdziwy wykonawca muzyki dawnej nie rekonstruuje, ale powołuje do życia. Uczciwy i w zgodzie ze swoją osobowością, której się nie wyrzeka, powie nawet, że *to wątpliwości – a nie pewności – są naszymi największymi sojusznikami*.

Micrologus to znany włoski zespół muzyki dawnej, założony w 1984 roku przez Patrizię Bovi (śpiew, harfa), Adolfa Broegga (lutnia, psalterion, citola), Goffreda Degliesposti'ego (flet, bas, dudy) i Gabrielę Russo (viola, rebec, lira). Mikrologus opiera swoje techniki wykonawcze na badaniach źródłowych i przekazie żywej tradycji. Jego muzycy grają na rekonstrukcjach dawnych instrumentów⁶¹ (więcej informacji o zespole można znaleźć na jego oficjalnym portalu: www.micrologus.it).

Zaryzykujemy stwierdzenie, że z pomocą Patrizi Bovi przedstawiamy Ensemble Micrologus jako laboratorium głęboko i przenikliwie awangardowego podejścia do muzyki. Mamy wielką nadzieję, że potraktujecie to Państwo jako badawczą tezę, nie jak metaforę.

⁶¹<http://www.micrologus.it/>; <http://kultura.onet.pl>.



Wywiad z Patrizią Bovi (Ensemble Micrologus)

Witold Wachowski

opracowanie pytań i przekład: Emilia Rębas

Ensemble Micrologus to taki zespół muzyki dawnej, który ma świetny kontakt z publicznością. Czy nie ma w tym jakiegoś paradoksu, na linii: dystans wieków – współczesna reakcja?

W naszych badaniach nad przywróceniem muzyki sprzed wielu wieków pragnęliśmy odnaleźć jej pierwotną funkcję. Podczas tej praktyki muzyka uaktualnia się automatycznie, ponieważ odkrywa się jej sens, żywotność. To dotyczy dziś także osób badających nie artefakty, lecz emocje, które muzyka prowokuje, o ile jest jeszcze związana z kontekstem funkcjonalnym. Jeśli wykonujemy utwór taneczny, a publiczność nie odczuwa potrzeby, by tańczyć – to jest to klęska.

Poza tym, aby móc odtworzyć język muzyki, należy ją zrozumieć. To jest ten pierwszy, niezbędny krok. Wykonawca musi całkowicie zrozumieć muzykę – intelektualnie, emocjonalnie – i przenieść ją także w jej pierwotnym kontekście. Tylko w ten sposób publiczność ma szansę ze swojej strony ją pojąć.

Jak odpowiada Pani na zarzut niektórych, że prezentowanie ludziom współczesnego wykonania muzyki pod szyldem: „muzyka dawna” to mimowolne zafałszowanie przeszłości kulturalnej? Czy w czymś może tu pomóc odniesienie do muzyki ludowej?

To może być prawda. W każdym razie istnieje takie ryzyko, że gdy wykonujemy [muzykę], coraz bardziej oddalając się w czasie, to zmienia się relacja z sensem estetycznym. Trudnym zadaniem jest już samo przekraczanie nawyków, jakie pojawiły się w interpretacji muzyki średniowiecznej w wiekach XIX i XVIII oraz w epoce Manieryzmu. Cofanie się w czasie w poszukiwaniu innej estetyki jest procesem złożonym i wymaga dużej znajomości źródeł wtórnych, historycznych, filozoficznych, estetycznych itd., a przede wszystkim dużej umiejętności – by ustawić się w pozycji sługi w stosunku do muzyki, by nie starać się być jej podmiotem.

Analiza przyswajalnych repertuarów tradycji ustnej była dla mnie bardzo użyteczna. Nauczyłam się wiele, odczytując transkrypcje muzyczne dzieł tej tradycji. A jeśli nie posiadałam nagrania pewnego utworu, nauka była nadaremna. Nuty przywracają tylko częściowo to, czym mógł być pewien utwór w wykonaniu „świadka” tradycji przekazu ustnego – a niekiedy oddają one zupełnie inny utwór.

Pomyślcie o nutach spisanych w kodeksie sprzed sześciu wieków. Jak ograniczające może być opieranie się jedynie na źródle pisanym. Ten paralelizm okazał się bardzo pomocny, kiedy stanęliśmy przed interpretacją repertuaru tak odległego. W sumie to wątpliwości – a nie pewności – są naszymi największymi sojusznikami.



(cover of a new Micrologus CD:
Gloria Et Malum. Musica e danza del Quattrocento nelle corti italiane)

Czy Pani zdaniem temperament i osobowość muzyka znajdują dobre ujście w wykonywaniu muzyki dawnej? W obiegowej opinii indywidualizm artysty zyskał pełną swobodę dopiero w XX wieku.

Wierzę, że osobowość muzyka jest niezbędna w interpretacji muzyki, ponieważ nie sposób się jej wyrzec przy jakimkolwiek przekazie. Zakładając to, osobowość musi być na usługach muzyki – nie na odwrót, jak często zdarza się w recitalach operowych; wykonawca często śpiewa utwory Mozarta, Vivaldiego, Gershвина czy Beatlesów, nie zważając na odmienne style muzyczne, lecz akcentując własny głos, który skupia na sobie uwagę publiczności. Według mnie nie jest to właściwe. Potrzebna jest zarówno osobowość, jaki i uczciwość badacza – te dwie rzeczy razem sprawiają, że jeśli muzyka jest traktowana z szacunkiem, jest w stanie wzbudzić emocje u publiczności.

Ostatnimi laty wiele zmieniło się w wykonywaniu muzyki średniowiecza i renesansu, ale nadal nie wszyscy słuchacze są tego świadomi. Czy miewaliście lub nadal miewacie – paradoksalnie – poczucie raczej nowatorów niż wykonawców pokornych wobec przeszłości?

Nasza droga jako muzyków zawsze oscyluje pomiędzy dwoma biegunami. Z jednej strony są to badania, które rozwijają się na różnych poziomach, z drugiej strony – świadomość, że jesteśmy wykonawcami współczesnymi. Wtedy, gdy nie można było oszukać (w sensie mieszania stylów), dokonaliśmy operacji w typie “cross over”, jak na płycie Kronomachia nagranej we współpracy z Daniele Sepe i jego zespołem jazzowo-rockowym, na której muzyka średniowieczna została wykorzystana jako podstawa do dalszych rozwiązań, jak to się zdarza w standardach jazzowych, i tak stała się czymś innym, muzyką dzisiejszą.

Jak w podejściu Ensemble Micrologus wygląda sprawa z elementami improwizacji? Czy również można mówić o momentach improwizacji zbiorowej?

Istnieją repertuary, w których improwizacja jest możliwa. Jednak to wymaga niezwykle szczegółowego przygotowania, ponieważ nie można wykorzystać tych samych formuł improwizacyjnych dla każdego repertuaru. Monodia włoska ma swoje charakterystyczne [formuły], hiszpańska XIII-wieczna – swoje. Co więcej, jeśli improwizujemy w kontrapunkcie – reguły XV-wieczne są jeszcze inne. Nie istnieje jeden język. By móc improwizować, musieliśmy poznać doskonale reguły reperturu oryginalnego. W niektórych programach [koncertowych] pozostawiliśmy także miejsce na momenty dla improwizacji zbiorowej. W innych – jak w programie tańców XV-wiecznych – improwizują soliści. Słowem: zależy to od kontekstu i od repertuaru.

A jak wygląda Wasza praca „od kuchni”? Czy profesjonalizm obejmuje również doskonale radzenie sobie z nastrojami, osobistym zrozumieniem? Czy na przykład zdarzyło Wam się (jeśli to nie tajemnica) wyjść na scenę pokłóconymi, zderwowanymi?

Artysta, który występuje na scenie, musi mieć silny system nerwowy, ale także duże pokłady empatii do pracy w zespole. Micrologus narodził się jako grupa przyjaciół: pasjonatów, którzy chcieli wspólnie uczyć się, ale i dobrze bawić razem. I to po 27 latach jest wciąż obecne podczas naszych koncertów. Przypominam sobie mnóstwo momentów dyskusji, także takich ożywionych, ale nie pamiętam, żebyśmy kiedykolwiek weszli na scenę źli.

Jakim instrumentem jest dla Pani ciało ludzkie?

Jest to instrument, który pozwala grać duszy.

Wielu młodych ludzi szuka inspiracji muzycznych zupełnie własnymi drogami. Czy wówczas ich proste, nieszkolone, niepoprzedzone odpowiednią edukacją muzyczną zauroczenie interpretacjami Ensemble Micrologus należy przyjmować z pewnym zastrzeżeniem, jakąś rezerwą?

Uważam się za nauczycielkę bardzo surową, a główna rzecz, którą próbuję zawsze przeszczepić moim studentom, to nienaśladowanie efektu końcowego, tylko ewentualnie – drogi [artystycznej]!!!

To jest pierwsza zasada. Zanim rozpoczniemy śpiew czy grę, musimy „rozpoznać” to, co mamy zagrać. Poprzedzić to musimy badaniami i nauką, której nikt nie może zrobić za nas. W przeciwnym razie pozostaniemy jedynie dobrą kopią. Prace Piera della Francesca, Maneta, Guillaume’a de Machauta są zawsze jedyne w swoim rodzaju, reszta to kopie!

Który wykonawca pragnie stać się kopią? Tylko miernota.

Spotkałem się z opinią, że jest Pani artystką równie charyzmatyczną co niektóre postacie sceny rockowej czy pop. Jest to dla Pani raczej komplement, czy też budzi niepokój?

Jestem szczęśliwa, jeśli moja droga artystyczna przybliży młodym ludziom muzykę dawną. Sądzę, że to najlepsza broń, jaką posiadamy w walce przeciw homogenizacji i płyciznie kulturowej. Jeśli charyzma służy temu, przyjmuję to jako komplement.



Patrizia Bovi (Ensemble Micrologus) * intervista

Emilia Rębas, Witold Wachowski

L'Ensemble Micrologus è un gruppo specializzato nell'esecuzione di musica antica che riesce a ottenere un eccellente contatto con il pubblico. Non è forse un paradosso il fatto che da una parte questa musica sia lontana secoli e dall'altra che debba avere una ricezione contemporanea?

Nella nostra ricerca per cercare di restituire la musica di molti secoli fa abbiamo voluto ritrovare la sua funzione originale. Facendo questo automaticamente la musica si attualizza perché se ne riscopre il senso, la vitalità. E questo coinvolge ancora oggi le persone che sono alla ricerca non dell'archeologia ma dell'emozione che la musica suscita se è ancora collegata ad un contesto funzionale. Se si esegue una danza e il pubblico non sente la necessità di danzare allora si è fallito.

Inoltre per poter restituire un linguaggio si deve averlo compreso e questo è il primo passaggio necessario. L'interprete deve aver completamente capito la musica intellettualmente emotivamente e averne fatto l'analisi anche in rapporto al suo contesto originario. Solo così il pubblico a sua volta potrà capire.

Alcuni sostengono che presentare un'interpretazione contemporanea di una musica che viene denominata „musica antica” sia una contraffazione involontaria del passato (in senso culturale). Lei come risponde a queste obiezioni? Un riferimento alla musica popolare sarebbe qui utile?

Questo può essere vero. È comunque il rischio che si corre quando si interpreta e più ci si allontana nel tempo e più il rapporto con il senso estetico si modifica. Già cercare di superare nell'interpretazione della musica medievale i filtri culturali dell'800 e del 700 del manierismo e andare indietro nel tempo a cercare un'altra estetica è un processo complesso richiede molta conoscenza delle fonti secondarie, storiche filosofiche estetiche etc e soprattutto una grande capacità di mettersi al servizio della musica e non di essere il protagonista di questa.

L'analisi di repertori di tradizione orale che hanno funzioni assimilabili è stato per me molto utile. Ho imparato molto, leggendo le trascrizioni musicali di brani della tradizione orale. Se dello stesso brano non avevo anche una registrazione, lo studio era completamente inutile. Le note scritte restituiscono solo parzialmente quello che era il brano eseguito dal testimone della tradizione orale a volte inimmaginabilmente diverso.

Pensate alle note scritte in un codice di 6 secoli fa, quanto può essere limitante basarsi solo sulla scrittura. Questo parallelismo è stato molto utile quando ci siamo trovati ad interpretare repertori così lontani. Insomma il dubbio non le certezze sono il nostro maggior alleato.



(CD: Micrologus, *Gloria Et Malum*.
Musica e danza del Quattrocento nelle corti italiane)

Secondo Lei, l'esecuzione della musica antica permette di dare libero sfogo al temperamento e alla personalità di un musicista? Secondo l'opinione comunemente condivisa l'individualismo dell'artista si è sviluppato completamente solo nel XX secolo.

Credo che la personalità del musicista sia necessaria all'interpretazione della musica perché per far arrivare qualsiasi messaggio non si può prescindere da ciò. Premesso questo la personalità deve essere al servizio della musica e non il contrario, come spesso accade nei recital operistici. L'interprete spesso canta Mozart Vivaldi Gershwin i Beatles senza rispettare i diversi stili ma mettendo al centro la propria voce che catalizza l'attenzione del pubblico.

Questo per me è fuorviante. Penso che ci debba essere la personalità e al tempo stesso l'onestà del ricercatore. Le due cose insieme fanno sì che la musica sia rispettata ma sia in grado di coinvolgere appassionare emozionare il pubblico.

Nell'esecuzione della musica medievale e rinascimentale molte cose sono cambiate negli ultimi anni. Nonostante questo, però, non tutti gli ascoltatori sono coscienti di questo fatto. Voi vi considerate più degli umili esecutori o, paradossalmente, degli innovatori?

Il nostro percorso di musicisti si è sempre avvalso di due binari: da una parte la ricerca che si sviluppa su diversi piani, dall'altro la coscienza di essere interpreti di oggi.

Noi abbiamo anche fatto operazioni dichiaratamente cross over, dove non c'era possibilità di mistificare i linguaggi. Ad esempio abbiamo fatto un cd Kronomachia in collaborazione con Daniele Sepe e la sua band Jazz rock dove la musica medievale veniva usata come base per poi essere sviluppata, come negli standard del jazz, e diventare altro, la musica di oggi.

Qual è il vostro atteggiamento rispetto all'improvvisazione? L'Ensemble Micrologus lascia spazio all'improvvisazione collettiva, se così si può dire?

Ci sono dei repertori dove l'improvvisazione è possibile, ma anche per fare questo è necessaria una preparazione estremamente precisa, perché non si possono usare le stesse formule improvvisative per tutti i repertori. La monodia italiana ha certe caratteristiche, quella spagnola del XIII secolo ancora altre. Inoltre se si deve improvvisare in contrappunto le regole del XV secolo sono ancora diverse. Non esiste un unico linguaggio, e per improvvisare si devono conoscere perfettamente le regole del repertorio originale. In alcuni programmi abbiamo anche dato spazio a momenti d'improvvisazione collettiva, in altri sono i solisti che improvvisano come nel programma sulle danze del XV. Insomma dipende dal contesto e dal repertorio.

E come è il vostro lavoro „dietro le quinte”? Mi chiedo se a voi come professionisti sia richiesta una comprensione reciproca ed anche una eccellente capacità di controllare le proprie emozioni? È successo a volte (se posso chiedere) che siete entrati sulla scena nervosi o per sempio dopo un litigio?

Per essere un artista che si esibisce su un palco bisogna essere dotati di un saldo sistema nervoso, ma anche anche una forte empatia per lavorare in gruppo. Micrologus è nato come un gruppo di amici appassionati che volevano studiare ma anche divertirsi insieme. E questo dopo 27 anni è ancora presente nei nostri concerti. Ricordo molti momenti di discussione anche animata, ma non ricordo di essere mai entrati in scena arrabbiati.

Il corpo umano... secondo Lei che tipo di strumento è?

E' lo strumento che fa suonare l'anima.


Tanti giovani proseguono le ricerche estetico-musicali individualmente, per conto proprio. Visto che, nonostante siano affascinati dalle interpretazioni dell'Ensemble Micrologus, spesso non hanno una preparazione appropriata, pensa che queste ricerche debbano essere trattate con prudenza?

Credo di essere un insegnante molto rigida e l'unica cosa che cerco sempre di trasmettere ai miei studenti è di non imitare il risultato ma eventualmente il percorso!!!

Questa è la prima regola. Prima di cantare e suonare si deve conoscere cosa si andrà a suonare, avendo fatto un percorso di studi e ricerca che nessuno può fare al tuo posto. Altrimenti sarai solamente un buona copia, ma di Piero Della Francesca, di Manet o di Guillaume de Machaut ce n'è solo uno. Il resto sono copie! Quale interprete desidera diventare una copia? Solo i mediocri.

Secondo l'opinione di alcuni Lei è una artista così carismatica come alcuni artisti rock o pop. Lei lo prende come un complimento o questa opinione La preoccupa un po'?

Sono felice se il mio percorso artistico faccia avvicinare alla musica antica dei giovani. Questo credo sia la migliore arma che noi abbiamo per combattere contro l'omologazione e l'appiattimento culturale. Se il carisma serve a questo allora lo prendo come un complimento.



A little of shiny beat
Troche swietlistego bitu

Introduction

Jan Iwańczyk, Witold Wachowski

If we looked for a criterion that may liberate musicians from the genre and scope of their musical activity, we would probably point to contact with audience. In this sphere, cheating, being a little lazy or absent-minded is immediately noticed, since this is a sphere of a continuous interaction.

The main reason for our conversation with a young music duet Shiny Beats is their simply excellent contact with audience, a quality envied by many creators of other musical worlds. The idea to juxtapose this conversation and the interview with Patrizia Bovi came up later on. The way this exchange complements and relates to the previous one as well as provokes outside references should remain an open question. Perhaps, a suggestion derived from our conversation with the composer Krzysztof Knittel should help; he advised “to investigate the connection without fake fitting”.

Our guests are a female-male, vocal-instrumental duet created in 2009 in Trójmiasto. They describe their music as *situated within everything that happened after new rock revolution that is based on electronics*. As their *genesis*, they quote the following unusual fact-metaphor:

It is still not a scientifically proven fact that a light can create music. However, the latest researches have shown us how a light wave refracting on an electric tambourine triggers so called “shiny beats”. The employees of the Neon Harvest Company have devoted their lives to document this rare phenomenon. The results of their work will be regularly updated⁶².

⁶²<http://www.myspace.com/theshinybeats>.



Interview with Shiny Beats

Witold Wachowski

translation: Joanna Kucharska

I've had a chance to see how well you connect with your audience, how quickly you react to the emerging situations in the hall, etc. Is this practiced, or maybe you've never had any problems with it?

Probably both. As Shiny Beats we've played several dozen concerts, and you can't overestimate the role the experience with the stage plays in that. You can't really learn it any other way, though some innate predispositions are also required. Besides, everyone has a different idea for themselves and acts differently onstage. Hard to expect from someone introvert to act differently during the show. We were always more drawn to Freddie Mercury and the way of flirting with the audience than to playing just for yourself. We're playing for others, and our stage image is a direct outcome of our music.

In Warsaw's club "Sen Pszczoły" ("Bee's Dream"), you've performed as a duo. But you've been seen in different configurations too.

We're a duo. We've established and imagined Shiny Beats, just the two of us, and everything we do is done together, from the beginning to the end. For a while we've had a drummer as a part of the band, but it wasn't working. Later we've had help from other musicians, but those were always guest appearances. Maybe at some point in the future, once we're better known, we'll organize a tour with an orchestra. But Shiny Beats will forever remain a duo.

Among the words used to describe your music there are: new wave (strongly but freshly heard), punk, electro, shoegaze... Could you yourself specify?

That Linnaeus way of classifying everything always has two sides. On one hand we relate and compare new things to the things already known, which makes it easier to comprehend, understand. On the other hand, this comparison always brings on a cer-

tain oversimplification. It's difficult to say exactly what kind of music we perform. To say it very broadly, we're making music from the indie-electro genre, or the so-called ambitious electronic - if you can even speak of such a genre, which is disputable. We're situated within everything that happened after new rock revolution that is based on electronics. So there's a lot of electro in it, some nu rave, and some new wave as well.

How do you control the interaction with the audience and, at the same time, instruments and the vocal? Let's face it, you're a young band.

We are a young band, we've been playing for a year now. In that time a lot has happened and we've changed significantly. If someone attended our concert in spring 2010 and comes to our concert today, it will seem like we're a completely different performer. We've learned a lot, which we have already mentioned, and we're constantly evolving. These three things you mentioned aren't a problem for us now, but they came with time. What we're worried about now is that the club has good acoustics and there's no coupling, which is a real bane of technical rehearsals.



(graphics – archives of Shiny Beats)

How do you yourself see your ability to handle the instruments? And the vocals? You have very characteristic vocals, though some point out the similarities to certain voices of the 80s.

It's better than it has been, we've been buying new equipment, building up our arrangements, writing more diverse songs. We've evolved vocally, too. At the beginning we had only the male vocal - depending if we're singing lower or higher - similar to Ian Curtis, Samuel Eastgate or Andrew Van Wyngarden. That's what our first record is like, sung totally in English, in male voice. Now the fairer part of our duo got a hold of the mike. Any moment now our new single will come out, along with the promo music video,

and we're eagerly awaiting all the hate and all the comparisons to Crystal Castles (laughter).

Does performing make you become someone else, change dimensions, find out your different 'self'? Or maybe there's a natural continuity and the stage isn't a frontier at all?

That's what you might think. But if someone saw how we act when we're alone together, privately, they would probably say that we're uncharacteristically calm and normal on-stage.

What can you say about your characters, personalities, inclinations? How do they feature in your music? And how do they relate to your lyrics?

Most of the lyrics is ephemeral and fairy tale-like, with the exception of "Tonight", which is about a party and about nothing and in the end a little about love. Ephemeral is also - so far not published but performed at every concert - "Let us play", which is also a little erotic and fun. And probably the lyrics convey the dreaming part of our personalities. The music is cheerful, good to tap your foot to. We don't know what that means, maybe the fact that we like to dance. Especially together (laughter).

We know already [from the intro note to the interview] what 'shiny beats' mean. How would you describe the properties of your music, using the imagination from beyond the music?

The definition of 'shiny beats' as the physical phenomena conveys exactly what we're doing. Once after a performance someone came up to us and told us he's been feeling down all day, came to our concert accidentally, and that now he felt alive again. That's how we'd describe our music. We take light, change it into music, and through the music we place it in the audiences' souls.

Did any of my question seem forced, fake, or over-intellectualized? Be honest!

