

Marek Pokropski

## Fenomenologia a hybrydyczność nauk kognitywnych Odpowiedź Monice Murawskiej

W bardzo trafnie zatytułowanej recenzji *Fenomenologiczna hybryda* Monika Murawska<sup>1</sup> porusza szereg istotnych problemów związanych z moją książką *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*. Chciałbym podziękować autorce za wnikliwą recenzję i korzystając z możliwości danej mi przez redakcję „Przeglądu Filozoficzno-Literackiego”, odnieść się do kilku wybranych kwestii.

1. W recenzji Monika Murawska stawia między innymi pytanie o cel i sens łączenia fenomenologii z naukami kognitywnymi. Jest to pytanie na pewno zasadne i ważne. Murawska powołuje się między innymi na opinię Michała P. Markowskiego, że w rywalizacji między filozofią, czy mówiąc szerzej humanistyką, a naukami ścisłymi ta pierwsza skazana jest na porażkę. Nie znam pełnego kontekstu wypowiedzi Markowskiego, ale sama idea takiej rywalizacji wydaje mi się czymś absurdalnym i jeżeli doszukiwać się przyczyny trudnej sytuacji współczesnej humanistyki, to z pewnością nie leży ona w dobrej kondycji nauk ścisłych.

Wracając do proponowanego przeze mnie w książce połączenia fenomenologii i kognitywistyki, celem owego połączenia nie ma być oczywiście rywalizacja, jakkolwiek by ją rozumieć. Łączenie fenomenologii, czy szerzej filozofii, i nauk kognitywnych ma sens jedynie tam, gdzie stawiane są pytania i formułowane są problemy badawcze wykraczające poza dziedzinę jednej dyscypliny, np. neurobiologii. Fenomenolog, a mówiąc ogólnie filozof, nie przyda się więc tam, gdzie dyskutowane są własności neuronów, nie włączy się w dyskusję na temat neurotransmiterów, ale może przydać się tam, gdzie na gruncie neuronauki stawiane są pytania dotyczące np. natury świadomości, wolnej woli czy tożsamości osobowej. Fenomenolog ma więc być partnerem w naukowej dyskusji, co może da-

---

<sup>1</sup> W tym numerze PF-L, s. 349-356.

lej prowadzić do jego aktywnego uczestnictwa w pracy badawczej (np. przy stawianiu hipotez i projektowaniu eksperymentów, jak ma to miejsce w koncepcji *front-loading phenomenology* Shauna Gallaghera<sup>2</sup>).

Zadanie fenomenologa jest więc podwójne. Po pierwsze, jako filozof wprowadza on krytyczną refleksję nad używanymi w badaniach pojęciami i analizowanymi zjawiskami, co wydaje się szczególnie ważne, gdy w projekcie badawczym uczestniczą przedstawiciele różnych dyscyplin. Po drugie, i z tym wiążą się nadzieje pokładane w fenomenologii, ma on za pomocą metodologii fenomenologicznej i aparatury pojęciowej umożliwić dostęp w badaniu do obszaru pierwszoosobowego doświadczenia. Stawką projektu fenomenologicznej kognitywistyki jest więc stworzenie kognitywistyki nieredukcjonistycznej, uwzględniającej jako problem naukowy pierwszoosobowy, intencjonalny i jakościowy charakter doświadczenia. Czy będzie to projekt zakończony sukcesem, czas pokaże.

W pełni zdaję sobie sprawę z metodologicznych problemów i trudności związanych z łączeniem fenomenologii i kognitywistyki. Część z tych trudności związana jest z ideą nauki interdyscyplinarnej w ogóle. Kognitywistyka jako nauka interdyscyplinarna jest tworem hybrydycznym. Składa się z wachlarza dyscyplin często radykalnie różniących się w swojej metodologii i słownikach pojęć. Jednakże to, co z jednej strony stanowi zarzut pod adresem nauk kognitywnych (wątpliwy status naukowy), z drugiej jest zaletą. Różnorodność perspektyw, poziomów ujęć, metod i pojęć naświetla badany problem z wielu stron. Co przy założeniu, że mamy do czynienia z fenomenami, których wyjaśnienie wykracza poza możliwości jednej nauki (np. świadomość), okazuje się bezcenne. Hybrydyczność jest więc niejako wpisana w ten dziwny twór zwany naukami kognitywnymi i w równym stopniu może odnosić się do każdej z dyscyplin wchodzących w ten projekt.

Jednym z zagrożeń płynących z tak zdefiniowanego projektu nauk kognitywnych jest utrata tożsamości poszczególnych dyscyplin, co może prowadzić do wątpliwości w rodzaju: czy to jeszcze fenomenologia? Problem z pewnością wart jest bliższego rozpatrzenia. Jak każdy dialog, także ten, który zachodzi pomiędzy fenomenologią i naukami kognitywnymi, jest sztuką kompromisu. Nie byłoby dobre ani pożądane, aby fenomenolog w dyskusję z kognitywistami wszedł z całym bagażem Husserlowskiej tradycji i ideą fenomenologii jako transcendentalnej nauki ejdetycznej. Niezbędnym warunkiem możliwego porozumienia jest jednak to, aby kognitywiści uznawali nieredukowalność, przynajmniej

---

<sup>2</sup> Zob. np.: S. Gallagher, *Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. S. Gallagher i D. Schmicking, Springer 2010.

w jej mocnej eliminacyjnej formie, fenomenów psychicznych do domeny fizycznej.

Jak słusznie zauważa Murawska, podstawą fenomenologii jest redukcja, która powinna zawieszać również i konstrukty naukowe. Zawieszać nie znaczy tutaj jednak unieważniać teorie naukowe, tylko nie brać ich pod uwagę jako obowiązujących w refleksji fenomenologicznej. Dzięki temu fenomenolog może porzucić utarte schematy myślenia i skupić się na analizie doświadczenia. Warto również zauważyć, że nie istnieje jedna koncepcja redukcji fenomenologicznej. Już u samego Husserla wersji redukcji jest kilka, o różnym zakresie i mocy. A w fenomenologii Merleau-Ponty'ego efektem zastosowania redukcji nie jest ego transcendentalne, lecz podmiot ucieleśniony i zanurzony w środowisku życia. Nie bez przyczyny to właśnie fenomenologia w wydaniu Merleau-Ponty'ego okazała się najbardziej inspirująca dla nauk kognitywnych. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że prace francuskiego filozofa przyczyniły się w znaczny sposób do wyłonienia się nowego paradygmatu zwanego poznaniem ucieleśnionym (*embodied cognition*).

Żagadnienie redukcji wiąże się z jeszcze jednym problemem, mianowicie niezbędnymi uproszczeniami, jakich fenomenolog musi dokonać, aby przełożyć swoje koncepcje na język zrozumiały dla przedstawicieli innych dziedzin. W pracach z zakresu fenomenologii i kognitywistyki autorzy często w ogóle pomijają transcendentalny poziom refleksji fenomenologicznej. W swojej książce próbowałem ten poziom, nawet jeśli w ograniczonej formie, zachować. Przy całej mnogości odwołań do badań z zakresu nauk kognitywnych moja książka jest pracą fenomenologiczną, jej struktura wypływa