No. Those were the best questions we've got so far (laughter).

Wprowadzenie

Jan Iwańczyk, Witold Wachowski

Jeśli szukać kryterium, które w znacznym stopniu uniezależnia muzyków od gatunku i zasięgu ich twórczości, chyba nie do przecenienia będzie tutaj kontakt z publicznością. To ta sfera, w której oszustwo czy też drobne lenistwo lub roztargnienie są nie do zamaskowania, ponieważ jest ona nieustannie sferą interakcji.

Podstawowym powodem, który skłonił nas do rozmowy z młodym muzycznym duetem Shiny Beats, był ich wprost znakomity kontakt z publicznością, którego zazdrościć im może wielu kreatorów innych muzycznych światów. Pomysł, by zestawić tę rozmowę z wywiadem przeprowadzonym z Patrizią Bovi, zrodził się już później. Natomiast sposób, w jaki owa wymiana zdań odnosi się do poprzedniej, jak ją uzupełnia i jakie prowokuje odniesienia – niech pozostanie sprawą otwartą. Pomocą może będzie sugestia sformułowana na bazie wypowiedzi kompozytora Krzysztofa Knittla, by badać związek bez fałszywego dopasowywania.

Nasi goście to powstały w 2009 roku w Trójmieście żeńsko-męski duet elektroniczno-gitarowy. O swojej muzyce mówią nam: *Wpisujemy się (...) w to wszystko, co wydarzyło się po „new rock revolution”, a co opiera się na elektronice*. Natomiast jako własne *genesis* przytaczają niezwykle fakt-metaforę: *Shiny Beats to nie do końca jeszcze poznane zjawisko fizyczne, fascynujące świat współczesnej nauki. Wszystko zaczęło się od artykułu w prestiżowym magazynie Nature, dokumentującym wieloletnią pracę skandy-nawskich badaczy, którzy odkryli związek światła i muzyki. Naukowcom z Neon Harvest Company udało się doprowadzić do przekształcenia wiązki światła w falę dźwiękową, o zadziwiających właściwościach fizycznych i chemicznych. Efektem eksperymentu są tak zwane Shiny Beats*⁶³.

⁶³ <http://www.myspace.com/theshinybeats>.



Wywiad z Shiny Beats

Witold Wachowski

Mieliśmy okazję zobaczyć, jak dobry macie kontakt z publicznością, jak szybko reagujecie na sytuację na sali itd. To wynik praktyki – czy nie mieliście z tym nigdy problemu?

Chyba jedno i drugie. Jako Shiny Beats zagraliśmy już kilkadziesiąt koncertów, a trudno przecenić rolę, jaką odgrywa doświadczenie w obyciu ze sceną. Raczej nie można nauczyć się tego w inny sposób; chociaż pewne naturalne predyspozycje są tu potrzebne. Poza tym każdy ma inny pomysł na siebie i inaczej zachowuje się podczas występu. Trudno oczekiwać od kogoś o wyjątkowo introwertycznym charakterze, aby robił coś wbrew sobie. Nas zawsze bardziej pociągał Freddie Mercury i flirtowanie z publicznością, niż granie dla samych siebie. Gramy dla innych, a nasz sceniczny *image* jest pochodną naszej muzyki.

W warszawskim klubie „Sen Pszczoły” wystąpiliście jako duet. Ale widywano Was też w innych składach.

Jesteśmy duetem. Założyliśmy i wymyśliliśmy Shiny Beats we dwójkę i wszystko co robimy od początku do końca robimy razem. Kiedyś przez pewien czas grał z nami jako członek zespołu perkusista, ale ta formuła nie sprawdziła się. Później korzystaliśmy na scenie z pomocy innych muzyków, chociaż były to jedynie gościnne występy. Może kiedyś w przyszłości, jak już będziemy bardziej znani, to zorganizujemy jakąś trasę koncertową z orkiestrą. Shiny Beats będzie jednak nadal duetem.

Wśród określeń gatunkowych Waszej muzyki pojawiają się: *new wave* (mocno ale świeżo słyszalne), *punk*, *electro*, *shoegaze*... Moglibyście to sami bardziej dookreślić?

Ta Linneuszowska pasja do klasyfikowania oraz nazywania wszystkiego ma zawsze dwa oblicza. Z jednej strony odnosimy i porównujemy rzeczy nowe do tego, co już zna-

my, przez co łatwiej jest nam je poznać, zrozumieć. Z drugiej – takie zestawienie odbywa się często kosztem pewnego uproszczenia. Trudno jest nam dokładnie określić, jaką muzykę gramy. W największym ogóle tworzymy muzykę z nurtu *indie-electro*, czy też tak zwanej ambitnej elektroniki – o ile można mówić o istnieniu takiego gatunku, co do czego nie ma zgody. Wpisujemy się jednak w to wszystko, co wydarzyło się po *new rock revolution*, a co opiera się na elektronice. Jest więc w tym sporo *electro*, jest trochę *nu rave'u*, a także trochę nowej fali.

Jak to jest kontrolować interakcję z publicznością, a jednocześnie – instrumentarium oraz wokale? Powiedzmy sobie, że jesteście młodym zespołem.

Jesteśmy młodym zespołem; koncertujemy od około roku, w ciągu którego bardzo wiele się wydarzyło, a my bardzo zmieniliśmy się. Jeśli ktoś był na naszym koncercie wiosną 2010 roku i przyjdzie na nasz koncert dziś, to tak jakby grał dla niego zupełnie inny wykonawca. Nauczyliśmy się bardzo dużo, o czym mówiliśmy wcześniej, i cały czas bardzo dynamicznie rozwijamy się. Te trzy rzeczy, które wymieniłeś, nie sprawiają nam teraz żadnego problemu, przyszły z czasem. To, o co się martwimy, to żeby klub był dobrze nagłośniony i żeby nie sprzęgało, co jest prawdziwą zmurą prób technicznych.



(grafika z archiwum Shiny Beats)

Jak sami oceniacie Waszą biegłość w opanowaniu wykorzystywanego instrumentarium? A wokalnie? Bo wokalnie jesteście już mocno charakterystyczni – choć niektórzy wskazują na podobieństwa do konkretnych głosów lat 80.

Jest dużo lepiej niż kiedyś, kupujemy nowy sprzęt, rozbudowujemy aranże, piszemy bogatsze brzmieniowo piosenki. Wokalnie też się rozwinęliśmy. Na początku mieliśmy tylko męski wokale – w zależności od tego, czy zaśpiewany niżej czy wyżej – przyrównywany do barwy Iana Curtisa, Samuela Eastgate'a czy Andrew Van Wyngarden'a.

Taka też jest nasza pierwsza płyta – zaśpiewana w całości po angielsku, głosem męskim. Teraz piękniejsza część naszego duetu sięgnęła za mikrofon; lada moment ukaże się singiel wraz z promującym go teledyskiem i z niecierpliwością czekamy na „hejty” i porównania z Crystal Castles (śmiech).

Czy występ powoduje, że stajecie się kimś innym, zmieniacie wymiar, poznajecie inne ‘ja’? Czy to jednak jakaś naturalna ciągłość, a scena to żadna granica światów?

Tak by się mogło wydawać. Gdyby jednak ktoś zobaczył, jak zachowujemy się gdy jesteśmy sami tylko we dwójkę, prywatnie, to pewnie powiedziałby, że na scenie jesteśmy wyjątkowo spokojni i normalni.

Co możecie powiedzieć o Waszych temperamentach, osobowościach, skłonnościach? Jak one funkcjonują w pracy muzycznej? I jak się mają do Waszych tekstów?

Większość tekstów jest oniryczna i bajkowa, za wyjątkiem „Tonight”, która jest o imprezie i o niczym, a trochę też na koniec o miłości; oniryczna jest również – póki co nie wydana, lecz grana na każdym koncercie – „Let us play”, która jest trochę erotyczna i o zabawie. I chyba teksty oddają tę marzycielską część naszych osobowości. Muzyka jest radosna, sprzyjająca tupaniu nóżką. Nie wiemy, co to oddaje, ale chyba to, że lubimy tańczyć. Zwłaszcza ze sobą (śmiech).

Wiemy już [z przygotowywanej notki wstępnej do wywiadu z Wami], co oznacza ‘shiny beats’. A jak określilibyście właściwości Waszej muzyki – używając maksimum wyobraźni niekoniecznie muzycznej?

Definicja „shiny beats”, pojmowanego jako zjawisko fizyczne, w pełni oddaje to, co robimy. Kiedyś po którymś koncercie ktoś do nas podszedł i powiedział, że miał totalnego „doła” tego dnia, przyszedł przypadkiem na nasz koncert, a teraz znów chce mu się żyć. Tak właśnie określilibyśmy naszą muzykę. Bierzemy światło, zamieniamy je na muzykę i za pośrednictwem muzyki umieszczamy w duszach słuchaczy.

Czy któreś moje pytanie wydało się Wam nieco na siłę, sztuczne czy przeintelektualizowane? Tak szczerze!

Nie. To najlepsze pytania *whatsofar* jakie dostaliśmy (śmiech).

Practicing ur-language
Ćwicząc prajęzyk



Introduction

Anna Dudek

translation: Monika Włodzik

Comparative research, also known as comparative literature and born a few thousands years ago, investigates primarily relations between texts themselves, leaving aside outside influences and sociological perspectives on literature. The differences in reception of the same issues in different parts of the world have long been deemed interesting, perhaps cultural and linguistic diversity may account for some of them (Jost 1997: 41-65). The adjective “comparative” is derived from Latin words such as *comparare*, *comparatio*, *comparatives* that denote the act of comparing, its result and the relation between the objects of comparison (Kasperski 1998: 577). For many years, comparative studies were solely preoccupied with the study of literature; this approach was advocated by the French school, represented by Etiemble, Paul van Tieghem and Paul Hazard among others. However, this limited approach was later on overshadowed by a more open one. In 1971, a scholar of the American school described comparative literature as a study of multinational literature as well as of the relations between literature and such fields as art, philosophy, history, social sciences etc (Remak 1997: 25). This wide definition of comparative literature allowed for research of unprecedented scope, far-reaching conclusions and interrelationships between different domains of intellectual endeavour.

Mytho-poetical thought as described by Ernst Cassirer and Lucian Blaga is a comparative study that employs the concepts of these authors to analyse works of chosen poets. What is paradoxical and defiant in this study is a description of the mythopoetic practice without any reductive, naturalizing efforts. One should remember that poetry is the object of investigation and that it is often regarded as a hardly transformable incarnation of literature (of course, one could argue as to what extent it is an attitude or manner). In the forthcoming issues of our journal we hope to explore how this research approach may be accessed from other extraliterary perspectives.

* * *

Emilia Ivancu: researcher, poet and translator. At present she teaches Romanian language and literature at Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland. She has a BA in Romanian-English Philology, an MA in Cultural Studies and a PhD in Postcolonial British Studies. The title of her doctoral thesis is *Games of Identity and Alterity in the Novels of Salman Rushdie and V.S. Naipaul*. Her publications include *Travels with Steinbeck in Search of America* (single author) (2005), *Dictionarul personajelor din teatrul lui Lucian Blaga (Dictionary of Lucian Blaga's Theatrical Characters)* (co-author), (2005); *The Birth of Trystan and Other Poems / Nasterea lui Tristan si alte poeme* (Diarmuid Johnson, Emilia Ivancu as translator and co-author) (2010). Her scientific interests focus on the philosophy of alterity, mythopoetics, postcolonial English literature, autobiographical discourse, Celtic poetry, Romanian interwar philosophy and literature.

References:

- Ivancu, E. 2011. Mytho-poetical thought as described by Ernst Cassirer And Lucian Blaga: a comparative approach applied to works of poetry. *Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard*, T/2011.
- Jost, F. 1997. Komparatystyka jako filozofia literatur. Janaszek-Ivanickowa, H., ed. *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Kasperski, E. 1998. O teorii komparatystyki. Ulicka, D., ed. *Literatura. Teoria. Metodologia*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Remak, H. 1997. Literatura porównawcza – jej definicja i funkcje. Janaszek-Ivanickova, H., ed. *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*. Warszawa: Instytut Kultury.



Mytho-poetical thought as described by Ernst Cassirer and Lucian Blaga: a comparative approach applied to works of poetry

Emilia Ivancu
Adam Mickiewicz University, Poland
University of Alba Iulia, Romania

In the present paper we would like to investigate the concept of mytho-poetical thought as defined by two philosophers, Ernst Cassirer⁶⁴ and Lucian Blaga⁶⁵, and the way in which the term may be applied to a chosen corpus of poetry from Romania, Wales and Ireland.

In the volume of poetry *Another Language* by Diarmuid Johnson⁶⁶ in the poem *Singing*, we read of a man singing on a bridge, while another, the poet, listens to the song. The river too sings. In the following verses, this singing assumes a significance of its own as a part of the poet's vision:

⁶⁴ Ernst Cassirer (1874-1945) was a German philosopher and a historian of ideas. He was born in the city Breslau, now Wrocław Poland. One of his main works is the multivolume *Philosophie der symbolischen Formen* (*The Philosophy of Symbolic Forms*) (1923–29), which presents a philosophy of human culture, based on types of symbolism found in myth, language, and mathematical science.

⁶⁵ Lucian Blaga was a Romanian poet, playwright and philosopher. He developed a “speculative” philosophy that includes books on epistemology, metaphysics, aesthetics, philosophy of culture, philosophical anthropology, philosophy of history, philosophy of science, and philosophy of religion. His philosophy is closely interrelated with and reflected by both his poetic and dramatic works. His main philosophical works are: *Trilogia cunoașterii* (*The Trilogy of Knowledge*) (1943), *Trilogia culturii* (*The Trilogy of Culture*) (1944), *Trilogia valorilor* (*The Trilogy of Values*) (1946). An important volumes of poetry is *Poemele luminii* (*Poems of Light*) (1919).

⁶⁶ Diarmuid Johnson was born in Wales (1965) and educated in Ireland. He writes primarily in Irish, regularly in English also, and occasionally in Welsh. His work is influenced by his reading of medieval ‘Celtic’ literature, and by a knowledge of major European languages, principally French. Reference is made primarily to work from the collection *Another Language* (Motivex, Poznań 2009), and from *The Birth of Trystan* (Reintregirea, Alba Iulia 2010). Reference to certain hitherto unpublished texts shall be to the following authorised Internet address:

<http://www.diarmuidjohnson.net/poetry.html>.)

*A man stands on a bridge
In deference to none who pass
He voices his quiet song.*

*I take his singing to heart
A singing destined for none
But as I listen
Hunger stirs inside me.*

*I shut the world out
A world blunt with sound
And listening again now
Another singing rings loud:
River under bridge.*

(Johnson 2009: 59)

Through the man's singing the listener departs from 'a world blunt with sound' and thus becomes aware of the singing of the river. Subsequently, attracted to the beauty of the songs which echo within him, the listener, no longer part of the world he has departed, wishes to become part of the new world, the world of the two songs which, by the end of the poem, will have become one. The river, sensing this wish, speaks as follows:

*Wade me now and see as I do
Swim your way into my singing.*

(Johnson 2009: 59)

The two lines above are an invitation for the listener to become part of the world of song, and as such represent a moment of tension in the poem in which the essence of the text is to be found.

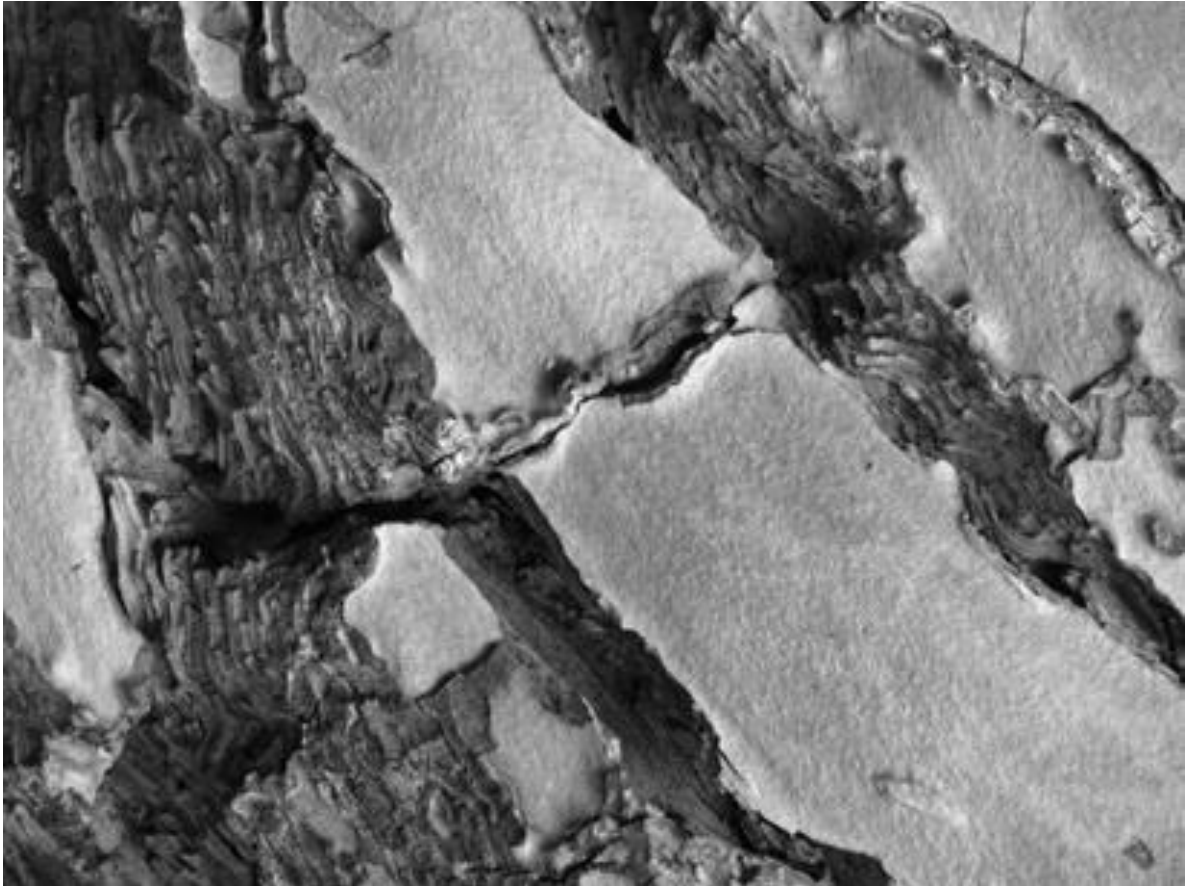
Singing is one of the emblematic elements in the poetry of Diarmuid Johnson, an element through which the world manifests itself and also through which the world may be perceived. It is song that links man and world together. In another environment, in the woods this time, in the poem *Axe*, man lights a fire with wood cut by a seemingly magic Gaelic axe that sings with the tongue of a lark. The axe, a symbol here of the same world of song as in the poem *Singing*, also represents creation as it enables man to kindle the fire only after he has learnt the tongue of the little axe. The reader here is given the impression that man is initiated into the world of song:

*And to the wood, into the wood
I went to learn the axe's tongue
to learn the tongue the axe speaks.*

[...]

*The axe sang there with a lark's tongue
a lark-tongued axe
lark in the empty skies.*

(Johnson 2009: 41)



(this and other photos come from the archive of Diarmuid Johnson)

When man finally learns the tongue of the axe, which thus enables him to kindle the fire himself, he is already part of a long forgotten world, a world he has seen through the chopped firewood that now draws him back through sleep into the past years, into the mystery of the world of song.

We encounter the singing axe once again in the poem *The Birth of Trystan*. Here it is the hunter's axe, which "at dusk [...] sings for the deer" (Johnson 2010: 38). Here the song of the axe is the song of the hunter; and man and axe sing together for the rekindling of life, because the deer, whose meat the hunter will bring home, is that which sustains life.

In the same poem, the mirror of the woman sings of buttercups. She says the name of her child-to-be must sing of the hunter, his bow – “a yew branch/waxed and wintered”, of the arrow – “bold as a bee, tail-feathered sweet and angry”, and so of all elements that constitute the world of his father, the hunter. Consequently, we note, when reading the poetry of Diarmuid Johnson, that we find ourselves in a world made up of singing elements, a world which sings, a world in which man is not a stranger, but rather part of the song of the world which he both contributes to and partakes of.

What kind of world can this be? What kind of world is a world in which man takes the form of a tree waiting for wonder to nest in him, a world in which he becomes a tree rooted in the earth, which, most importantly, accepts his rooting. Here is a gloss of the original Irish text:

*I sat where the tree once grew
My eyes became two roots
My mind a thing young and nameless.*

*The earth spoke to me:
'You are no longer featherless
Now you shall be nested in.*

*To be as a tree: that is my wish
Two roots instead of two eyes
Wonder to nest in the branches [= in the limbs/body] again.*

(Johnson: 2011)

We can seek answers regarding the nature of the singing world in the work of an Irish-Welsh poet in lines written by the Romanian poet and philosopher Lucian Blaga, who evokes a similar world. I use poems by two poets from two different regions, from opposite sides of Europe, to show the relevance of what Lucian Blaga called a stylistic matrix: The stylistic matrix is, according to the philosopher Lucian Blaga, an unconscious complex made up of four elements: the spatial and temporal horizon, the axiological emphasis, the anabasic/catabasic/neuter attitude, the formative expectation. The stylistic matrix represents thus the constant substratum for the lifetime creations of an individual and/or a community. It is a structure constituted by the above-mentioned elements at the level of the unconscious. Here, as Blaga recommends, the unconscious should not be understood in psycho-analytical terms but rather as being a structure similar to the cosmos which does not exist because or through the conscious but rather as a parallel world. Hence he recommends that the unconscious be described by an adjective formed similarly to the one derived from chaos, chaotic, so cosmos, cosmotic i.e. having the structure and consistency of the cosmos. As Blaga goes on to say, the stylistic matrix, and consequently, the style are never the product of an individual con-

scious reality but rather the secret, mysterious product of an anonymous reality. Nevertheless, there are stylistic matrices that can meet through one of the four elements, which constitute them, and there are authors whose creations go beyond the stylistic matrices of their cultures, the unconscious in their creations being the meeting point of several styles. (Blaga 1969 : 105-115).

We can thus see the similarity between two stylistic matrices – one Celtic the other Romanian, which seem to produce, in the case of both poets, similar creative and spiritual spaces. The meeting point between the two writers is due to the fact that both seem to reach beyond the boundaries of these matrices and explore the depth of the creative space of the collective unconscious. Thus, both poets outgrow their respective stylistic matrices and meet at the level of man's relation to the cosmos, creation and life. Their *cosmotic* creations concur and occupy the same space. The poem *Biography* by Lucian Blaga begins as follows:

*I know neither when nor where I first appeared in the light
In the shadows I tempt myself to believe that the world is a song*⁶⁷.

The statement in the poem – *I tempt myself to believe that the world is a song* - represents the poetic credo in which man, as part of creation, stepping forward into the light, humbly and in the shadows as it were, acknowledges the world as being a thing of wonder: '[...] *my sense of wonder makes me feel complete*'. In this world, perceived as song, the sense of wonder is the one which allows man to renounce his individual consciousness and let him be integrated into the singing world, the world of his ancestors: *With my ancestors I exchange mysteries*, writes Blaga. At the end of the poem, he integrates his own song into the song of the singing world:

*I have sung and still I sing the great passage of time
The slumbering world, the waxen angels.*

Consequently, we may state that in Diarmuid Johnson's poetry, we encounter a similar vision of the world as in Blaga's poem. The song of man joins the song of the world, and man piously accepts the mystery of the world to which he belongs, a mystery he endorses with his own song, combining thus, in the terms of Rudolf Otto, *mysterium tremendum et mysterium fascinans*, the daunting and the fascinating at the same time (Otto 1889: 31). In Johnson's poem *Singing*, the listener is attracted to the song of the river, he feels hunger for the mystery of the song and becomes enrapt, so he is both fascinated and daunted by the mystery as is the lyric voice in Blaga's poem, who is tempted to believe in the mystery of the world and is at the same time overwhelmed by wonder. Such a poetic consciousness is a consciousness that confirms the mystery of

⁶⁷ The English translations of Lucian Blaga in this article are by Diarmuid Johnson and Emilia Ivancu. The Romanian texts are from Lucian Blaga, *Poezii*, Editura Eminescu, București, 1975.

the world in and for which man lives, that is, in Blaga's words, the existence within mystery and for the purpose of revelation (Blaga 1969: 261-396). Blaga explains that the existence within mystery and for the purpose of revelation qualitatively means something totally different from simple existence in the world. Through the first mode of existence, that within mystery and for revelation, man dedicates himself to a creative destiny full of revealing intentions, while through the second mode of existence, that of simply being in the world, biologic man would simply remain attached to the given facts of this world (Blaga 1969: 380). Creation and the mystery of creation lie at the very basis of Lucian Blaga's philosophy, and thus at the core of his poetic and dramatic works. Man, whose spirit contains the seed that was laid within him to ascend to the absolute by the main metaphysical factor named by Lucian Blaga *Marele Anonim*⁶⁸ may assume a creative destiny. In his destiny, leading towards the absolute, he attempts to overcome the transcendent censure imposed by 'Marele Anonim' to protect itself and the world of mysteries. (Blaga 1969: 21-29). A creator himself, man thus finds himself in the hypothesis of being caught between the desire for absolute truth, which is to be found in the realm of 'Marele Anonim', and the transcendent censure interposed between man and 'Marele Anonim'. This induces in man a sense of the tragic which can be seen very well in Blaga's poem, *Biography*:

*My smile seems foreign here, I climb as one enthralled
Standing at the centre of the world, my sense of wonder makes me feel complete.*

*Sometimes I utter words in which I am not to be found
I love things sometimes that do not respond to me.*

*My eyes are filled with wind and with dreams of greater deeds
I walk as any other
Now with a sense of guilt on the roofs of hell
Now blameless over the lilled mountain.*

*With my ancestors I exchange mysteries
And am at one with them encircling a single hearth
They, a people washed by water under stone.*

*At night again I listen softly
To tales of my kin, long since forgotten,
Rising in flood within me over and over.*

*I bless bread, I bless the moon
By day I live as one in the clutches of a storm.*

⁶⁸ Rather than coining English terms, we prefer to adhere to the Romanian original. The words *Marele Anonim*, literally translates as the Great Anonymous.

*Words dampened on the tongue
I have sung and still I sing the great passage of time
The slumbering world, the waxen angels.*

*From shoulder to shoulder, uttering never a word,
I shift my star as one might shift a burden.*



In the first poem by Diarmuid Johnson quoted here, *Singing*, the listener renounces the status of simply existing in the world, assumes a creative destiny first through fascination with the two songs, the song on the bridge and later the song under the bridge, then by renouncing the blunt world of sound, and ultimately by swimming his way into the singing of the river. We have the same type of renunciation in the poem *Sitting*, where man becomes a tree, and reintegrates himself into the world of wonder. This type of consciousness, open to mystery and ready to become even an extension of this mystery, was qualified by the philosopher of the myth, Ernst Cassirer as being *das mythische denken* (Cassirer 1955). The English equivalent, which I choose here, in spite of its limited expressivity when compared to the original German, is *mythical thought*. This is a term that Lucian Blaga also went on to use, especially to refer to *Marele Anonim*, and the mystery of creation, although Blaga drew a further distinction between 'mythical thought' and 'magical thought'.

In the second volume *Das mythische Denken* of his thorough study, *The Philosophy of Symbolic Forms* dedicated to mythical thought, Cassirer however does not give a con-

crete definition of the concept but rather dedicates almost three hundred pages to a description of its characteristics and structure. Neither does he give a clear definition of the concept in other studies. Nevertheless, one important idea on which Cassirer's whole philosophy of myth relies is that the four symbolic forms i.e. myth, art, language and science. These are forces each of which produces and posits a world of its own (Cassirer 1946: 8). He also adds elsewhere that myth, which lies at the basis of mythical thought, is connected to mystery, more specifically 'its true significance and depth lie not in what its configurations reveal but in what they conceal' (Cassirer 1955: 37-38). Lucian Blaga, on the other hand, in his study *Gândirea magică – On Magical Thought*, (Blaga 1992) when making the distinction between mythical thought and magical thought, states that the myth is an attempt to reveal a mystery through imaginative means, in an effort to convert the mystery of existence. For Blaga magical thought would be, on the other hand, a prolongation of the mystery, magical thought implying either the idea of magical substance or magical power (Blaga 1992: 7-8). Nonetheless, the two types of thought, mythical and magical, can be complementary and do not exclude each other. Consequently, we can see that both Cassirer and Blaga connect myth and mystery, and mythical thought. For Blaga the assumption of creative destiny, that is the existence within mystery and for the purpose of revelation, presupposes mythical thought. Such an existence is a cultural act, an act of poetry. (Blaga, 1969: 309-343) For Cassirer myth and language, which seem to originate from the same source⁶⁹, can be embodied in poetry, which is for the philosopher 'not only rooted in mythic motives as its beginnings, but keeps its connection with myth even in its highest and purest products' (Cassirer 1946: 99).

Consequently, combining the visions of the two philosophers, mytho-poetical thought (the Greek *myhpoeia* i.e. myth creating) would be man's assumption of his creative destiny, which is the existence within and for the purpose of revelation, the creative act through which he makes an attempt to convert the mystery of his existence through revelatory and metaphorical means.

Important categories borrowed from Ernst Cassirer's philosophy of mytho-poetical thought include: time, space, image, word and language, the relation *pars pro toto* (the part-whole relation), and ultimately the creative act itself. The act of creation stands at the centre of mythological thought because it is through the act of creation that man assumes his creative destiny, which echoes the initial primordial act of creation. (The repetition of the primordial act of creation also implies magical thought, which, as Blaga says, in most cases comes in combination with the mythical thought.)

Starting from this brief analysis of terminology regarding mytho-poetical thought, and having already seen that one major characteristic of the work of both Lucian Blaga and

⁶⁹ Cassirer fully develops the idea in his book *Language and Myth*, (1953) (1946) Translated by Susanne K. Langer, New York: Dover Publications Inc..

Diarmuid Johnson is the perception of the world as a song, which man joins with his own singing thus assuming his creative destiny. This also implies the assumption of the sublime and tragic at one and the same time. We can now state that these major traits of mytho-poetical thought offer the premise to read our poet's work from a mytho-poetical perspective. Consequently, our objective as of now is to detect the structure of the mytho-poetical thought of poets who bring to poetry the rich heritage of their cultures both at the level of content and at the level of language, and the way the perception of the world as a song ultimately becomes poetic text. However, our approach will not aim to deprive the texts of their mystery by destructuring them, but rather to enter the world of *mythopoeia* and see how its categories (time, space, creation etc) give the texts mytho-poetical shape and content.

Today we live in a secularised society in which individual consciousness is profoundly embedded. Most cultural products are secularised, even if sometimes they do evoke mythical worlds, because they lack one *sine qua non* condition for them to be the product of mytho-poetical consciousness. Most poetry written today is secular, as it comes from a secular and secularised consciousness, which, in turn, aims at the individualisation of the lyric voice as opposed either to the whole world, to the act of creation, or even to the creator i.e. the poet himself. There is no need to give examples here, because the secularised act of creation is commonplace, and the present statement is not intended as a judgemental one. Consequently, the *sine qua non* condition for mytho-poetical thought to exist was characteristic of the traditional societies i.e. the relative absence of individualisation of man, or, in other words, man's approval to be part of nature, and thus of the singing world, and man's life as part of the cycle of the life of the universe. This type of consciousness, or better said the absence of an individual consciousness, meant knowing the world from a mythical perspective in which categories such as time, space, creation held symbolic value different to that held by the secularised mind.

In the case of the poetry of Diarmuid Johnson, we have seen several texts in which man retreats into this world of song as he becomes aware of the secular world, 'the blunt world of sound' (*Singing*). On the other hand, in the poem *Sad Philologist* where man, aware of the uselessness of a secular hypostasis, that of actually worming his way into words, is simply "sad".

*I am a sad philologist
Digging in the etymon field
My spade glances off the petrified core
Its dull blade severs a root.*

(Johnson 2009: 58)

Subsequently, the poet chooses to renounce further digging in the field of words, and the mind, as well as the body, becomes consumed by one of the four primordial elements of nature, the water of the river:

*The man spoke to the river
'Consume the mind,' he said.
The river did
And, in full flood, [it] broke its banks.
Now the mind spoke:
'River,' it said, 'consume the man.'
The river did and the limpid waters grew black.*

(Johnson: 2011)

Again man returns to nature, in other words he confirms the cyclic course of life that typifies nature. This can be achieved only if man can still perceive himself as part of the cycle. And with this idea we touch on a fundamental category of mytho-poetical thought i.e. time. For the secular mind, time is flowing, irreversible, and erodes the man who becomes its victim, and for whom the beginning is in his birth and the end is in his death. For the mytho-poetical mind, time is cyclical, and it can be renewed through different rites and rituals, and beginning and end are cyclical: a beginning and an end of a temporal period, marked by rituals and rites are all agents of the regeneration of time (Eliade 1954: 52). Through the regeneration of time, man is saved as is the world, recreated, of which man is part. Consequently a cyclical view of time means a cyclical view of life. This view of the cycle of time, nature and time is very well illustrated in Diarmuid Johnson's poem *Salmon Speaks*. This can be read both as a continuation of the cycle *The Birth of Trystan* or as an independent text in its own right. In the text, there is the hunter, father of a child, who hunts the salmon in the pool:

*The salmon speaks:
I have wintered in the cold green salt
There I sensed the tug of April moon
From the wave a path I wove – to the wood
Where, brittle and sea-less, a hunter is afoot.*

*Your shadow is simple, brother,
As a prayer it moves on the pool
The shadow speaks to me:
'I have a son, my son needs meat.*

*I saw the tree grow whose whittled branch you finger
In times past I fed on its fruit.
Cast it gleaming through the gloom!*

*I saw berries redden on the leafless shaft you clutch:
Cast it hungry through the dusk!
My flesh was formed from its root.*

(Johnson 2011)

The poem is set in *illo tempore*, and the atmosphere is mythical. The salmon here echoes the medieval Irish tradition where the motif of a salmon bearer and giver of knowledge (Irish 'bradá n feasa') occurs. The salmon eats the nuts of the tree, which grows on the banks of the river, thus gaining knowledge. He who consumes of the salmon's flesh will in turn become bearer of this knowledge. Thus, Finn (Fionn) (Mac Cumhaill), as a boy, inadvertently tastes the salmon's flesh, and acquires the gift of foresight, Irish *fi os*. The salmon, most probably a symbol of sovereignty in the context of Gaelic literature, occurs in other prose cycles in medieval Irish. Cu Chulainn, protector of the tribe of Ulster hunts the fish in the river Boyne (Chevalier, Gheerbrant 1969: 849-850)



In the poem *Salmon Speaks*, we encounter in point of fact two types of cycle of nature and life. Firstly, there is the cycle of nature that is a cycle of life: the salmon once fed on the fruit of the branch now turned into a spear. The wise salmon knows that it is time it returned to the tree in the form of its physical death that is not perceived here as death but as a renewal of life. This is one cycle of nature and life and it is in direct relation to the second cycle, in which man's life is integrated into and reminds us also of the primordial act of creation. Mircea Eliade says in *Le mythe de l'éternel retour* that every sacrifice - here the salmon sacrificing itself and being sacrificed - is the repetition/mimesis of the initial act of creation. (Eliade 1954: 11). Here we note the creation of life i.e. the son. Moreover, the cycle of life can take place because all elements of nature -salmon, branch become spear, leaf and wave, wood and water – give their consent for the performance of the sacrifice and the continuation of life. The salmon first returns to the earth and wood which helped him live, moreover by dying, it will permit life, the hunter's son, to live. Thus the salmon itself continues living.

Crucial to the lexicon of the poem is the word 'brother' used by the salmon when addressing the hunter. This points to the fact that man is still part of nature, both physically and at the level of consciousness, and that this is why he has the consent of nature to hunt the salmon. This places the poem in a mythical time and space when death did not mean mortality, but rather immortality, through the renewal of the elements of the world. Moreover, the elements come to life and return to nature in different forms, and even the salmon continues living through the child that will consume its flesh. This child might later say, as did Taliesin, the Welsh bard: *I existed in many forms before attaining a state of freedom*⁷⁰.

The life of man does not lie outside the cycle of nature, but follows the laws of nature. The birth of the child as related to and reflected by the salmon is not without meaning. The Welsh poet, R. S. Thomas⁷¹ writes in his poem *Song for Gwydion* of another stage in the coming of age of a boy. Here again we find reference to the sacrifice of a fish. Innocence, mingled with the joy of life, celebrate, through sacrifice, both man and nature:

⁷⁰ Taliesin was a Welsh bard of the 6th century. Here are lines from one of his poems, *Kad Goddeu*, which speak of man's part in the cycle of nature: 'I existed in many forms before attaining a state of freedom I have been a sword, long and flecked [...]' (Johnson 2008 : 5).

⁷¹ R. S. Thomas (1913-2000) was born in Cardiff and spent his early years in Holyhead, by the island of Anglesey in north Wales. He was ordained in 1936 and spent his career as a clergyman in rural Wales. His work spans half a century during which time he published over a thousand poems in over twenty collections. His early work describes rural life as he observed it in Manafon. During the final decades of his life, religion and questions about the nature of divinity, man's perception of divinity, and the possibility of expressing this perception through language, become paramount in his work.

*When I was a child and the soft flesh was forming
Quietly as snow on the bare boughs of bone,
My father brought me trout from the green river
From whose chill lips the water song had flown.*

*Dull grey their eyes, the beautiful, blithe garland
Of stipples faded, as light shocked the brain;
They were the first sweet sacrifice I tasted,
A young god, ignorant of the blood's stain.*

(R. S. Thomas 1986 : 14)

As Ernst Cassirer puts it, 'For mythical thinking, generation and birth are not purely natural processes subject to universal and fixed rules; they are essentially magical occurrences. (Cassirer 1955: 180). Moreover the association of man and salmon in the cycle of life is also a sign of the mystery of their existence: 'the unity of mythical species is rather of a fundamentally magic origin'. (Cassirer 1955: 181) This magic, mysterious origin accounts for man's life and its rhythm as foreshadowed and announced by signs in nature; that is also the reason why even the dark moments are announced or known by birds or trees – the 'bird a-wing in a keen sky' (Johnson 2010: 28), the root of the tree which listens to the woman's dream and knows the future as it hears it through the earth. The whole universe is thus meaningful and echoes mystery – 'The wind here smells of dusk/Of apples I will make a sheet/ The stars wait/The stream is a book full of light' (Johnson 2010: 24). The world is full of wonders, it sings, and hearing its song, man knows that mystery must not be uttered: 'Give no name to your knowing' (Johnson 2010: 28). The whole Trystan cycle, and especially the poem *Salmon Speaks*, places man in the spinning wheel of the mystery of life and present him in a strict magic relation to the wonders of the world. The texts evoke a mythical time, the *illo tempore* when man did not distinguish himself as a separate species from nature but was as 'a link in the chain of life as a whole by specific primacy of value he knew himself, within which each individual creature and thing is magically connected with the whole, so that a continuous transition, a metamorphosis of one being into another, appears not only as possible but as necessary, as the 'natural' form of life itself.' (Cassirer 1955: 194)

Consequently, the way the hunter is acknowledged by the salmon as his brother, and the way death changes into life through the sacrifice of the salmon can be read as a similar view upon the world to that of Lucian Blaga evoked in the poem *The wonders of this world are a crown of petals I will not crush*. Lucian Blaga's principle of preserving the mystery of the world that is to be found in every element of the world speaks of his mytho-poetical mind according to which the world should not be deprived of its mystery. Mystery can be preserved only if man remains a part of it, if he remains a light that will increase the mysteries of the world, only if he remains a link in the natural course of life:

*The wonders of this world are a crown of petals I will not crush
And never will my mind bring death to the mysteries
[That] I discover in a flower, in the eye, on the lips or on the graves [of man].*

*The light shed by others overbears the unfathomable charms hidden in the
depths of the dark, but I, with a light of my own, bring grandeur to the mystery of the
world.*

*But I with a light of my own, bring grandeur to the mystery of the world
And just as white shafts of moonlight in no way diminish but rather
intensify the shudder of night*

*So I enrich the dim horizons of mystery, vibrant and sacred
And all that is little understood In my seeing becomes still less understood
For I love flower, the eye, the lips and the graves [of man].*

Blaga's poem contains quintessentially his philosophy regarding the two types of cognition: luciferical and paradisiacal. The man who assumes a creative destiny, that within mystery and with the purpose of revelation also assumes the Luciferical cognition, i.e. that of not depriving the mystery of the world, but rather enriching it with his own creation. Consequently, we can see that for a mythical mind, it is necessary that man perceive himself as a bearer of the Luciferical cognition as well as being part of (the cycle) of nature. We can thus see similarities in the poetical visions of Blaga and of Johnson and in work ascribed to Taliesin. In all three instances, man, a humble creator, mirrors and enriches the creation of the world.

In the poems of Diarmuid Johnson, the hunter has the value and symbol of man as seen by Lucian Blaga at the beginning of the 20th century as 'a petal of the crown of wonders of the world'. Moreover, the mythical structure of the cycle of life present in *The Birth of Trystan* and *Salmon Speaks* also permeates the work of Diarmuid Johnson as a whole. His poetry spins outward from the moment of man's birth to the moment of his death, in which neither birth nor death are seen as beginning and end but rather as symbolic meaningful and mysterious events which mark the rhythm of man's existence.

If birth is a joyful song performed by man, an act of creation through which he contributes to the renewal of the world, the absence of birth is a mourning song as it occurs in the cycle of poems *Cold Priests and Angels*. This whole series of poems seem to have an inner rhythm that remind one of chant initiation songs in which the magical number nine is sovereign. According to Cassirer, the presence of magical numbers is another characteristic of the mythical thought (Cassirer 1955 : 140). The number nine has various and complex symbols in this series of poems ranging from the nine-month period of gestation in humans, announced by the nine postmen, or messengers, (a symbol occa-

sionally used by the poet in other poems as well) to the view of the world structured in nine strata. Considered a magical and significant number in most cultures and associated with unity, order, perfection, infinite and life, the number nine also has an important value for many rites and rituals. (Chevalier and Gheerbrant 1969 : 663-665). In the poem *Unborn* from the series *Cold Priests and Angels*, we seem to encounter a mourning song for an unaccomplished event, that is the non-birth of a child, in which number nine is that which governs the rites of mourning:

*nine moonless graves
beneath the unfenced sea:
the nine months of a cold priest's grief
the nine grieving apples at his angel's feet
the nine unborn songs to sing in his tree.*

(Johnson 2009 : 51)

The sequence above reads like a song sung to mourn the unaccomplishment of the renewal of the world through the unborn child, an unaccomplishment which makes the whole world grieve. Nevertheless, the world, even if in grief, does not lose its song, but rather continues singing. The lines above speak of a view of the world in which grief and sufferance is not without meaning and in which they are turned into an act of creation, the nine unborn songs that can still be given voice. Man thus can turn his grief into song and accept a world that sings and mourns with him.

Man contributes to the mystery of the world, joins the song of the world with his own singing through two important gestures that renew the world. One of these is birth, the other is the act of artistic creation. The two acts of creation represent a repetition of the cosmogonic act, which, in Eliade's words are meant 'to annul past time and to abolish history by a continuous return to illo tempore' (Eliade 1954 : 81). Thus, the hunter speaks for the whole world which hopes for the renewal through the birth of the child: "A hook: on it I hang my hope/ I give you apples and a son." (Johnson 2010 : 38)

Moreover, together with the song that is to be heard with the birth of a child, one could hear the song of the soul, that compound of divine differentials of which each individuality in the universe is composed of, according to Lucian Blaga. If man is part of the cycle of nature, and if man's life is not a flowing expression of time, but rather a cycle within another cycle, then the existence of the soul is also seen as a going through these cycles, as in the poem *Liniște/ The Still of Night*:

*Such is the still [of night] that I can all but hear
The moonbeams against the windows beating.*

*[Now] an unknown voice echoes within my breast
And within me resounds the yearning of another.*

*Some say that our fathers –
Cut down while in their prime
Their blood still youthful in their veins
Great passion in their hearts unspent
A passion burning like the sun –
[Some say that] they return
Return to live out, in us, the years they were denied.*

*Such is the still of night that I can all but hear
The moonbeams against the windows beating.*

*Who can tell, soul of mine,
In some distant time to come,
Your yearning stifled
Elation within you broken,
In whose breast you [in turn] shall sing
On sweet strings in the still of night
[And] on the harp of darkness –
Who, who can tell?*

In many cosmogonies, the world is created through pain and suffering, but the pain, seen as a sacrifice, is meant to restore order. Man, as creator, performs the mission for which he is born, and through his creation maintains the cycle of life, whose mystery is never revealed but sung. Lucian Blaga speaks of the mystery of the gift of creation, which, in his philosopher's opinion, is an undecipherable mystery and which, in its essence, is related to the mystery of the cosmogonical creations (Blaga 1969 : 108). Such is the case, for example, of the Balkanic myth of creation, which has its Romanian version in the building of a monastery. The narrative as follows: a group of masons decide to build either a bridge or a monastery, but whatever they build during the day crumbles and is undone during the night. The only solution seems to be a human sacrifice, more specifically the walling in of one of the masons' wives or sisters in the stonework of the building. The woman whose sacrifice helps the construction of the bridge/monastery is the wife of the master mason, who is also carrying his unborn baby:

Manole, Manole!
Good master Manole,
The wall squeezes hard,
My frail flesh is marred
Not a word spoke he,
But worked busily;
Up he raised the wall
To gird her withal;
Up the wall did rise
To her ankles nice,
To her bonny thighs.
While she, wellaway,
Creased her laugh so gay,
And would pray and say,
Manole, Manole!
Good master Manole,
Have done with your jest.
`Tis not for the best.
Manole, Manole,
Good master Manole,
The wall squeezes hard,
My frail flesh is marred
Not a word spoke he,
But worked busily;
Up he raised the wall
To gird her withal;
And the wall did rise
To her ankles nice,

To her bonny thighs,
To her shapely waist,
To her fair, young breasts.
While she, wellaway,
She would cry and say,
She would weep and pray,
Manole, Manole!
The wall weighs like lead,
Tears my teats now shed
My babe is crushed dead.
Manole did smart,
Sick he was at heart;
And the wall did rise,
Pressed her in its vice,
Pressed her shapely waist,
Crushed her fair, young breasts,
Reached her lips now white,
Reached her eyes so bright,
Till she sank in night
And was lost to sight!
Her sweet voice alone
Came through in a moan,
Manole, Manole,
Good master Manole!
The wall squeezes hard,
Crushed is now my heart,
With my life I part!

The ballad *Master Manole* evokes the typical mytho-poetical thought characteristic of the traditional societies, which illustrates very well Mircea Eliade's vision of the sacrifice which restores the cosmogonical order of the world. At the same time, the ballad is relevant for the understanding of the mystery that lies behind each work of creation.

A variant of the Balkan myth of the bridge inspired by the novel *The Three-Arched Bridge* by Ismael Kadare, is represented by the poem *Pont-ar-Daf (Bridge over the Taf)*, written in Welsh. Three mason brothers build a bridge that will stand firm only if one of their wives is sacrificed in the wall. Johnson turns this into a foundation myth for Cardiff, now the capital city of Wales, as the river Taf is the river that runs through the city

of Cardiff⁷². The poem represents an example of how the *mythical* mind of the poet employs a mythical structure and adapts it to a new context, thus redefining both the value of the myth and the mystery of creation it reveals, a mystery that is increased by the sacrifice required by creation:



*Daw yn hysbys dan y coelbren
Arwydd fydd yn sêr y nen
Daw yn hysbys dan y coelbren.*

*Rhaid aberthu un o'n gwagedd
Ym môn y bont y mae ei bedd
Rhaid aberthu un o'n gwagedd.*

*Let us stand under the tree of
knowledge
The stars above will send a sign
Let us stand under the tree of knowledge*

*We must sacrifice one of our brides
Deep in the wall, she will find her grave
We must sacrifice one of our brides*

(Johnson 2010: 58)

⁷² Rewriting the tale about the Welsh river, the poet conceived it also as 'a lament of sorts for the waters of Cardiff. At the turn of the millennium, the city council 'walled in' and sacrificed not a human offering, but the river itself. A marina was built, and the Cardiff bay area reconstructed. Tidal waters no longer flow through the city now, but rather a morose and lifeless canal.' (Johnson 2010:

The Balkan mythical vision of creation as related to and derived from human sacrifice skillfully adapted into the Welsh poem by Diarmuid Johnson, enriches the mythical world of the poet and shows the modality in which the mytho-poetical thought represents both a chalice for the myth to live on in, and the substance that makes the myth. Sacrifice as inherent to human existence is that which offers the foundation of creation, and as a consequence death cannot be the end of life but the beginning of immortality through creation. Moreover, the Romanian ballad and the Welsh poem are both relevant for the understanding of the mystery that lies behind each work of creation.

As we have already seen, mytho-poetical works are structured in and based on cycles of life and creation, cycles which begin with birth as renewal of the world, and continue with creation, grief and sacrifice, each a part of a mythical view of the world, continuing with the moment of man's death, either as a sacrifice or as the end of a cycle and the beginning of another.

Another Romanian ballad, which occurs in Romanian territory in more than 2000 variants, even as a Christmas carol, is the ballad *Miorita*, (*The Ewe Lamb*). The Romanian ballad, considered a representative folk creation for the Romanian people together with *Monastirea Argesului*, tells the story of three shepherds, each of them from a different province; Transylvania, Moldavia and Wallachia. The events in the ballad occur at the time of transhumance. Two of them plan to kill the third who is warned of the imminent deed by one of his ewes. The ballad represents a description of his death imagined by the shepherd as his wedding to nature. It is a vision which lacks all fear of death or anger and contains the calm and peace of a man who does not see his death as an end, a fatality, but rather a return, a reintegration into the world from where he came:

*How I met my death,
Tell them not a breath;
Say I could not tarry,
I have gone to marry
A princess – my bride
Is the whole world's pride.
At my wedding, tell
How a bright star fell,
Sun and moon came down
To hold my bridal crown,
Firs and maple trees
Were my guests; my priests
Were the mountains high;
Fiddlers, birds that fly,*

*Slim as a willow tree,
With his dear face, bright
As the milk-foam, white,
His small moustache, right
As the young wheat's ear,
With his hair so dear,
Like plumes of the crow
Little eyes that glow
Like the ripe black sloe?'
Ewe-lamb, small and pretty,
For her sake have pity,
Let it just be said
I have gone to wed
A princess most noble*

*All birds of the sky;
Torchlights, stars on high.
My old mother, little,
With her white wool girdle,
Eyes with their tears flowing,
Over the plains going,
Asking one and all,
Saying to them all,
'Who has ever known,
Who has seen my own
Shepherd fine to see,*

*There on Heaven's doorsill.
To that mother, old,
Let it not be told
That a star fell, bright,
For my bridal night;
Firs and maple trees
Were my guests, priests
Were the mountains high;
Fiddlers, birds that fly,
All birds of the sky;
Torchlights, stars on high.*

Moreover, the ballad, which is to be found even today in the form of the Romanian song *doina*, is the one which inspired Blaga's theory regarding the mioritic space. This is revelatory for the creative Romanian cosmotic matrix that is to be found also in the Romanian language (Blaga 1969 : 124-125)

In Diarmuid Johnson's work, the poem which best evokes the passage of man into another world is the poem *Sa Reilig Dhom (In the Cemetery)*. The poem, written in Gaelic, very lyrical in both its ideas and form, represents the wish of man to be reintegrated into the world of clay, i.e. to be reintegrated in the elements of nature of which he was born, and with whose memory he departs the world:

*Cuirtear mé míle slí ó fhód mo bháis:
Is de chré na cruinne mo chuid cnámh.*

*Cuirtear mé faoi chosán 's ní faoi chrois
Is caomhnú siúil a bheas sa mbeart sin.*

*Cuirtear mé ar bhruach an átha
Cloisfead scéal na gcos 's na gcrúb.*

*Cuirtear cúl mo chinn le spéir
Is leor don tsúil cuimhne na réalt.*

We gloss these above lines in English as follows:

*Bury me a mile from the place I die (lit. the sod of my death)
My bones are [part] of a world of clay*

*Bury me not under a cross but under a path
In this way my travels need not cease.*

*Bury me on the bank of a ford
For me to hear tales of hoof and heel.*

*Bury me with my back to the skies
The memory of stars is enough for the eye .*

(Johnson 2011)

The moment of passage is presented as a natural phase in man's life, not as an end to it. Moreover, all four primordial elements of the world – earth, water, fire and air – occur with their primordial functions, those of creating the image of the world, an imago mundi. Written by the poet in the mountains of Apuseni, the poem seems to have extracted its essence from the same space where the Romanian ballad *Miorita*⁷³ was born, and of whose existence Diarmuid Johnson was unaware at the time, a fact which proves once more the mythical view of the world which our poet possesses, and the unseen channels of spirituality and creation that are inherent in his work on the level of the creative mystery. The same view upon death seems to be present in Johnson's poem, where, as in the Romanian ballad, the moment of passage is seen in relation with the stars in the sky: the shepherd's death is announced by a falling star, while man's death in the poem *In the Cemetery* by the sunset:

*Cuirtear mé le fuineadh gréine
Múchfar dhá sholas d'aon mhúchadh amháin.*

*Cuirtear mé mile ó fhód mo bháis:
Is de chré na cruinne an réalt agus an chnámh.*

*Bury me as the sun sets
Two lights will be put out together (lit. in one extinguishing).*

⁷³ For a full English version of the ballad in the translation of the poet William D. Snodgrass, visit the Internet page <http://spiritromanesc.go.ro/Miorita%20-eng.html>.

*Bury me a mile from the place I die
Star and bone belong in a world of clay*

(Johnson 2011)

The mirroring of man's death by the movement of the stars in the sky is relevant from two points of view. First of all, it shows again that the most important stages in human life are parts of the cycle of nature, and as a consequence, that they are transcendental. (Even if physically man returns to the world of clay, the soul is reintegrated into the spirit of nature and thus enjoys a form of immortality.) Secondly, it points to the value of space as a category of mytho-poetical thought since the passage of man implies a shift of space which is associated, in the mythical mind, with the opposition between light and darkness. Ernst Cassirer argues that 'the development of the mythical feeling of space always starts from the opposition of day and night, light and darkness.' because this difference is inherent in the cultural development of man (Cassirer 1955: 97-98). Thus, the sunset mirrors man's life extinguished in the rhythm of the movement of the solar star. The poet envisages for himself, as happens in the Romanian ballad, a sort of rite of passage which is meant to ensure his return into the essence of the world: the proximity of nature and the presence of the book, another symbol of man's creation. The poem, even though a poem about man's death, very lyrical and reflexive at the same time, actually has the value of a hymn to celebrate life:

Cuirtear mé gan phaidir an bhéil bháin
Is méanar don anáil a bhí beo seal.

*Bury me with no word of pious flattery
Each breath drawn was joy enough.*

(Johnson 2011)

Space in mytho-poetical works, generally occupies alternate parts of a consecrate-inconsecrate duality, whether it be sea, lake, mountain, sky or forest. All types of space that foreshadow Diarmuid Johnson's poems are archetypal representations of the world that, in the course of the regeneration of time, are renewed as well. This is the situation in the ballad *Miorita*, where all elements of the mountain, in conjunction with all elements of the sky, prepare the wedding-death of the shepherd. On the other hand, in the poem *The Mountain (An Sliabh)*, the mountain, which is the archetype of the temple of the world, attracts man who poses a question: *Why do we love the mountains?* The answer lies in the very mystery beyond its symbolism: an axis that unites heaven and earth, 'the point at which Creation began' (Eliade 1954 : 16). The mountain becomes the centre of the world, a consecrate representation of it, another imago mundi characterized by an imposing force, grandeur, and most important, by terror and wonder:

*D'fhéach an duine ar an sliabh
Thug sé taitneamh don cheo 's don chian*

*The man looked at the mountain
Its mist held much appeal for him
As did the [sense of] longing [that the mountain aroused in his heart].*

[...]

*'Féach an sliabh,' arsa an neach
Tá mealladh súl ann agus mealladh na gcós
Bíonn an t-iontas agus an t-uafás
Ag coraíocht lena chéile ann
Orlach ar orlach, inscne ar inscne.'*

*'See the mountain,' said the voice
It attracts the eye, it lures the walking
Wonder and terror
Wrestle there with one another
Inch by inch, as male and female (lit. 'gender by gender').*

(Johnson 2011)

The wonder and terror are actually the signs of mystery that the mountain in its sacredness give rise to in man, a combination of *mysterium tremendum et mysterium fascinosum* also present earlier in the poem *Singing*. Man thus lives in a universe that arouses in him fascination and awe, and the mountain, the peak of such a universe, transfers its grandeur onto him. As we have seen, mythopoetical-thought envisages a world which sings for man. It is also a world that encompasses him and his song within its mystery. Furthermore, the spaces inhabited by man are spaces subject to consecration and desecration, spaces that speak or listen to man. This universe in which man's creation mirrors and imitates the creation of the cosmos, a creation often born out of grief and sacrifice, things that give meaning to the creative act, is a universe construed by mythopoetical thought. Nevertheless, as it happens with mytho-poetical creations, and in the case of the work of Diarmuid Johnson, there is an interdependent organic relation between on the one hand a mythical view of the world and on the other hand speech and language. For the poet, the words that constitute the poetic texts, written either in English, Welsh or Irish, are words that transmit the truth of their meaning. To put it differently, the creative consciousness employs words that are faithful to the act of creation itself. Language, in Cassirer's view, is inseparable from myth, as 'they condition each other. Word and name magic do not signify, they are and act.' (Cassirer 1953: 40) Thus,

both the words that constitute the poetic texts and the words within them are words that *are* and that *act*, and they join song and silence, all of them coming from the same mysterious source, the mystery of creation.



The magical power of name and word, as well as of silence, which mirrors the word or music, can be found for example in the poetry of Lucian Blaga, RS Thomas or Diarmuid Johnson. In one poem by RS Thomas, we can see the tension that exists at the level of word and silence. The poem seems to be a vague, mythical remembrance of an immemorial time, when sounds were born and heard for a first time:

*No, in the beginning was silence
that was broken by the word
forbidding it to be broken.*

*Hush: the sound of bird landing
on water; sound of a thought
on time's shore; practice Ur-language*

*by the first human. An echo
in God's mind of a conceived
statement.*

(R. S. Thomas 2004 : 77)

In the poetry of Diarmuid Johnson, words reflect magical thought as they have the power to make things happen. The magical power of name and word is to be noticed for example in the cycle *The Birth of Trystan*. When the mother chooses the name for her child, we learn that the name should sing of the yew branch, the hunter's bow, and of the arrow, that is his name should sing of the world that his father that will pass on to him:

*Name him from the wind, my child.
A hunter, his bow a yew branch
Waxed and wintered
Older than antler
Arrow bold as a bee
Tail-feathered, sweet and angry:
His name should sing these things*

(Johnson 2010: 32)

Consequently, the name that the child will bear will act as part of him, and will represent another bond between him and the singing world. Naming a person or thing is something potent in the poem, something not devoid of 'magic', and so too is the word. Magical thought views word as being endowed with power, hence the taboos that surround it in different cultures. Once something is named, the force of that thing is relieved under the power of utterance. The wisdom of the folk that believed in the power of the word manifests itself in the advice that is given to the mother of the child, who knows that mystery cannot be uttered: "Bird a-wing in a keen sky: /Give no name to your knowing." (Johnson 2010: 28)

The poet uses words as a musician uses sounds, they are and act and give meaning to things. Moreover, in the work of the poet, words are sung, and this reminds us of an ancestral time when words and poetry and music were not separated, when they created the world together. (In Welsh today, *cerdd* can still mean both 'poem' and 'music'.) Today, when the poet sings the words, they still do:

*[And] when we speak
Skylarks fly off the tongue
The sounds are purple berries
'Abhainn', 'solas'
The words tell us things -*

'River' 'light' -
As words will
But their meaning is a journey
To a continent rich in harbourage
And when we sing them
The boats race homeward
On a quick tide.

(Johnson 2009: 34)

One of the well-known philosophers of myth and poetry, Schelling, considered that for a poet to accomplish his destiny as a poet, it was necessary to create his own mythology, his own mythical world, and even if his theory applies and can be read mainly into the key of Romanticism, there lies within it a general truth still valid today:

Every great poet [is] called upon to create this (mythological) world, which is still in the process of becoming and of which his time can only reveal a part to him, to create of this world, I say, that part of which has been revealed to him into a whole and make out of the material of this world a mythology for himself.

(Maïke 1998)

In the case of the poet Diarmuid Johnson, we seem to witness the creation of a poetic world with such a mythical structure, in which the poetic consciousness (re)creates and revives myths (*The Birth of Trystan* or *Bridge over the Taf*). To use Lucian Blaga's words, the poet assumes the existence within mystery and for the purpose of revelation, he assumes his destiny of creator, and joins the world of song with his own song.

The mytho-poetic credo of the poet, present in all poems discussed here, is that of man's singing his song: I have sung and still I sing the great passage of time— (*Biography* – L. Blaga), or I sing bold as a nightingale (*The Song of Trystan*) (Johnson 2009 : 189) , which is the song of his people and the song of the world. It is thus through this song that the whole mytho-poetical world is built, a world in which man is born to sing, will sing either out of joy or out of grief, and will continue singing until he returns into the world of clay, thus joining, this time differently, the song of the world.

A creator's total assumption of his destiny, of being caught between the desire for the absolute and the impossibility to go beyond the transcendent censure, as Lucian Blaga has put it, explains not the mystery of creation, but is relevant for the mystery which their works might carry. I would like to end my lecture with a fragment from a poem by Diarmuid Johnson, a poem written in Irish, *An tÉan (The Bird)* the poem presents the man's hypostasis of accepting his destiny within mystery and for the purpose of revela-

tion, a destiny which means following the bird and thus accomplishing his destiny as creator:

Agus cé acu ba chráite den dá chomhairle

Cé acu den dá uafás ba mhó?

*Cónaí go brách in áit gan iontas
Nó éalú gan eolas ar lorg an éin?*

*Leanfaidh mé féin scáth an éin
Leanfaidh mé a scáth thar tairseach na gcnámh.*

*Leanfaidh mé an t-éan go craobh na gealaí
Leanfaidh mé an t-éan go nead an trútháin.*

*Which of the two [options] is most unbearable?
Which of these two [things] is most dreadful?*

*To stay rooted to the wonderless rock
Or to set out unguided in the search of the bird?*

*I will follow the bird's shadow
I will follow the shadow beyond the threshold of bone*

*I will follow it to the branching moon
I will follow it to the nest of all longing.*

(Johnson 2010: 80)

Bibliography:

Blaga, L. 1969. *Trilogia culturii*. Bucureşti: Editura pentru Literatură Universală.

Blaga, L. 1983. *Trilogia cunoaşterii*. Bucureşti : Editura Minerva.

Blaga, L. 1992 / 1941. *Despre gândirea magică*. Bucureşti : Editura Garamond.

Blaga, L. 1975. *Poezii*. Bucureşti: Editura Eminescu.

Cassirer, E. 1953 / 1946. *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer. New York: Dover Publications Inc.

Cassirer, E. 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Volume two: Mythical Thought. Translated by Ralph Manheim. Introductory note by Charles W. Hendel. New Haven: Yale University Press.

- Chevalier J., Gheerbrant, A. 1982. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Editions Robert Laffont S.A.
- Eliade, M. 1954. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Translated from the French by Willard R. Trask. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Johnson, D. 2009. *Another Language*. Poznan: Motivex.
- Johnson D., Ivancu E. 2010. *The Birth of Trystan and Other Poems / Nașterea lui Tristan și alte poeme*. Alba Iulia: Reîntregirea.
- Johnson D. 2008. Where Does the Poetry Come from? http://ifa.amu.edu.pl/fa/files/Johnson_ho.pdf, text retrieved in June 2011.
- Johnson D. 2011. <http://www.diarmuidjohnson.net/poetry.html>, texts retrieved in July 2011.
- ***, *Miorița*. Translation into English by poet William D. Snodgrass. <http://spiritromanesc.go.ro/Miorita%20-eng.html>. Text retrieved in 20.05.2011.
- Oergel, M. 1998. *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth-Century English and German Literature*. Berlin New York: de Gruyter.
- Otto, R. 1889. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press.
- Thomas, R. S. 2004. *Collected Later Poems 1988-2000*. Wiltshire: Bloodaxe Books Ltd.
- Thomas, R. S. 1986. *Selected Poems 1946-1968*. Wiltshire: Bloodaxe Books Ltd.

Wprowadzenie

Anna Dudek

Badania komparatystyczne, nazywane inaczej literaturą porównawczą, narodziły się kilka tysięcy lat temu, a za punkt wyjścia biorą powiązania tekstów samych w sobie, abstrahując od wpływów zewnętrznych, socjologizowania w literaturze. Od dawna interesujące wydawało się to, że ta sama tematyka może mieć różny oddźwięk w różnych miejscach świata, co może być powodowane odmiennymi tradycjami kulturowymi i językowymi. Sam termin „komparatystyka” odsyła do łacińskich słów *comparare*, *comparatio*, *comparativus*, które oznaczają czynność porównywania, rezultat i stosunek porównawczy. Przez wiele lat przedmiotem komparatystyki była jedynie literatura – za takim podejściem optowała szkoła francuska, której przedstawicielami byli m.in. Rene Etiemble, Paul van Tieghem, Paul Hazard. Z czasem jednak to zawężające ujęcie zaczęło usuwać się w cień. W roku 1971 przedstawiciel szkoły amerykańskiej określił komparatystykę literacką jako badanie literatury wielonarodowościowej, jak i badanie związków między literaturą a takimi dziedzinami jak sztuka, filozofia, historia, nauki społeczne itd. Tak szerokie ujęcie komparatystyki literackiej umożliwiło prowadzenie badań o dużym zasięgu, wyciąganie daleko idących wniosków i odnajdywanie różnorodnych związków między różnymi dziedzinami działalności intelektualnej.

Studium porównawcze *Myśl mitopoezjotwórcza w ujęciu Ernsta Cassirera i Luciana Blagi* aplikuje koncepcje tytułowych autorów do twórczości wybranych poetów. To natomiast, co paradoksalnie i wyzywająco wpisuje się w kontekst czasopisma, jest opisanie „mitopoezjotwórczego” proceduru bez odwołania się do jakichkolwiek redukcyjnych, naturalizujących zabiegów. Pamiętajmy, że przedmiotem dociekań jest poezja, uchodząca za najtrudniej transformowalną postać literatury (a można by długo dyskutować, na ile jest to również postawa, sposób bycia). Do jakiego stopnia takie podejście badawcze jest przenikalne dla innych, pozaliterackich perspektyw – mamy nadzieję pokazać w przyszłych numerach czasopisma.

* * *

Emilia Ivancu: badaczka, poetka i tłumaczka. Aktualnie uczy literatury i języka rumuńskiego na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorantka studiów postkolonialnych, absolwentka filologii rumuńskiej i angielskiej oraz kulturoznawstwa. Tytuł pracy doktorskiej: *Games of Identity and Alterity in the Novels of Salman Rushdie and V.S. Naipaul*. Opublikowała następujące teksty: *Travels with Steinbeck in Search of America* (2005), *Dictionarul personajelor din teatrul lui Lucian Blaga (Dictionary of Lucian Blaga's Theatrical Characters)* (jako współautor), (2005); *The Birth of Trystan and Other Poems / Nasterea lui Tristan si alte poeme* (Diarmuid Johnson, Emilia Ivancu jako tłumacz i współautor) (2010). Jej zainteresowania naukowe to przede wszystkim filozofia zmienności, „mitopoetyka”, postkolonialna literatura angielska, dyskurs autobiograficzny, poezja celtycka i międzywojenna filozofia oraz literatura rumuńska.

Bibliografia:

- Ivancu, E. 2011. Myśl mitopoezjotwórcza w ujęciu Ernsta Cassirera i Luciana Blagi: praca porównawcza na podstawie tekstów poetyckich. *Avant. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej*, T/2011.
- Jost, F. 1997. Komparatystyka jako filozofia literatur. Janaszek-Ivaniczakowa, H., red. *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Kasperski, E. 1998. O teorii komparatystyki. Ulicka, D., red. *Literatura. Teoria. Metodologia*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Remak, H. 1997. Literatura porównawcza – jej definicja i funkcje. Janaszek-Ivaniczakowa, H., red. *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*. Warszawa: Instytut Kultury.

Myśl mitopoezjotwórcza w ujęciu Ernsta Cassirera i Luciana Blagi: praca porównawcza na podstawie tekstów poetyckich

Emilia Ivancu
Adam Mickiewicz University, Poland
University of Alba Iulia, Romania

przekład: Katarzyna Idec, Agnieszka Lewandowska, Natalia Sarbinowska

Przedmiotem poniższego opracowania jest koncept myśli mitopoezjotwórczej w ujęciu dwóch filozofów, Ernsta Cassirera⁷⁴ i Luciana Blagi⁷⁵, oraz jego zastosowanie w kontekście wybranej poezji rumuńskiej, walijskiej i irlandzkiej stworzonej przez poetów, których zaprezentuję w tym artykule.

W tomie poezji Diarmuida Johnsona⁷⁶ *Inny Język (Another language)* w wierszu *Śpiewanie (Singing)* czytamy o mężczyźnie śpiewającym na moście, podczas gdy inny mężczyzna – poeta, słucha. Śpiewa także rzeka. W kolejnych wersach akt śpiewania zyskuje wartość samą w sobie jako część wizji poety:

⁷⁴ Ernst Cassirer (1874-1945) był niemieckim filozofem i historykiem idei. Urodzony w Breslau (obecnie Wrocław). Jednym z jego głównych dzieł jest *Philosophie der symbolischen Formen (Filozofia form symbolicznych)* (1923-29), które przedstawia filozofię ludzkiej kultury na podstawie rodzajów symbolizmu obecnych w mitach, języku i naukach matematycznych.

⁷⁵ Lucian Blaga był rumuńskim poetą, dramaturgiem i filozofem. Opracował „spekulatywną” filozofię, na którą składają się książki na temat epistemologii, metafizyki, estetyki, filozofii kultury, antropologii filozoficznej, filozofii historii, filozofii nauki i filozofii religii. Jego dramaty i dzieła poetyckie są ściśle powiązane z jego filozofią i są na niej oparte. Jego główne dzieła filozoficzne to: *Trilogia cunoaşterii (Trylogia wiedzy)* 1943), *Trilogia culturii (Trylogia kultury)* 1944), *Trilogia valorilor (Trylogia wartości)* 1946). Ważnym tomem poezji jest *Poemele luminii (Wiersze światła)* 1919).

⁷⁶ Diarmuid Johnson urodził się w Walii (1965), natomiast wychował się w Irlandii. Píše głównie po irlandzku, nierzadko po angielsku i sporadycznie po walijsku. Na jego prace ma wpływ znajomość średniowiecznej literatury „celtyckiej” i głównych języków europejskich, przede wszystkim francuskiego. Odnoszę się przede wszystkim do utworów ze zbioru *Another Language (Inny język)* (Motivex, Poznań 2009) oraz z *The Birth of Trystan (Narodziny Tristana)* (Reintregirea, Alba Iulia 2010). W przypadku dotąd nieopublikowanych tekstów, odsyłam do autoryzowanej strony internetowej: <http://www.diarmuidjohnson.net/poetry.html>.

*Jakiś człowiek stoi na moście
bez szacunku dla przechodzących
nuci swoją cichą pieśń.*

*Wziąłem do serca jego śpiewanie
śpiewanie nie przeznaczone dla nikogo
ale im dłużej słuchałem
tym bardziej odczuwałem w sobie głód.*

*Słumiłem świat
świat pustych dźwięków
A teraz słucham
inne śpiewanie rozbrzmiewa głośno:
To rzeka pod mostem śpiewa⁷⁷*

(Johnson 2009: 59)

Poprzez śpiew mężczyzny słuchacz odstępuje od „świata pustych dźwięków”, dzięki czemu może usłyszeć śpiew rzeki. Zauroczony pięknem pieśni, która w nim rozbrzmiewa, przestaje być częścią świata, który opuścił i pragnie stać się częścią nowego świata. Świata dwóch pieśni, które na końcu wiersza staną się jedną. Rzeka, wyczuwając życzenie, wypowiada słowa:

*Przejdź przeze mnie i patrz jak ja patrzę
płyn z falą mojego śpiewu*

Dwa powyższe wersy są zaproszeniem skierowanym do słuchacza, aby stał się częścią świata pieśni, a równocześnie reprezentują moment kulminacyjny wiersza, w którym należy doszukiwać się znaczenia całego tekstu.

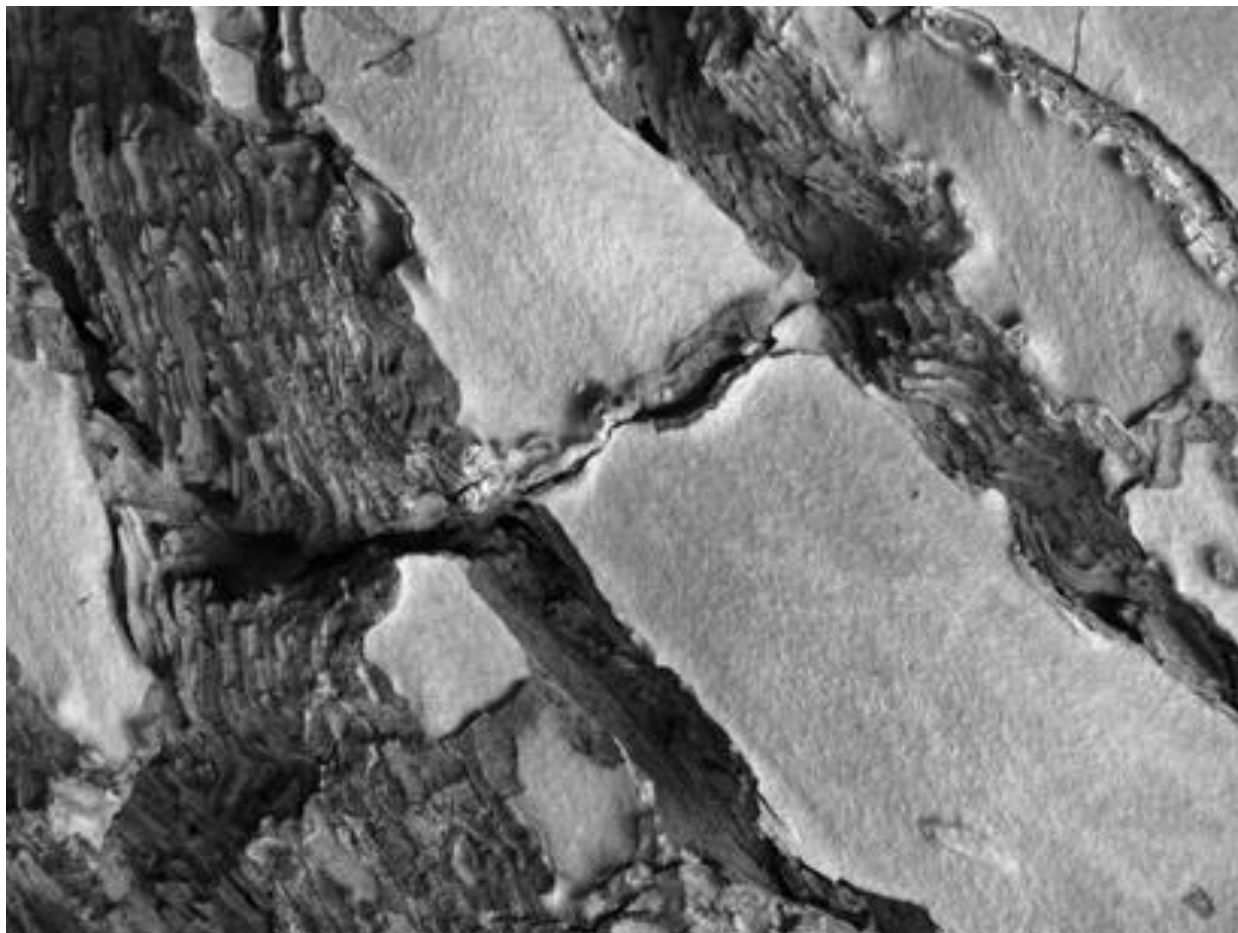
Śpiewanie jest jednym z emblematycznych elementów w poezji Diarmuida Johnsona. Jest elementem, poprzez który świat się urzeczywistnia i poprzez który świat może być postrzegany. To pieśń jest czynnikiem łączącym człowieka ze światem.

W innym otoczeniu, które tym razem stanowią drzewa, w wierszu *Topór (Axe)*, mężczyzna rozpala ognisko przy użyciu drewna, które wcześniej zostało ścięte galickim toporem śpiewającym w języku skowronka. Topór, który jest tutaj symbolem tego samego świata pieśni, co w wierszu *Śpiewanie*, reprezentuje również stworzenie. Umożliwia bowiem człowiekowi wzniesienie ognia dopiero w momencie, kiedy ten nauczył się języka małego topora. Czytelnik ma wrażenie, że człowiek został wprowadzony w świat pieśni:

⁷⁷ Tłumaczenia wierszy Diarmuida Johnsona i R. S. Thomasa na polski są wykonane przez Katarzynę Idec, Agnieszkę Lewandowską i Natalię Sarbinowską.

*Do lasu, do lasu
poszedłem uczyć się języka topora
nauczyć się języka, którym mówią topory
[...]
Topór śpiewał językiem skowronka
topór śpiewający w języku skowronka
skowronek na pustym niebie*

(Johnson 2009: 41)



(ta i pozostałe fotografie w artykule pochodzą z archiwum Diarmuida Johnsona)

W chwili, kiedy człowiek nauczył się języka topora i w konsekwencji wzniecił ogień, stał się częścią dawno zapomnianego świata. Świata, który dostrzegł poprzez roztrzaskane drewno opałowe, a który teraz, we śnie, zabiera go do minionych lat w tajemniczy świat pieśni.

Śpiewający topór napotykamy raz jeszcze w wierszu *Narodziny Tristana (Birth of Trystan)*. Tutaj należy on do myśliwego, który „o zmroku (...) śpiewa dla jelenia” (Johnson 2010: 38). Pieśń topora jest pieśnią myśliwego. Człowiek i topór snują jedną pieśń na cześć odnawialności życia, ponieważ jeleni, którego mięso łowca przyniesie do domu, jest tym, co podtrzymuje życie.

W tym samym utworze odbicie śpiewa o jaskrach, a imię przyszłego dziecka musi śpiewać o myśliwym, jego łuku – „gałęzi cisu,/ nawoskowanej i przezimowanej”, jego strzale „zuchwałej jak pszczoła,/ z upierzonym ogonem, zuchwałej i gniewnej”, a także o innych elementach, które tworzą świat jego ojca – łowcy. W konsekwencji, czytając poezję Diarmuida Johnsona, możemy spostrzec, że znaleźliśmy się w świecie stworzonym z elementów śpiewających. Świecie, który śpiewa, człowiek nie jest w nim obcy. Jest raczej częścią pieśni tego świata, do której się przyczynia i którą zarazem tworzy.

Jakiego rodzaju jest to świat? Jaki może być świat, w którym człowiek przyjmuje formę drzewa oczekującego na cud, który się w nim zagnieździ? Świat, w którym człowiek staje się drzewem zakorzenionym w ziemi, która, co ważniejsze, przyjmuje jego korzenie. Poniżej zamieszczone zostało tłumaczenie oryginalnego irlandzkiego tekstu:

*Usiadłem tam, gdzie dawniej rośło drzewo
moje oczy stały się dwoma korzeniami
mój umysł rzeczą młodą i nienazwaną.*

*I przemówiła do mnie ziemia:
“Już dłużej nie będziesz bez piór
Od teraz Twoje gniazdo jest tutaj”*

*Być jak drzewo: tego pragnę
Dwa korzenie zamiast dwojga oczu
oczekiwać na cud, który ponownie zagnieździ się w gałęziach*

(Johnson 2011)

Ileż powstaje pytanie dotyczące poezji, najlepszą odpowiedź bardzo rzadko można znaleźć poza jej sferą, należy szukać raczej wewnątrz niej. Tak jest również w tym przypadku. Odpowiedzi na pytania dotyczące śpiewającego świata w twórczości irlandzko-walijskiego poety odnajdujemy w pracach rumuńskiego poety i filozofa Luciana Blagi, tworzą one podobny świat.

Wykorzystując wiersze dwóch poetów pochodzących z różnych regionów, wręcz przeciwstawnych, chciałabym ukazać znaczenie tego, co Lucian Blaga nazywał matrycą stylistyczną. Zgodnie z definicją filozofa, matryca stylistyczna jest podświadomym złożeniem czterech elementów: przestrzennego i czasowego horyzontu, aksjologicznej emfazy; duchowej, cielesnej i neutralnej postawy oraz kształtującego oczekiwania. Matryca stylistyczna oznacza zatem, że trwałe element, ukryty dla życiowej twórczości jednostki lub społeczeństwa, jest strukturą złożoną ze wspomnianych powyżej elementów na płaszczyźnie podświadomości. W tym miejscu Blaga zaleca, aby podświadomości nie pojmować w terminach psychoanalitycznych, ale raczej jako strukturę podobną do kosmosu, która nie istnieje z powodu świadomości lub poprzez świadomość, lecz jako świat równoległy. Zatem podświadomość powinna być opisana przez przymiotnik

utworzony podobnie do tego pochodzącego od chaosu – chaotyczny. Zatem kosmos – kosmotyczny, czyli posiadający strukturę i konsystencję kosmosu. Kontynuując, Blaga uważa, że matryca stylistyczna i, w konsekwencji, styl nigdy nie są wytworami świadomej rzeczywistości, a raczej sekretnymi, tajemniczymi produktami anonimowej rzeczywistości. Niemniej, istnieją matryce stylistyczne, które mogą spełniać tylko jeden z czterech elementów je współtworzących, podobnie jak istnieją autorzy, których twórczość wykracza poza stylistyczne matryce ich kultur. W takich przypadkach podświadomość ich twórczości objawia się u zbiegu różnych stylów (Blaga 1969: 105-115).

Możemy zatem dostrzec podobieństwa pomiędzy dwiema matrycami stylistycznymi – celtycką i rumuńską, które wydają się tworzyć, w przypadku obydwu poetów, zbliżone przestrzenie duchowe oraz twórcze. Istnienie punktu spotkania tych pisarzy wynika z faktu, że obaj wykroczyli poza granice matryc i zgłębiali przestrzeń twórczej, zbiorowej podświadomości. Poeci ci wzniesli się ponad swoje stylistyczne matryce i spotkali się na poziomie relacji człowieka i kosmosu, stworzenia i życia. Ich *kosmotyczne* twórczości współdziałały i zajęły tę samą przestrzeń. Wiersz *Biografia*⁷⁸ Luciana Blagi rozpoczyna się następująco:

*Gdzie i jak wypłynąłem na światło, nie wiem
w cieniu wabi mnie myśl, że świat jest pieśnią*

Deklaracja w wierszu – „nie wiem w cieniu wabi mnie myśl, że świat jest śpiewem” - reprezentuje poetyckie credo, w którym człowiek, jako część stworzenia, postępując pokornie naprzód z ciemności ku światłu, uznaje świat jako część cudu: „Dziwnie uśmiechnięty, wspinam się zaklęty w jej środku przepelniam się zdumieniem [pieśni wszechświata – przyp. tłumacza]”. W tym świecie, postrzeganym jako pieśń, poczucie cudu jest tym, co pozwala człowiekowi wyrzec się swojej indywidualnej świadomości i umożliwia mu zintegrowanie się ze światem pieśni, światem swoich przodków: „wymieniam tajemnice z przodkami”, pisze Blaga. Pod koniec wiersza łączy swoją pieśń z pieśnią śpiewającego świata:

*Słowami co w ustach mi gasną
opiewałem i wciąż opiewam
wielkie przemijanie,
sen świata, woskowe anioły.
Przerzucam z ramienia na ramię
milcząco mojej gwiazdy brzemię.*

W rezultacie możemy stwierdzić, że w poezji Diarmuida Johnsona, znajdujemy wizję świata zbliżoną do tej przedstawionej w wierszu Blagi. Pieśń człowieka łączy się z pieśnią

⁷⁸ Tłumaczenie wiersza *Biografia* Luciana Blagi na język polski zostało wykonane przez Agnieszkę Nowicką i Martę Harat.

świata, a człowiek pobożnie przyjmuje tajemnicę świata, do którego należy. Tajemnicę, którą potwierdza swoją własną pieśnią, łącząc tym samym według terminologii Rudolfa Otto, *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, grozę i równocześnie fascynację (Otto 1889: 31). We wspomnianym wierszu Johnsona *Śpiewanie* rzeka wzbudza zainteresowanie słuchacza, który zachwycony nią czuje się spragniony tajemnicy pieśni. Jest zarazem przestraszony i zafascynowany tajemnicą. Podobnie jak podmiot liryczny w wierszu Blagi, który jest kuszony, aby uwierzyć w tajemnicę świata, będąc równocześnie przytłoczony jego cudownością. Tego typu poetycka świadomość jest świadomością, która potwierdza tajemnicę świata, w którym i dla którego człowiek żyje. W ujęciu Blagi jest to istnienie w obrębie tajemnicy po to, by ją właśnie ujawnić (Blaga 1969: 261-396). Autor wyjaśnia, że istnienie w obrębie tajemnicy w celu jej objawienia jakościowo oznacza coś zupełnie odmiennego od zwykłej egzystencji w świecie. Poprzez pierwszą formę istnienia, w obrębie tajemnicy i w celu jej objawienia, człowiek przeznaczając siebie samego twórcemu losowi wypełnionemu odkrywczymi intencjami. Poprzez drugą formę istnienia, człowiek biologiczny byłby związany z określonymi danymi tegoż świata. (Blaga 1969: 380). Tworzenie i tajemnica tworzenia leży u samych podstaw filozofii Luciana Blagi. Stanowi zatem rdzeń jego poetyckich oraz dramatycznych utworów. Człowiek, którego duch zawiera ziarno zasiane w sobie, aby piął się ku absolutowi, poprzez główny metafizyczny czynnik, nazwany przez Luciana Blagą *Marele Anonim*⁷⁹, może przyjąć los twórcy. W swoim przeznaczeniu, prowadzącym ku absolutowi, człowiek usiłuje pokonać transcendentną cenzurę *Marele Anonim*, aby chronić siebie i świat tajemnic (Blaga 1969: 21-29). Sam będąc twórcą, człowiek znajduje się w stanie hipostazy, uwięziony pomiędzy pragnieniem prawdy absolutnej, która znajduje się w sferze *Marele Anonim*, a transcendentną cenzurą ustanowioną pomiędzy człowiekiem a *Marele Anonim*. Wywołuje to w człowieku poczucie tragedii i jest szczególnie widoczne w wierszu Blagi *Biografia*:

*Gdzie i jak wypłynąłem na światło, nie wiem
w cieniu wabi mnie myśl, że świat jest pieśnią.
Dziwnie uśmiechnięty, wspinam się zakłęty
w jej środku przepelniam się zdumieniem.
Czasem mówię słowa, które mnie nie znają
kocham rzeczy, które nie odpowiadają.
Wichru i czynów wysnionych
pełne mam oczy,
co mam przejść przemierzam jak każdy:
kiedym winny to piekła dachy
gdym bezgrzeszny lilii pełne góry.
Zamknięty kołem tych samych płomieni
wymieniam tajemnice z przodkami,*

⁷⁹ Wolimy zachować rumuński oryginał niż tworzyć nowe terminy. Słowa *Marele Anonim* oznaczają dosłownie *Wielki Anonim*.

*ludem obmytym wodą spod kamieni.
Czasem zmierzchem zasłuchuję się z wolna
jak rozlewa się we mnie cała
krwi opowieść od dawna zapomniana.
Błogosławię krąg księżyca i chleba.
Żywot dni rozbija mi burza.*

*Słowami co w ustach mi gasną
opiewałem i wciąż opiewam
wielkie przemijanie,
sen świata, woskowe anioły.
Przerzucam z ramienia na ramię
milcząco mojej gwiazdy brzemię.*

(Blaga)



W pierwszym przywołanym w niniejszym artykule wierszu Diarmuida Johnsona, *Śpiewanie*, słuchacz wyrzeka się zwykłej egzystencji na ziemi, przyjmując twórczy los najpierw poprzez fascynację dwiema pieśniami: pieśnią na moście, a następnie pieśnią pod mostem, a także poprzez odrzucenie „świata pustych dźwięków”, by ostatecznie „płynąc z falą śpiewu rzeki”. Ten sam typ wyrzeczenia pojawia się w wierszu *Siedząc*, w którym człowiek staje się drzewem, przechodząc ponownie do świata cudów. Ten rodzaj

świadości, otwartej na tajemnicę, by stać się jej częścią, został zakwalifikowany przez filozofa mitu Ernsta Cassirera jako *das mythische denken* (Cassirer 1955) – myśl mityczna. Termin ten był również używany przez Blagę, szczególnie w odniesieniu do *Marele Anonim* i tajemnicy tworzenia, jakkolwiek Blaga wprowadził dalsze rozróżnienie, wyodrębniając „myśl mityczną” i „myśl magiczną”.

W drugim tomie *Das mythische Denken, Filozofia Form Symbolicznych*, poświęconym myśli mitycznej, Cassirer nie podaje jej konkretnej definicji, a raczej poświęca trzysta stron na opis jej charakterystyki i struktury. Nie podaje pierwotnej definicji tego konceptu także w innych pracach, co nie umniejsza faktu, iż jedynym ważnym elementem, na którym opiera się cała filozofia Cassirera, jest istnienie czterech symbolicznych form, tj. mitu, sztuki, języka i nauki. Są one siłami, z których każda tworzy i określa swój własny świat (Cassirer 1946: 8). W innym miejscu dodaje również, że mit, który leży u podłoża myśli mitycznej, jest związany z tajemnicą, a konkretniej – „jego prawdziwe znaczenie i głębia nie tkwi w tym, co ujawniają konfiguracje, a raczej w tym, co kryją” (Cassirer 1955: 37-38). Z kolei Lucjan Blaga w swoim studium *Gândirea magică – O Myśli magicznej* (Blaga 1992) wprowadzając podział na myśl mityczną i magiczną, stwierdza, że mit to próba ujawnienia tajemnicy poprzez użycie tworów wyobraźni, usiłując zamienić tajemnicę istnienia. Dla Blagi zatem myśl magiczna jest przedłużeniem tajemnicy, gdzie słowo „magiczna” sugeruje ideę magicznej substancji lub magicznej mocy (Blaga 1992: 7-8). Pomimo to, owe dwa rodzaje myśli, mityczna i magiczna, mogą być komplementarne i nie muszą się wzajemnie wykluczać. Dla Blagi założenie twórczego losu, czyli istnienie w tajemnicy w celu jej ujawnienia, z góry zakłada istnienie myśli mitycznej. To istnienie jest aktem kulturowym, a w konsekwencji także aktem poetyckim. Dla Cassirera mit i język, które wydają się pochodzić z tego samego źródła⁸⁰, mogą zostać ucieleśnione w poezji, która według filozofa „nie tylko jest zakorzeniona w motywach mitycznych jako swoich początkach, ale wchodzi wręcz w relacje z mitem nawet w najlepszych i najczystszych twórcach” (Cassirer 1946: 99).

W rezultacie, łącząc wizje dwóch filozofów, myśl mitopoezjotwórcza (z języka greckiego *mythpoeia* tzn. tworzenie mitu) jest przekonaniem człowieka o jego losie twórczym, czyli istnieniem w tajemnicy i w celu jej ujawnienia; jest aktem twórczym, poprzez który próbuje on zmienić tajemnicę istnienia dzięki środkom odkrywczym i metaforycznym.

Ważne kategorie zapożyczone z filozofii myśli mitopoezjotwórczej Ernsta Cassirera obejmują: czas, przestrzeń, obraz, słowo i język, relację *pars pro toto* (relację części do całości) i w końcu sam akt twórczy. Akt twórczy zajmuje samo centrum myśli mitycznej, gdyż właśnie poprzez akt twórczy, człowiek przyjmuje los twórczy, który odzwierciedla podstawowy akt twórczy. (Powtarzanie pierwotnego aktu twórczego sugeruje także myśl magiczną, która, jak pisze Blaga, w większości przypadków występuje w kombinacji z myślą mityczną).

⁸⁰ Cassirer rozwija tę myśl w swojej książce *Language and Myth (Język i mit)*. Przeł. S. K. Langer. Nowy Jork: Dover Publications Inc.

Rozpoczynając od tej krótkiej analizy terminologii dotyczącej myśli mitopoezjotwórczej, mogliśmy zauważyć, że główną cechą charakterystyczną dla poezji zarówno Blagi, jak i Johnsona jest postrzeganie świata jako pieśni, w którą człowiek włącza się ze swoją własną pieśnią, tym samym przyjmując los twórcy. Oznacza to założenie, zgodnie z którym wzniosłość i tragedia występują w tej samej chwili. Możemy zatem stwierdzić, że główne cechy myśli mitopoezjotwórczej dają przesłanki, aby czytać twórczość naszych poetów z perspektywy mito-poetyckiej. W rezultacie, od tej pory naszym celem będzie odkrycie struktury myśli mitopoezjotwórczej kilku poetów, którzy wprowadzają w swoją poezję bogate dziedzictwo swoich kultur, zarówno na poziomie treści, jak i języka, a także sposób, dzięki któremu postrzeganie świata jako pieśni ostatecznie staje się tekstem poetyckim. Jednak nasze podejście nie ma na celu pozbawienia tekstu tajemnicy poprzez jego destrukuryzację, a raczej wejście w świat *mythopoeia* i ujrzenia, jak jego kategorie (czas, przestrzeń, tworzenie itd.) nadają tekstowi mitopoetycki kształt oraz treść.

W dzisiejszych czasach żyjemy w zsekularyzowanym społeczeństwie, w którym świadomość indywidualna jest głęboko zakorzeniona. Nawet jeśli czasem twory kulturowe przywołują mityczne światy, to większość z nich jest zeświecczona. Nie spełniają one bowiem warunku *sine qua non*, by mogły być wytworami mitopoetyckiej świadomości. Większość poezji pisanej w czasach współczesnych jest zsekularyzowana, jako że pochodzi ze świeckiej i zeświecczonej świadomości, która z kolei ma na celu zindywidualizowanie stosunku podmiotu lirycznego do całego świata, aktu stworzenia lub nawet do stwórcy, tj. samego poety. Nie trzeba tutaj podawać przykładów, ponieważ zsekularyzowany akt stworzenia jest powszechny, a niniejsze stwierdzenie w zamierzeniu nie jest osądające. W rezultacie, warunek *sine qua non*, by zaistniała myśl mitopoezjotwórcza, był charakterystyczny dla tradycyjnych społeczności, tj. względny brak indywidualizacji człowieka, albo, inaczej ujmując, zgoda człowieka na to, by być częścią natury i tym samym częścią śpiewającego świata oraz postrzeganie ludzkiego życia jako części cyklu życia wszechświata. Ten rodzaj świadomości albo inaczej brak indywidualnej świadomości oznaczał poznanie świata z perspektywy mitycznej, w której kategorie, takie jak czas, miejsce, tworzenie, miały inne znaczenie symboliczne niż to, jakie przypisywał im zeświecczony umysł.

W przypadku poezji Diarmuida Johnsona mamy kilka tekstów, w których człowiek wycofuje się do świata pieśni, kiedy tylko staje się świadomy świeckiego świata, „świata pustych dźwięków”. Z drugiej strony jednak, w wierszu *Smutny filolog* (*Sad Philologist*), gdzie człowiek, świadomy bezcelowości świeckiej hipostazy przedzierania się przez słowa, jest po prostu „smutny”.

*Jestem smutnym filologiem
Kopię w polu źródłostowu
Mój szpadel odbija się od skamieniałego rdzenia
A jego tępe ostrze przecina korzeń*

(Johnson 2009: 58)

Następnie poeta decyduje wyrzec się dalszego kopania w polu słów, a umysł, tak samo jak i ciało, zostaje pochłonięty przez jeden z czterech pierwotnych żywiołów natury, wodę rzeki:

*Człowiek przemówił do rzeki
„Pochłoń umysł”, powiedział.
Tak rzeka uczyniła
I, w pełni wód powodzi, wystąpiła z brzegów.
Wtedy przemówił umysł:
„Rzeko”, powiedział, „pochłoń człowieka”.
Tak rzeka uczyniła i przejrzysta woda stała się
Czarna.*

(Johnson 2011)

Człowiek ponownie powraca do natury, innymi słowy, potwierdza cykliczny bieg życia, który charakteryzuje naturę. Może to zostać osiągnięte tylko, jeśli człowiek postrzega siebie samego jako część tego cyklu. I wraz z tą ideą dotykamy fundamentalnej kategorii myśli mitopoezjotwórczej, jaką jest czas. Dla świeckiego umysłu czas płynie i jest nieodwracalny. Ogranicza człowieka, który staje się jego ofiarą, i dla którego początkiem są jego narodziny, a końcem jego śmierć. Dla mitopoetyckiego umysłu czas jest cykliczny i może być odnowiony poprzez różne obrządki oraz rytuały. Początek i koniec również są cykliczne: początek i koniec pewnych okresów czasu, wyznaczone przez rytuały i obrządki, są czynnikami regeneracji czasu (Eliade 1954: 52). Poprzez regenerację czasu człowiek jest ocalony, tak samo, jak i świat, który jest tworzony na nowo, a człowiek jest przeciw jego częścią. W konsekwencji, cykliczna wizja czasu oznacza cykliczną wizję świata. Taka wizja cykliczności świata, natury i czasu jest bardzo dobrze przedstawiona w wierszu Diarmuida Johnsona *Łosoś mówi* (*Salmon Speaks*). Utwór ten może być traktowany jako kontynuacja cyklu *Narodziny Tristana* lub jako niezależny tekst sam w sobie. W wierszu przedstawiony jest łowca, który jest również ojcem dziecka, i który poluje na łososa w stawie.

*Łosoś mówi:
„Zimowałem w zimnej zielonej soli
I tam poczułem zew kwietniowego księżycy.
Z fali utkałem ścieżkę – do lasu,
Gdzie znalazłem się kruchy z dala od wody, a łowca nadchodzi.*

*Twój cień jest prosty, bracie,
Jak modlitwa porusza się po stawie.
Ten cień mówi do mnie:
„Mam syna, a mój syn potrzebuje mięsa”.*

*Widziałem, jak rośło drzewo, którego ostruganą gałąź muskasz
I niegdyś żywiłem się jej owocami.
Poślij ją błyszczącą w mrok!*

*Widziałem jak jagody czerwienią się na bezlistnej łodydze, którą ściskasz:
Poślij ją głodną pośród zmierzchu!
Moje ciało powstało z jej korzenia.”*

(Johnson 2011)

Wiersz osadzony jest w *illo tempore*, ale jego atmosfera jest mityczna. Łosoś jest tutaj odbiciem średniowiecznej irlandzkiej tradycji, w której występuje motyw łososia jako posiadacza i dawcy wiedzy (irl. *bradán feasa*). Ryba ta żywi się orzechami drzewa, które rośnie na brzegu rzeki, w ten sposób zdobywa wiedzę. Ten, kto spróbuje mięsa łososia, stanie się posiadaczem tej wiedzy. Tak właśnie Fionn (Mac Cumhaill) jako chłopiec przypadkiem próbuje mięsa łososia i nabywa zdolność przewidywania (irl. *fios* [fis]). Łosoś, najprawdopodobniej symbol suwerenności w kontekście literatury gaelickiej, występuje w innych cyklach prozaicznych w średniowiecznym języku irlandzkim. Cú Chulainn, obrońca plemienia Ulster poluje na łososia w rzece Boyne (Chevalier i Gheerbrant 1969: 849-850).

W wierszu *Łosoś mówi* napotykamy właściwie dwa typy cykli natury i życia. Po pierwsze, mamy cykl natury, który jest cyklem życia: łosoś żywił się niegdyś owocami z gałęzi, która teraz jest włócznią. Mądry łosoś wie, że nadszedł dla niego czas, by powrócić do drzewa poprzez swoją fizyczną śmierć, która nie jest tu postrzegana jako śmierć, ale jako odnowa życia. Jest to jeden cykl natury i życia, i odnosi się on bezpośrednio do drugiego cyklu, w którym życie ludzkie jest włączone w pierwotny akt stworzenia, ale również nam o nim przypomina. Mircea Eliade w *Le mythe de l'éternel retour* mówi, że każda ofiara – tutaj łosoś – poświęca sam siebie i jednocześnie jest złożony w ofierze – jest powtórzeniem lub *mimesis* pierwszego aktu stworzenia (Eliade 1954: 11). Możemy tu zauważyć stworzenie życia, tj. syna. Co więcej, cykl życia może się wypełnić, ponieważ wszystkie elementy natury – łosoś, gałąź, która staje się włócznią, liść i fala, woda i drewno – zgadzają się na złożenie ofiary oraz kontynuację życia. Najpierw łosoś powraca do ziemi, a drzewo, które pomogło mu żyć, tym bardziej poprzez śmierć pozwoli życiu, czyli synowi łowcy, istnieć. W ten sposób sam łosoś wciąż będzie żył.

Bardzo ważne w tym wierszu jest słowo „bracie” użyte przez łososia, który zwraca się do łowcy. Wskazuje ono na fakt, że człowiek jest wciąż częścią natury i fizycznie, i na poziomie świadomości, i to właśnie dlatego natura zgadza się, by polował on na łososia. Zabieg ten umieszcza wiersz w mitycznym czasie i miejscu, gdzie śmierć nie oznaczała śmiertelności, ale raczej nieśmiertelność poprzez odnowę różnych części świata. Ponadto

części te ożywają i powracają do natury w różnych formach. W ten sposób nawet łoś będzie wciąż żył poprzez dziecko, które zje jego mięso. To dziecko mogłoby później powtórzyć za Taliesinem, walijskim bardem: „Istniałem w wielu formach, nim osiągnąłem stan wolności”⁸¹.



Życie człowieka nie leży poza cyklem natury, lecz przestrzega jej praw. Narodziny dziecka, w odniesieniu do i odzwierciedlone przez łośosia, nie są bez znaczenia. Walijski poeta R. S. Thomas⁸², w swym wierszu *Pieśń Gwydiona* (*Song for Gwydion*), opisuje kolejny etap rozwoju małego chłopca, również związany z ofiarą z ryby. Poprzez tę ofiarę, niewinność, zmieszana z radością życia, jest czczona zarówno przez człowieka, jak i przez naturę:

⁸¹ Taliesin był walijskim bardem VI wieku. Poniżej fragment jednego z jego wierszy (*Kad Goddeu*) mówiący o człowieku czującym, że jest częścią cyklu natury: „Istniałem w wielu formach nim osiągnąłem stan wolności/ Byłem mieczem, długim i splamionym (...)” (Johnson 2008: 5).

⁸²R.S. Thomas (1913-2000) urodził się w Cardiff, lata swojej młodości spędził w Holyhead (niedaleko wyspy Anglesey w północnej Walii). Uzyskał święcenia kapłańskie w 1936 roku, by pracować jako duchowny na terenach wiejskich w Walii. Jego praca trwała pół stulecia. W tym czasie opublikował ponad dwadzieścia tomów poezji, na które składa się około tysiąc wierszy. Jego wczesne prace opisują życie na wsi, które obserwował w Manafon. W ostatnich dekadach jego życia najważniejszymi tematami stały się: religia i pytania o naturę boskości, postrzeganie boskości przez człowieka i możliwość wyrażenia tego postrzegania słowami.

*Kiedy byłem dzieckiem i młode ciało się formowało
Cicho niczym śnieg na nagich konarach kości,
Mój ojciec przyniósł mi pstrąga z zielonej rzeki,
Z którego chłodnego pyszczka płynęła pieśń wody*

*Matowo szare ich oczy, piękny radosny wianek
płowięjących punktów, kiedy światło poraziło mózg;
Były pierwszą słodką ofiarą, której zasmakowałem,
Młody bóg, nieświadomy plamy krwi.*

(R.S. Thomas 1986: 14)

Jak ujął to Ernst Cassirer: „Dla myślenia mitycznego, tworzenie i narodziny nie są procesami czysto naturalnymi, podlegającymi uniwersalnym i ustalonym zasadom. Są one zasadniczo magicznymi zdarzeniami” (Cassirer 1955: 180). Ponadto połączenie człowieka i łososa w cyklu życia jest również znakiem tajemnicy ich istnienia: „jedność mitycznych gatunków jest raczej magicznego pochodzenia”. (Cassirer 1955: 181) To magiczne, tajemnicze pochodzenie wyjaśnia, w jaki sposób życie ludzkie i jego rytm są zwiastowane i zapowiadane przez znaki w naturze. Jest to również powód, dla którego nawet mroczne momenty są zapowiadane przez ptaki lub drzewa – „ptak w locie na przejrzystym niebie” (Johnson 2010: 28), korzeń drzewa, które słucha snu kobiety i zna przyszłość, gdyż słyszy ją przez ziemię. Cały wszechświat jest zatem pełen znaczeń i jest odbiciem tajemnicy – „Wiatr tutaj pachnie zmierzchem/ Z jabłek zrobię posłanie/ Gwiazdy czekają/ Strumień jest księgą pełną światła” (Johnson 2010: 24). Świat jest pełen cudów i śpiewa, a słysząc jego pieśń, człowiek wie, że tajemnica nie może zostać wypowiedziana: „Nie nadawaj imienia temu, co wiesz” (Johnson 2010: 28). Cały cykl Tristana, a zwłaszcza wiersz „Łosoś mówi”, umieszcza człowieka w kołowrotku tajemnicy życia i przedstawia go w ścisłym magicznym odniesieniu do cudów świata. Te teksty przywołują mityczny czas, *illo tempore*, kiedy to człowiek nie postrzegał siebie jako odrębnego gatunku, oddzielnego od natury, ale raczej jako „ogniwo w łańcuchu życia jako całości poprzez konkretną wyższość wartości, którą on sam zna, i w której każda indywidualna istota i rzecz są magicznie połączone z całością tak, że nieprzerwana przemiana, metamorfoza jednej istoty w drugą jawi się nie tylko jako możliwa, ale jako konieczna, jako «naturalna» forma samego życia” (Cassirer 1955: 194).

W rezultacie sposób, w jaki łowca jest uznany przez łososa za brata oraz sposób, w jaki śmierć przemienia się w życie przez ofiarę łososa, może być interpretowany jako spojrzenie na świat podobne do spojrzenia Luciana Błagi, przywołanego w wierszu „Ja nie odzieram świata z aureoli cudów”⁸³ (*Eu nu strivesc corola de minuni a lumii*). Zasada Luciana Błagi dotycząca postrzegania tajemnicy świata, którą można znaleźć w każdym elemencie tego świata, mówi o jego mitopoetyckiej opinii, zgodnie z którą świat nie

⁸³ Polskie tłumaczenie Zbigniewa Szuperskiego, [w:] Harasimowicz, I., red. 1989. *Antologia poezji rumuńskiej*. Część II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. s. 188.

powinien być pozbawiony tajemnicy. A tajemnica może być zachowana tylko, jeśli człowiek pozostaje jej częścią, jeśli pozostaje światłem, które spotęguje tajemnice tego świata, oraz tylko jeśli pozostaje ogniwem w naturalnym biegu życia:

*Ja nie odzieraam świata z aureoli cudów
i nie zabijam
rozumem tajemnic, które napotykam
na mojej drodze
w kwiatach, w oczach, na ustach i mogiłach.
Światło innych
gasi czar tego, co nieprzeniknione,
ukryte w mrokach głębokich,
ja zaś
moim światłem dodaję światu tajemniczości,
i tak jak księżyc, co swym białym blaskiem
nie umniejsza, lecz, cały drżący,
pomnaża jeszcze sekrety nocy,
tak i ja wzbogacam ponury horyzont
rozległym dreszczem świętej tajemnicy,
i wszystko, co niepojęte,
staje się jeszcze bardziej niepojęte
pod moim spojrzeniem
dlatego, że kocham
i kwiaty, i oczy, i usta, i mogiły.*

(Antologia poezji rumuńskiej 1989)

Wiersz Blagi zawiera kwintesencję jego filozofii dotyczącą dwóch rodzajów poznania: lucyferycznego i rajskiego. Człowiek, który przyjmuje twórcze przeznaczenie, w obrębie tajemnicy i w celu jej ujawnienia, przyjmuje również poznanie lucyferyczne, czyli nie odziera świata z tajemnicy, ale wzbogaca ją swoim własnym tworzeniem. Zatem widzimy, że dla mitotwórczego umysłu konieczne jest, by człowiek postrzegał siebie samego jako nosiciela lucyferycznego poznania, jak również jako część cyklu natury. Widzimy zatem podobieństwa w poetyckich wizjach Blagi, Johnsona i Taliesina ukazujących świat, w którym człowiek, skromny twórca, podwaja oraz wzbogaca stworzenie świata.

Podobnie jak u Blagi, na początku XX wieku „aureola świata cudów” symbolizowała człowieka, tak łowca oznacza i symbolizuje człowieka u Diarmuida Johnsona. Ponadto mityczna struktura cyklu życia obecna w utworach *Narodziny Tristana* i *Łosoś mówi*, przenika także twórczość Diarmuida Johnsona jako całość. Jego poezja przybiera różne

formy od momentu narodzin człowieka do momentu jego śmierci, i ani narodziny, ani śmierć nie są postrzegane jako początek i koniec, ale jako symboliczne, pełne znaczenia i tajemnic wydarzenia, które wyznaczają rytm ludzkiego istnienia.

Jeśli narodziny są radosną pieśnią wykonywaną przez człowieka, aktem stworzenia, przez który człowiek przyczynia się do odnowy świata, to brak narodzin jest pieśnią żałobną, jaka pojawia się w cyklu wierszy *Oziębli księża i aniołowie* (*Cold Priests and Angels*). Cały ten zbiór wierszy zdaje się posiadać wewnętrzny rytm, który przypomina inkantację pieśni inicjacyjnych, w których dominuje liczba dziewięć. Według Cassirera obecność magicznych liczb jest kolejną cechą charakterystyczną myśli mitycznej (Cassirer 1955: 140). Liczba dziewięć ma zróżnicowaną i złożoną symbolikę w tym zbiorze wierszy, poczynając od dziewięciomiesięcznego okresu ciąży u ludzi, zapowiedzianego przez dziewięciu listonoszy lub posłańców (symbol często wykorzystywany przez poetę także w innych wierszach), a kończąc na wizji świata złożonego z dziewięciu warstw. Uważana za magiczną i ważną we wszystkich kulturach związanych z jednością, porządkiem, perfekcją, nieskończonością i życiem, liczba dziewięć ma także ważne znaczenie dla wszystkich obrządków i rytuałów (Chevalier and Gheerbrant 1969: 663-665). W wierszu *Nienarodzony* (*Unborn*) ze zbioru *Oziębli księża i aniołowie*, możemy natknąć się na pieśń żałobną, oplakującą niedokonane wydarzenie, tj. nienarodzenie dziecka, w której liczba dziewięć jest tym, co rządzi rytuałami żałobnymi:

*dziewięć bezksiężycowych grobów
pod nieogrodzonym morzem:
dziewięć miesięcy żałoby oziębłego księdza
dziewięć żałobnych jabłek u stóp jego anioła
dziewięć nienarodzonych pieśni śpiewane w jego drzewie*

(Johnson 2009: 51)

Powyższe wersy brzmią jak pieśń oplakująca niedokonanie się odnowy świata poprzez nienarodzone dziecko; niedokonanie się, które pogrąża cały świat w smutku. Mimo wszystko świat, nawet w żałobie, nie gubi swojej pieśni, ale kontynuuje śpiew. Powyższy tekst mówi o wizji świata, w której rozpacz i cierpienie nie są bez znaczenia, i w którym przemienione są one w akt stworzenia, w dziewięć nienarodzonych pieśni, które wciąż mogą być wyśpiewane. Człowiek może w ten sposób przemienić swoją żałobę w pieśń i zaakceptować świat, który śpiewa i oplakuje razem z nim.

Człowiek przyczynia się do tajemnicy świata, włącza się do pieśni świata swoim własnym śpiewem poprzez dwa ważne akty, które odnawiają świat. Jednym z nich są narodziny, drugim akt artystycznego stworzenia. Oba te akty stworzenia stanowią powtórzenie

kosmogonicznego aktu, który w słowach Eliade'go, ma „unieważnić przeszłość i obalić historię poprzez ciągłe wracanie do *illo tempore*” (Eliade 1954: 81). Tak więc łowca mówi za cały świat, który ma nadzieję na odnowienie poprzez narodziny dziecka: „Hak: na nim zawiesiłem moją nadzieję/ Daję ci jabłka i syna” (Johnson 2010: 38).

Ponadto, wraz z pieśnią, która daje się słyszeć przy narodzinach dziecka, można również usłyszeć pieśń duszy, która łączy w sobie boskie elementy, z których, według Luciana Blagi, złożona jest każda indywidualność we wszechświecie. Jeśli człowiek jest częścią cyklu natury, i jeśli życie człowieka nie jest obrazem płynącego czasu, ale raczej cyklem w cyklu, to istnienie duszy również jest postrzegane, jakby przechodziło te same cykle, jak w wierszu *Cisza*⁸⁴ (*Liniște*):

*Tak wiele wokół ciszy, że niemal słyszę,
jak rozbijają się o szyby promienie księżyca.*

*W piersi mej
głos obcy się zbudził
i wyśpiewuje we mnie cudzą tęsknotę.*

*Mówią, że przodkowie, co przedwcześnie zmarli,
mając w żyłach młodą krew,
wielką namiętność,
żywe słońce w namiętnościach,
przybywają,
przychodzą, by dokończyć
w nas
nie przeżyte życie.*

*Tak wiele wokół ciszy, że niemal słyszę
jak rozbijają się o szyby promienie księżyca.*

*A któż to wie, duszo ma, w czyjej piersi ty sama wyśpiewasz
kiedyś, po stuleciach,
na delikatnych strunach ciszy,
na harfie ciemności – zdławiona tęsknotę
i złamaną radość życia? Któż to wie? Kto wie?*

(*Antologia poezji rumuńskiej* 1989)

⁸⁴ Polskie tłumaczenie Wiesława Piechockiego, [w:] Harasimowicz, I., red. 1989. *Antologia poezji rumuńskiej*. Część II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. ss. 186-187.

W wielu kosmogoniach świat jest stwarzany przez ból i cierpienie, ale ból, postrzegany jako poświęcenie ma przywrócić porządek. Człowiek, jako stwórca, realizuje misję, do której został przeznaczony przez swoje narodziny, a poprzez swoje tworzenie podtrzymuje cykl życia, którego tajemnica nie jest nigdy ujawniona, ale wyśpiewana. Lucian Blaga mówi o tajemnicy daru tworzenia, która jego zdaniem, jest tajemnicą nie do odgadnięcia, i która, w swojej istocie, powiązana jest z tajemnicą tworzenia światów (Blaga 1969: 108). Tak jest również, na przykład w przypadku bałkańskiego mitu o stworzeniu, który ma również swoją rumuńską wersję w opowieści o budowie klasztoru. Historia jest następująca: grupa murarzy postanawia zbudować most lub klasztor, ale cokolwiek uda im się zbudować w ciągu dnia, zawala się w nocy. Jedynym rozwiązaniem wydaje się być ludzka ofiara, a dokładnie zamurowanie jednej z żon lub siostr owych murarzy w ścianie budynku. Kobieta, której ofiara przyczynia się do wybudowania mostu/klasztora, jest żoną mistrza murarzy i nosi jego nienarodzone dziecko:

*Lecz Manole bez słowa
wciąż murował, murował,
wznosił mur ręką własną.
Objął żonkę mur ciasno
aż po kostki u stóp jej,
aż po łydki bielutkie,
aż do krągłych jej bioder,
aż po piersi jej młode!
A żoneczka struchlała
jeno stała i stała,
opłakując swą dolę,
i mówiła: - Manole!
Majstrze! Mężu Manole!
Mur mnie ściska i rośnie,
piersi płaczą żałośnie,
ginie w łonie me dziecię!
Mężu, zlituj się przecie!*

*A Manole w rozpacz,
jako los mu przeznaczył,
piął się wyżej wciąż w górę
i ogarniał ją murem
aż do krągłych jej bioder,
aż po piersi jej młode,
aż do ust jej różanych,
aż do oczu splakanych.
Próżne prośby i żale!
Już nie widać jej wcale.
Tylko słyhać zza muru,
co nad głową jej urósł,
jako woła: - Manole!
Majstrze! Mistrzu Manole!
Mur do bólu mnie ściska!
Chyba śmierć moja bliska!⁸⁵*

(*Antologia poezji rumuńskiej* 1989)

Ballada *Mistrz Manole* (*Meșterul Manole*) przywołuje typową, charakterystyczną dla tradycyjnych społeczeństw, myśl mitopoezjotwórczą, która bardzo dobrze obrazuje przedstawianą przez Mircea Eliadego wizję poświęcenia, które przywraca kosmogoniczny porządek świata. Jednocześnie ballada jest istotna przy próbie zrozumienia misterium, które kryje się za każdym aktem tworzenia.

⁸⁵ Polskie tłumaczenie Jerzego Ficowskiego, [w:] Harasimowicz, I., red. 1989. *Antologia poezji rumuńskiej*. Część II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. ss. 83-84.

Walijski wiersz *Most na rzece Taf (Pont-ar-Daf)* przedstawia wariant bałkańskiego mitu o moście, zainspirowany przez powieść Ismaela Kadare *Trzyłukowy most (Ura Me Tri Harqe)*. Trzej bracia murarze budują most, który będzie stał stabilnie tylko wtedy, gdy żona któregoś z murarzy zostanie złożona w ofierze w murze mostu. Johnson adaptuje tę historię jako mit założycielski miasta Cardiff, współczesnej stolicy Walii, albowiem rzeka Taf jest rzeką, która przepływa przez Cardiff⁸⁶. Liryk jest przykładem tego, jak *mityczny* umysł poety wykorzystuje strukturę mitu i dopasowuje ją do nowego kontekstu, tym samym definiując na nowo wartość mitu i tajemnicę tworzenia, jaką odkrywa. Tajemnicę, która nasila się przez ofiarę wymaganą przez tworzenie:



⁸⁶ Opisując historię walijskiej rzeki na nowo, poeta chciał także, by była ona „swego rodzaju oplakiwaniem wód Cardiff. Na przełomie tysiącleci rada miasta «zamurowała» i złożyła ofiarę nie z człowieka, ale samej rzeki. Zbudowano przystań i przebudowano teren zatoki Cardiff. Od tamtego czasu przez miasto nie przepływają wody pływów morskich, a raczej ponury i martwy kanał” (Johnson 2010).

*Daw yn hysbys dan y coelbren
Arwydd fydd yn sêr y nen
Daw yn hysbys dan y coelbren.*

*Rhaid aberthu un o'n gwagedd
Ym môn y bont y mae ei bedd
Rhaid aberthu un o'n gwagedd.*

*Zbierzmy się po drzewem poznania
Poprowadzą nas gwiazdy na niebie
Zbierzmy się pod drzewem poznania.*

*Musimy poświęcić jedną z żon
W murach mostu znajdzie swój grób
Musimy poświęcić jedną z żon.*

(Johnson 2010: 58)

Zaczerpnięta z bałkańskiej mitologii wizja aktu tworzenia wywodzącego się z ludzkiej ofiary i z nią związanego, umiejętnie wpisana w walijski wiersz przez Diarmuida Johnsona, wzbogaca mityczny świat poety i ukazuje modalność, w której myśl mitopoezjotwórcza reprezentuje zarówno kielich, w którym trwa mit, jak i substancję, która go tworzy. Ofiara wpisana w ludzką egzystencję jest tym, co daje podstawę tworzenia, analogicznie więc śmierć nie może być końcem życia, ale początkiem nieśmiertelności poprzez stwarzanie. Co więcej, rumuńska ballada oraz walijski wiersz są istotne przy próbie zrozumienia tajemnicy, która kryje się za każdym aktem tworzenia.

Mogliśmy już zauważyć, że prace mitopoetyckie są skonstruowane według cykli życia i kreowania, a także są na nich oparte. Na cyklach, które zaczynają się narodzinami jako odnowieniem świata, postępują dalej wraz z tworzeniem, smutkiem i poświęceniem, będącymi częścią mitycznego patrzenia na świat, i jeszcze dalej do momentu śmierci człowieka, jako poświęcenia lub końca jednego cyklu i początku kolejnego.

Inną rumuńską balladą, która pojawia się na terenie Rumunii w ponad dwóch tysiącach różnych wersji, nawet jako kolęda bożonarodzeniowa, jest *Ballada pasterska o jagniątku*⁸⁷ (*Miorița*). Ballada ta, uznawana za jeden z najbardziej reprezentatywnych rumuńskich utworów ludowych (obok „Monastirea Argeșului”), opowiada historię trzech pasterzy z różnych regionów: Transylwanii, Mołdawii i Wołoszczyzny. Wydarzenia w balladzie mają miejsce w czasach pasterstwa transhumancyjnego. Dwoje pasterzy planuje zabić trzeciego, którego o zbliżającym się niebezpieczeństwie ostrzega jedno z jego jagniątek. Ballada przedstawia opis śmierci pasterza wyobrażanej przez niego jako jego zaślubiny z naturą. To obraz pozbawiony lęku przed śmiercią i gniewu, przepełniony natomiast spokojem i opanowaniem człowieka, który nie postrzega śmierci jako końca, nieuchronnego nieszczęścia, a raczej traktuje ją jako powrót, ponowne zjednoczenie ze światem, z którego przyszedł:

⁸⁷ Polskie tłumaczenie Włodzimierza Lewika, [w:] Harasimowicz, I., red. 1989. *Antologia poezji rumuńskiej*. Część II. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. ss. 76-77.

A ty im nutą
 Opowiedz rzewną,
 Żem się ożenił
 Z białą królowną,
 Że na weselu
 Niebieski gazda
 Kazał, by jedna
 Spadła mi gwiazda,
 Że złote słońko
 W parze z księżycem
 Kwietnym mi wiankiem
 Stroiło lice,
 Że mię jesiony
 I družki jodły
 W ślubnym orszaku
 Pod ręce wiodły,
 Że mi śpiewały
 Ptaszące chóry
 I w szatach księżych
 Wysokie góry –
 Tysiące ptasząt
 Ćwierkało zgodnie,
 A gwiazd na niebie
 Lśniły pochodnie...
 A kiedy spotkasz
 W starym szałasie
 Moją matulę
 W wełnianym pasie,
 Kiedy zobaczysz,
 Że moja mama
 Ze łzami w oczach
 Błąka się sama –
 I pyta wszędy,
 Spłakana taka,

Czy kto nie widział
 Zucha-junaka.
 - Gdzie mój pastuszek,
 Gdzie mlecznolicy?
 Ach! Jego wąsik
 Jak kłos pszenicy –
 Włosy u niego
 Jak skrzydło kruka –
 Gdzie mi się podział,
 Gdzie go wyszukam?
 - Kiedy zobaczysz
 Moją matulę,
 Zlituj się nad nią,
 Powiedz jej czule,
 Powiedz jej mową
 Cichą a rzewną,
 Żem się ożenił
 Z rajską królowną.
 Ale jej nie mów,
 Że z niebios gniazda
 Na mym weselu
 Upadła gwiazda,
 Że mię jesiony
 I družki jodły
 W ślubnym orszaku
 Pod ręce wiodły,
 Że mi śpiewały
 Ptaszące chóry
 I w szatach księżych
 Wysokie góry –
 Tysiące ptasząt
 Ćwierkało zgodnie,
 I gwiazd na niebie
 Lśniły pochodnie

(„Antologia poezji rumuńskiej”, 1989)

Co więcej, to właśnie ta ballada, która występuje nawet w dzisiejszych czasach w formie rumuńskiej pieśni *doina*, zainspirowała teorię Blagi o tzw. *spațiuł mioritic*. Teoria ta wyjaśnia wiele na temat rumuńskiej twórczej matrycy kosmicznej, istniejącej również w samym języku rumuńskim (Blaga 1969: 124-125).

Wierszem, który najlepiej ilustruje przejście człowieka na drugi świat jest *Na cmentarzu* (*Sa Reilg Dhom*) Diarmuida Johnsona. Napisany po irlandzku, bardzo liryczny zarówno w wyrażanych myślach, jak i w formie, przedstawia pragnienie człowieka o ponownym

zjednoczeniu ze światem z gliny, byciu wcielonym w te elementy natury, z których został zrodzony. Wspominając właśnie te elementy, opuszcza świat:

*Cuirtear mé míle slí ó fhód mo bháis:
Is de chré na cruinne mo chuid cnámh.*

*Cuirtear mé faoi chosán 's ní faoi chrois
Is caomhnú siúil a bheas sa mbeart sin.*

*Cuirtear mé ar bhruach an átha
Cloisfead scéal na gcos 's na gcrúb.*

*Cuirtear cúl mo chinn le spéir
Is leor don tsúil cuimhne na réalt.*

*Pochowajcie mnie daleko od miejsca mojej śmierci:
Moje kości należą do świata z gliny.*

*Pochowajcie mnie pod ścieżką, nie pod krzyżem
W ten sposób nie skończy się moja wędrówka.*

*Pochowajcie mnie u brzegu brodu,
Bym mógł słuchać historii stóp i kopyt.*

*Pochowajcie mnie zwróconego plecami do nieba,
Oczom wystarczy wspomnienie gwiazd.*

(Johnson 2011)

Moment przejścia jest ukazany jako naturalny etap w życiu człowieka, a nie jego koniec. Ponadto, wszystkie cztery podstawowe żywioły – ziemia, woda, ogień i powietrze – spełniają swoje pierwotne funkcje, polegające na kreowaniu obrazu świata – *imago mundi*. Wiersz, napisany przez poetę w Górach Zachodniorumuńskich, wydaje się czerpać swoją istotę z tej samej przestrzeni, w której narodziła się *Ballada pasterska o jagniątku*, o istnieniu której Diarmuid Johnson w tamtym czasie nie wiedział. Fakt ten dowodzi po raz kolejny, że nasz poeta postrzega świat w kategoriach mitycznych, a także, że w jego utworach na poziomie misterium tworzenia istnieją nieodłączne i niewidoczne kanały duchowości i kreowania. To samo wyobrażenie śmierci wydaje się być obecne też w wierszu Diarmuida Johnsona, i w balladzie rumuńskiej, gdzie moment przejścia między światami jest opisywany w odniesieniu do gwiazd na niebie – śmierć pasterza zapowiada spadająca gwiazda. Natomiast w liryku *Na cmentarzu* śmierć zapowiada zachód słońca:

Cuirtear mé le fuineadh gréine
Múchfar dhá sholas d'aon mhúchadh amháin.

Cuirtear mé mile ó fhód mo bháis:
Is de chré na cruinne an réalt agus an chnámh.

Pochowajcie mnie wraz z zachodem słońca
Dwa światła zgasną jednocześnie.

Pochowajcie mnie daleko od miejsca mojej śmierci
Gwiazdy i kości należą do świata z gliny.

(Johnson 2011)

Odzwierciedlenie śmierci człowieka przez ruch gwiazd na niebie jest istotne z dwóch względów. Po pierwsze, ponownie wskazuje to, że najważniejsze etapy w życiu człowieka są częścią cyklu natury, a zatem są transcendentne. (Nawet, jeśli fizycznie człowiek powraca do świata z gliny, jego dusza jest powtórnie wcielona do ducha natury i w ten sposób cieszy się formą nieśmiertelności). Po drugie, jako że przemiana człowieka pociąga za sobą zmianę przestrzeni, co według umysłu mitycznego jest kojarzone z opozycją między światłem i ciemnością, zwraca to uwagę na znaczenie przestrzeni jako kategorii myśli mitopoezjotwórczej. Jak twierdzi Ernst Cassirer: „Rozwój mitycznego odczuwania przestrzeni zawsze zaczyna się od opozycji między dniem a nocą, światłem a ciemnością”, ponieważ to rozróżnienie jest wpisane w kulturowy rozwój człowieka (Cassirer 1995: 97-98). Zatem zachód słońca obrazuje życie człowieka zgaszone zgodnie z rytmem, w którym porusza się ta gwiazda. Poeta, podobnie jak w balladzie rumuńskiej, wyobraża sobie rodzaj pewnego rytuału, który ma zapewnić jego powrót do esencji ziemi: bliskość natury i obecność książki – kolejnego symbolu ludzkiej twórczości. Wiersz ten, liryczny i refleksyjny zarazem, pomimo że mówi o śmierci, jest hymnem sławiącym życie:

*Cuirtear mé gan phaidir an bhéil bháin
Is méanar don anáil a bhí beo seal.*

*Pochowajcie mnie bez pięknych pacierzy
Każdy z oddechów był wystarczającym
szczęściem.*

(Johnson 2011)

Przestrzeń w utworach mitopoetyckich zajmują zwykle kolejne części opozycji *sacrum–profanum*, niezależnie od tego, czy jest to morze, jezioro, góry, niebo czy las. Wszystkie rodzaje przestrzeni, które kryją się za wierszami Johnsona, są archetypowymi przedstawieniami świata, które są odnawiane wraz z regeneracją czasu. Podobnie to wygląda w *Balladzie pasterskiej o jagniątku*, kiedy wszystkie elementy góry wspólnie

z elementami nieba przygotowują „śmiertelne wesele” pasterza. Z drugiej strony, góra w wierszu *Góra (An Sliabh)*, która jest archetypem świątyni świata, przyciąga człowieka, który stawia pytanie: „Dlaczego kochamy góry?”. Odpowiedź tkwi w samej tajemnicy jej symbolizmu: oś, która jednoczy niebo i ziemię, „miejsce, w którym zaczęło się Stworzenie” (Eliade 1954: 16). Góra staje się centrum świata, jego uświęconym obliczem, jeszcze innym *imagomundi* charakteryzującym się imponującą siłą, majestatycznością i co najważniejsze, grozą i zachwytem:

*D'fhéach an duine ar an sliabh
Thug sé taitneamh don cheo 's don chian*

[...]

*'Féach an sliabh,' arsa an neach
Tá mealladh súl ann agus mealladh na
gcós
Bíonn an t-iontas agus an t-uafás
Ag coraíocht lena chéile ann
Orlach ar orlach, inscne ar inscne.'*

*Człowiek podziwiał górę
Podobała mu się otaczająca mgła
I poczucie tęsknoty, które w nim wzbudziła*

[...]

*'Ujrzyj tę górę', powiedział głos
Kusi oczy i stopy
Zachwyt i groza
Zwalczają się tam nawzajem
Kawałek po kawałku, jak (rodzaj) męski i
żeński.*

(Johnson 2011)

Zachwyt i groza, które góra w swojej świętości budzi w człowieku, są właściwie znakami misterium. Połączenie *mysterium tremendum et mysterium fascinosum* jest również obecne w wierszu *Śpiewanie*. Człowiek zatem żyje we wszechświecie, który budzi w nim fascynację i strach, a góra – jako szczyt tego wszechświata – przekazuje mu jego wielkość. Jak już zostało wspomniane, myśl mitopoezjotwórcza przedstawia świat, który śpiewa do człowieka; to także świat, który obejmuje człowieka swoją tajemnicą wraz z jego pieśnią. Ponadto, przestrzeń zamieszkała przez człowieka to przestrzeń podatna na uświęcanie i desakralizację, przestrzeń, które mówią lub słuchają człowieka. W tym wszechświecie tworzenie przez człowieka podwaja się i naśladuje stworzenie kosmosu, tworzenie nierzadko zrodzone z żalu i poświęcenia, które nadają sens twórczemu aktowi. Jest to wszechświat rozumiany przez myśl mitopoezjotwórczą. Niemniej jednak, jak to ma miejsce w utworach mitopoetyckich, a także w przypadku poezji Diarmuida Johnsona, istnieje w nich współzależny organiczny związek pomiędzy mitycznym widzeniem świata z jednej strony, a mową i językiem z drugiej. Według poety, słowa tworzące tekst poetycki napisany po angielsku, walijsku czy irlandzku, są słowami oddającymi prawdziwość ich znaczenia. Inaczej mówiąc, świadomość twórcza przywołuje słowa, które są wierne aktowi twórczemu samemu w sobie. Cassirer uważa, że język jest nieodłączną częścią mitu, ponieważ „warunkują się one nawzajem. Słowo i magia imion nie oznaczają, one są

i działają” (Cassirer 1953: 40). Zatem słowa, które tworzą tekst poetycki i słowa w nich zawarte, są słowami, które są i które *działają*. Łączą pieśń i ciszę, pochodząc z jednego tajemniczego źródła, misterium stworzenia.

Magiczna moc zarówno imion, słów, jak i ciszy, która wzmacnia dane słowo lub muzykę, jest zauważalna między innymi w poezji Luciana Blagi, R. S. Thomasa i Diarmuida Johnsona. W jednym z wierszy R. S. Thomasa, można zauważyć napięcie na poziomie słowa i ciszy. Wiersz zdaje się być niewyraźnym, mitycznym wspomnieniem niepamiętnych czasów, kiedy rodziły się dźwięki i usłyszano je po raz pierwszy:

*Nie, na początku była cisza,
która została przerwana słowami
zakazującymi jej przerywania.*

*Cisza: odgłos ptaka lądującego
na wodzie; odgłos myśli
na brzegu czasu, ćwicz prajęzyk*

*pierwszych ludzi. Echo
poczętego stwierdzenia w umyśle Boga.*

(R.S. Thomas 2004: 77)

Jako że w poezji Diarmuida Johnsona słowa mają moc inicjowania działań, odzwierciedlają one myśl magiczną. Magiczna moc słów i imion jest widoczna na przykład w cyklu *Narodziny Tristana*. Kiedy matka wybiera imię dla swojego dziecka, okazuje się, że imię to powinno śpiewać o gałęzi cisu, łuku myśliwego, strzałach. Jego imię powinno śpiewać o życiu, którego nauczył go ojciec:

*„Nazwij go z wiatru, moje dziecko.
Myśliwy, jego łuk, gałąź cisu
Nawoskowana i przezimowana,
Starsza niż poroże jelenia,
Strzała zuchwała jak pszczoła,
Z upierzonym ogonem, słodka i gniewna:
O tym wszystkim powinno śpiewać jego imię”*

(Johnson 2010: 32)



W rezultacie imię, które będzie nosiło dziecko, będzie częścią jego samego, będzie jeszcze jedną reprezentacją więzi pomiędzy nim a śpiewającym światem. W wierszu nadawanie osobom imienia lub nazwy rzeczom jest czymś mającym znaczenie, niepozbawionym „magii”, tak jak i słowa. Myśl magiczna widzi słowo jako obdarzone mocą, stąd biorą się tabu otaczające niektóre wyrazy w różnych kulturach. Od momentu, kiedy coś jest nazwane, siła tej rzeczy jest uwalniana w chwili wypowiedzenia jej imienia. Mądrość ludowa dotycząca mocy słowa ujawnia się w radzie danej matce dziecka, która wie, że tajemnica nie powinna być wypowiedziana: „Ptak w locie na przejrzystym niebie:/ Nie nadawaj imienia swojej wiedzy” (Johnson 2010: 28).

Poeta używa słów w ten sam sposób, w jaki muzyk używa dźwięków – one są, działają i nadają znaczenie rzeczom. Co więcej, słowa w utworze poety są śpiewane. Przypomina to nam o czasach naszych przodków, kiedy słowa, poezja i muzyka nie istniały osobno, kiedy razem tworzyły świat (W języku walijskim *cerdd* do dziś znaczy „wiersz” i „muzyka”). Dziś nadal go tworzą, gdy poeta śpiewa swoje słowa:

*A kiedy mówimy
Skowronki wylatują z języka
Dźwięki to czarne jagody
'Abhainn', 'solas'
Słowa nam o czymś mówią –*

„rzeka”, „światło” –
I będą mówiły
Ale ich znaczenie to wędrówka
Do kontynentu pełnego przystani
A kiedy je śpiewamy
Łodzie śpieszą w kierunku domu
Płynąc z wiatrem.

(Johnson 2009: 34)

Schelling, jeden ze znanych filozofów mitu i poezji, sądził, iż, by ktoś mógł wypełnić swoje przeznaczenie jako poeta, powinien stworzyć swoją własną mitologię, swój własny mityczny świat. Pomimo że jego teoria odnosi się przede wszystkim do epoki romantyzmu, jest w niej uniwersalna prawda aktualna do dnia dzisiejszego:

Każdy wielki poeta jest powołany, by stworzyć ten (mitologiczny) świat, który jest wciąż w procesie stawania się i tylko część którego mogą odkryć przed nim jego czasy. Stworzyć tę część świata, jak sądzę, która została ujawniona przed nim w całość i z materii tego świata ułożyć dla siebie mitologię.

(Maïke 1998)

W przypadku Diarmuida Johnsona zdajemy się być świadkami tworzenia poetyckiego świata z taką strukturą mityczną, w której świadomość poetycka tworzy (odtworza) i ożywia mity (*Narodziny Tristana* lub *Most na rzece Taf*). Używając słów Luciana Błagi, poeta przyjmuje istnienie w ramach misterium, a w celu jego ujawnienia, akceptuje swoje przeznaczenie jako twórcy i dołącza do świata pieśni ze swoją własną piosenką.

Mitopoetyckie *credo* poety obecne w każdym z omawianych powyżej wierszy, to *credo* człowieka śpiewającego swoją pieśń: „śpiewałem i nadal śpiewam wspaniały upływ czasu” (*Biografia*, L. Błaga) lub: „śpiewam śmiało jak słowik” (*Pieśń Tristana*) (Johnson 2009: 189). Jego pieśń to pieśń jego ludzi i pieśń świata. To właśnie tą pieśnią jest budowany cały mitopoetycki świat. Świat, w którym człowiek rodzi się, by śpiewać, będzie śpiewał albo z radości, albo z żalu i będzie kontynuował swoje śpiewanie dopóki nie powróci do świata z gliny, w ten sposób włączając się do pieśni świata nieco inaczej.

Jak wyraził to Lucian Błaga, całkowite przyjęcie swojego przeznaczenia przez twórcę, bycia uwięzionym pomiędzy pragnieniem absolutu i niemożliwością przekroczenia transcendentalnej cenzury, nie tłumaczy misterium tworzenia, ale jest istotne dla tego misterium, które niesie ze sobą praca twórcy. Chciałabym zakończyć swój artykuł fragmentem wiersza *Ptak (An tÉan)* napisanego po irlandzku przez Diarmuida Johnsona. Wiersz ten przedstawia hipostazę człowieka akceptującego swoje przeznaczenie

w ramach misterium, w celu jego ujawnienia. Przeznaczenie, które oznacza podążanie za ptakiem i tym samym wypełnienie swojego przeznaczenia jako twórcy:

Agus cé acu ba chráite den dá chomhairle
Cé acu den dá uafás ba mhó?

Cónaí go brách in áit gan iontas
Nó éalú gan eolas ar lorg an éin?

Leanfaidh mé féin scáth an éin
Leanfaidh mé a scáth thar tairseach na gcnámh.

Leanfaidh mé an t-éan go craobh na gealaí
Leanfaidh mé an t-éan go nead an tnútháin.

*Który z tych dwóch wyborów jest nie do
zniesienia?
Które z tych dwóch okropieństw jest największe?*

*Osiąść na stałe w miejscu nie znając zdumienia
Czy wyruszyć bez wskazówek na poszukiwanie ptaka?*

*Będę podążał za cieniem ptaka
Będę podążał za jego cieniem aż po szpik kości.*

*Będę podążał za ptakiem aż do gałęzi księżycy
Będę podążał za ptakiem aż do gniazda tęsknoty.*

(Johnson 2010: 80)

Bibliografia:

1989. *Antologia poezji rumuńskiej*. Część II. Wybór, układ i redakcja poetycka Irena Harasimowicz. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa. 1989.

Blaga, L., 1969. *Trilogia culturii*. Bucureşti: Editura pentru Literatură Universală.

Blaga, L., 1983. *Trilogia cunoaşterii*. Bucureşti : Editura Minerva.

Blaga, L., 1941/1992. *Despre gândirea magică*. Bucureşti : Editura Garamond.

- Blaga, L., 1975. *Poezii*. București: Editura Eminescu.
- Cassirer, E., 1946/1953. *Language and Myth*. Przeł. Susanne K. Langer, New York: Dover Publications Inc..
- Cassirer, E., 1955. *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume two: Mythical Thought*. Przeł. Ralph Manheim. Wstęp. Charles W. Hendel, New Haven: Yale University Press.
- Chevalier J., Gheerbrant, A., 1982. *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Editions Robert Laffont S.A.
- Eliade, M., 1954. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. Przeł. (z francuskiego): Willard R, Trask, New York: Harper & Brothers Publishers.
- Johnson, D., 2009. *Another Language*. Poznań: Motivex.
- Johnson, D., Ivancu E. 2010. *The Birth of Trystan and Other poems/Nașterea lui Tristan și alte poeme*. Alba Iulia: Reîntregirea.
- Johnson, D., 2008. *Where Does the Poetry Come from?*. Źródło: http://ifa.amu.edu.pl/fa/files/Johnson_ho.pdf, 01.06.2011.
- Johnson D. 2011. Źródło: <http://www.diarmuidjohnson.net/poetry.html>, 01.07.2011.
- Oergel M. 1998. *The Return of King Arthur and the Nibelungen: National Myth in Nineteenth Century English and German Literature*, Berlin New York: de Gruyter.
- Otto, R., 1889., *The Idea of the Holy*. Przeł. John W. Harvey, London. Oxford University Press.
- Thomas, R. S., 2004. *Collected Later Poems 1988-2000*. Wiltshire. Bloodaxe Books Ltd.
- Thomas, R. S., 1986. *Selected Poems 1946-1968*. Wiltshire. Bloodaxe Books Ltd.

Authors of the issue
Autorzy tego numeru



Autorzy tego numeru

Krzysztof Abriszewski

Filozof i socjolog, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. Realizował projekt interdyscyplinarnych badań nad inflacją informacyjną i dominacją czasu szybkiego w kulturze współczesnej. Uczestnik inicjatywy Forum Humanistycznego. Autor licznych tekstów z zakresu studiów nad nauką i technologią, etyki dalekiego zasięgu, socjologii wiedzy, studiów kulturowych oraz teorii i filozofii kultury.

Więcej na: http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=24

Jose Luis Bermúdez

Bermúdez jest filozofem analitycznym, którego zainteresowania naukowe – z zasady interdyscyplinarne – obejmują filozofię, socjologię, psychologię, neuronauki. Jest wciąż aktywnym badaczem, a także redaktorem serii *New Problems in Philosophy* w wydawnictwie Routledge. Jest honorowym członkiem Scots Philosophical Club i the Sociedad Colombiana de Filosofía. Kierownik projektu *Consciousness in the Natural World*.

Więcej na: <http://staff.stir.ac.uk/jose.bermudez/JLBwebpage.html>

John Bolender

Filozof, zatrudniony na stanowisku Assistant Professor of Philosophy na Middle East Technical University w Ankarze (Turcja). Visiting Fellow na Princeton University (Princeton, New Jersey). Jego zainteresowania naukowe obejmują zasadniczo dwa tematy. Pierwszy – to rola samoorganizacji w obrębie aktywności neuronalnej leżącej u podstaw poznania interpersonalnego. drugi – to swoistość ludzkiego poznania w odniesieniu do zmian kulturowych okresu Górnego Paleolitu.

Więcej na: <http://www.phil.metu.edu.tr/john-bolender/>

Aleksandra Derra

Filozofka, tłumaczka, filolożka. Pracuje w Zakładzie Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Doktorat poświęciła późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina, zajmowała się problematyką filozofii języka, zjawiskiem i pojęciem cielesności w kulturze oraz podmiotowości we współczesnych teoriach feministycznych. Obecnie fascynuje ją „płciowe” uwikłanie nauki oraz niuanse feministycznej filozofii nauki.

Więcej na: http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=30

Anna Dudek

Absolwentka filologii polskiej i socjologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Sol Efroni

Sol Efroni jest biologiem molekularnym, starszym wykładowcą w Institute of Nanotechnology and Advanced Materials na Uniwersytecie Bar-Ilan (Ramat Gan, Israel). Z wykształcenia jest także fizykiem i kognitywistą. Związany m.in. z NCI Center for Bioinformatics. W swojej pracy zajmuje się przede wszystkim analizą i modelowaniem sieci biologicznych, badaniem źródeł powstawania raka, komunikacją międzykomórkową w stanach patologicznych.

Więcej na: <http://systemsbiomed.org/>

Uri Hershberg

Uri Hershberg jest biologiem teoretycznym, starszym wykładowcą w School of Biomedical Engineering, Science & Health Systems na Drexel University (USA). Posiada także wykształcenie filozoficzne i psychologiczne. Związany z wieloma laboratoriami i międzynarodowymi projektami badawczymi. Zajmuje się immunologią w ujęciu systemowym, pojęciami stabilności i transkrypcji genów, modelowaniem matematycznym i obliczeniowym w biologii oraz bioinformatyką.

Więcej na: <http://tinyurl.com/UriHershberg>

Jan Iwańczyk

Absolwent kierunku filozofia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Obecnie student kognitywistyki na UMK. Zainteresowania: gry video.

Emilia Ivancu

Badaczka, poetka i tłumaczka. Naucza rumuńskiego języka i literatury na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorantka studiów postkolonialnych, absolwentka filologii rumuńskiej i angielskiej oraz kulturoznawstwa. Jej zainteresowania naukowe to przede wszystkim filozofia zmienności, „mitopoetyka”, postkolonialna literatura angielska, dyskurs autobiograficzny i In.

Więcej na: <http://amu.academia.edu/emiliaivancu>

Dawid Lubiszewski

Absolwent kierunku filozofia na Wydziale Humanistycznym UMK. Doktorant w Instytucie Filozofii UMK. Zainteresowania: złożoność, emergencja, automaty komórkowe, roboetyka.

Przemysław Nowakowski

Absolwent kierunku filozofia na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Doktorant w Instytucie Filozofii UMK. Zainteresowania: ciało, przestrzeń ciała i poznanie.

Jacek Seweryn Podgórski

Absolwent kierunku Filozofia na Wydziale Humanistycznym UMK. Doktorant w Zakładzie Filozofii Nauki Instytutu Filozofii, UMK. Do jego zainteresowań naukowych należą immunologia porównawcza i modelowanie sieci biologicznych.

Emilia Rębas

Absolwentka historii oraz kulturoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Interesuje się włoską kulturą. Tematem jej pracy magisterskiej są gry i zabawy miejskie w średniowiecznej Florencji w kontekście politycznym, religijnym oraz obyczajowym.

Maxine Sheets Johnstone

Sheets-Johnstone to tancerka, choreografka, performerka, profesor tańca i filozofka. Związana z Wydziałem Filozofii na Uniwersytecie w Oregonie oraz z Durham University. Znana jest głównie z prac na temat tańca i ciała. Jej bieżące zainteresowania obejmują ksenofobię. Do efektów jej ostatnich badań należy teza o tak zwanym *zwrocie cielesnym*.

Więcej na: <http://pages.uoregon.edu/uophil/faculty/profiles/msj/>

Georg Theiner

Doktor filozofii oraz kognitywistyki, a także absolwent historii i filozofii nauki na Uniwersytecie Indiana (USA). Jego zainteresowania badawcze obejmują filozofie umysłu oraz kognitywistykę. Jako adiunkt na Uniwersytecie Alerty (USA), pracował nad tezą o rozszerzonym umyśle oraz nad poznaniem społecznym. Obecnie adiunkt na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Villanova (USA), gdzie jego badania skupiają się nad współczesną wersją tezy o umyśle zbiorowym.

Więcej na: <http://villanova.academia.edu/GeorgTheiner>

Evan Thompson

Profesor filozofii na Uniwersytecie w Toronto. Pracował na Concordia University, Boston University i York University. Kierował projektem badawczym: Canada Research Chair in Cognitive Science and the Embodied Mind. Był członkiem Centre for Vision Research. Zajmuje się filozofią umysłu, fenomenologią i kognitywistyką. W ramach swojej działalności sięga do teorii systemów dynamicznych, biologii molekularnej, neuronauk, teorii ewolucji.

Więcej na: <http://individual.utoronto.ca/evant/>

Adam Tuszyński

Absolwent kierunku filozofia na Uniwersytecie w Edynburgu. Obecnie doktorant na Uniwersytecie Warszawskim. Główne zainteresowania naukowe to wpływ języka na myślenie i zachowanie oraz poznanie grupowe. Pozostałe zainteresowania to muzyka rockowa i literatura rosyjska.

Dan Zahavi

Duński filozof, profesor filozofii oraz dyrektor Danish National Research Foundation's Center for Subjectivity Research na Uniwersytecie w Kopenhadze. Przede wszystkim zajmuje się fenomenologią (głównie Husserlem). Jest redaktorem Phenomenology and the Cognitive Sciences. Jego zainteresowania: samo-doświadczenie, empatia, poznanie społeczne, fenomenologia a naturalizm, jedność świadomości a doktryny negujące istnienie "ja".

Więcej na: <http://cfs.ku.dk/staff/profil/?id=34520&f=2>

Natalia Żochowska

Absolwentka filologii polskiej oraz doktorantka w zakresie językoznawstwa na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania: językoznawstwo, zwłaszcza semantyka i teoria języka, a ponadto – psychologia kliniczna i literatura XX wieku.

Autor obrazów z okładki numeru

Igor Przybylski

dziedziny: malarstwo, mozaiki z rozmaitych materiałów, fotografia, filmy, fotomontaże, performance;
tworzył elementy grafiki do komputerowego symulatora lokomotywy EU07;
od 2007 r. współpracuje z galerią m2 [m kwadrat]

edukacja:

1997- 2002 - studia w warszawskiej ASP na Wydziale Malarstwa;
2002 - dyplom pod kierunkiem prof. J Modzelewskiego.

istotne wydarzenia:

1999 - udział w wystawie Pracownia 59 w TPSP Pałacyk, Warszawa;
2001 - udział w wystawie Pracownia 59 w Galerii Działań, Warszawa;
2001 - wystawa na Międzynarodowych Targach Kolejowych Trako 2001, Gdańsk;
2001/2003 - długofalowy projekt malarski Lokomotywy EU07 dla PKP Cargo
2002 - reportaż o mnie walczy o miano Reportażu Roku Programu 3 Polskiego Radia;
2002 - udział w wystawie Alternatywy Technologii, Teatr Academia, Warszawa;
2002 - reportaż o mojej twórczości w telewizyjnym Pegazie w programie 1 TVP;
2002 - udział w Międzynarodowym Spotkaniu Młodych Artystów Art-Camp 2002, Śląsk;
2002 - wystawa dyplomowa Oblicza, Muzeum Kolejnictwa, Warszawa
2002 - udział w wystawie inauguracyjnej - Galeria Nova, Kraków
2003 - wystawa EU07 - zgłoś się! - Galeria Zakręt, Warszawa
2003 - wystawa EU07 i przyjaciele - Galeria Działań, Warszawa
2003 - 5300 - odjazd! - performance - Galeria Raster / Klub Deep, Warszawa
2003 - Warszawa 2003-Komunikacja publiczna, Galeria Manhattan, Łódź
2003 - Targi Taniej Sztuki, Galeria Raster, Warszawa
2004 - udział w wystawie Reversed Art and Engineering, Sculpturens Hus, Stockholm
2004 - wystawa ET go home, Galeria Raster/Galeria Pokaz, Warszawa
2004 - udział w wystawie Underground, Gallery Space/Priestor, Bratislava
2004 - udział w pokazie Last few days of Laboratory space, CSW Laboratorium, Warszawa
2004 - wystawa malarstwa Zderzaki, Galeria Zderzak, Kraków
2004 - udział w wystawie Postawy z okazji 100 lat ASP w Warszawie, Galeria Studio, Warszawa
2004 - Targi Taniej Sztuki, Galeria Raster, Warszawa
2005 - wystawa Weterani, Galeria XX1, Warszawa

2005 - hommage ET22-550, Galeria Raster, Warszawa
 2005 - udział w wystawie Podróżowanie, Galeria Zderzak, Kraków
 2005 - udział w Art Forum, Berlin
 2005 - wystawa One day in Vienna, Austriackie Forum Kultury, Warszawa
 2006 - wystawa Polskie drogi - BWA Zielona Góra oraz BGSW Słupsk
 2006 - udział w wystawie Runaway, Gallery Priestor, Bratislava
 2006 - udział w wystawie Nowi dokumentaliści, Centrum Sztuki Współczesnej, Warszawa
 2006 - udział w Bezpośredniku Warszawskim, Warszawski Aktyw Artystów
 2006 - udział w Crazycurators Biennale, Bratislava
 2006 - wystawa Polski błękit, Galeria Zderzak, Kraków
 2006 - wystawa Zakład Taboru Poznań, Galeria Pies, Poznań
 2006 - udział w wystawie Stewpod with lid askew Platan Gallery, Budapeszt
 2006/2007 - udział w wystawie Miasto binarne, Galeria Manhattan, Łódź
 2007 - udział w wystawie inauguracyjnej w Galerii m2 [m kwadrat], Warszawa
 2007 - wystawa Ikarus Total, Galeria Kordegarda, Warszawa
 2007 - udział w wystawie Message, Galeria Platform, Vaasa, Finland
 2007 - udział w Viennafair 2007, Vien
 2007 - wystawa Wygaszac, Galeria m2 [m kwadrat], Warszawa
 2007 - wystawa Prywaciarze, Galeria Ego, Poznań
 2008 - udział w wystawie Małe Enklawy, Galeria 72, Chełm
 2008 - udział w wystawie Pejzaż Południa, Galeria Atak, Warszawa
 2008 - udział w wystawie Fotografia polska po roku 2000, w ramach Miesiąca fotografii, Kraków
 2008 - udział w wystawie Varsavia Saluta Roma, L'Istituto Polacco, Roma
 2008/2009 - wystawa Linie zastępcze, Galeria WizyTująca, Warszawa
 2009 - udział w wystawie Komunikacja przestrzenna, BWA Kielce
 2009 - udział w wystawie Aktualny obraz, Galeria Królikarnia, Warszawa, CS Elektrownia, Radom
 2009 - wystawa Nieludzki transwestyta, Galeria m2 [m kwadrat], Warszawa
 2009 - udział w wystawie Komunikacja przestrzenna cz. II, BGSW Słupsk
 2009/2010 - udział w wystawie Pokaz 4, Muzeum Górnośląskie, Bytom
 2010 - udział w wystawie Vanishing point, Gallery XX1, Warszawa
 2010 - udział w wystawie Sto miliardów za upadek sztuki, Galeria WizyTująca, Warszawa
 2010 - wystawa Czecho-Słowacja - prolog, Galeria Szara, Cieszyn
 2010 - wystawa Brejlovec a okoli, Galeria m2 [m kwadrat], Warszawa
 2010 - warsztaty rodzinne Pędzące kolory, Galeria Arsenał, Białystok
 2011 - warsztaty dla młodzieży MOST, Galeria Arsenał, Białystok
 2011 - wystawa Czecho-Słowacja cz. 2, Galeria Wieża Ciśnień, Konin
 2011 - wystawa Stacja Białystok, Dworzec PKP / Galeria Arsenał, Białystok

książki:

Tekstyli-Bis, 2007, HA!art; Nowe Zjawiska w Sztuce po 2000r., 2007, CSW Warszawa; Zrób to w Warszawie, 2008, Gazeta Wyborcza; Aktualny obraz, ASP Warszawa, 2009; 77 Dzieł sztuki z historią, 2010, Wydawnictwo 40 000 Malarzy i Fundacja Bęc Zmiana; Marek Meschnik, Kolekcja współczesnej sztuki polskiej MGB, Muzeum Górnośląskie, Bytom, 2010⁸⁸

więcej: <http://przybylski.republika.pl/>

⁸⁸ Źródło: <http://przybylski.republika.pl/>

ČSD

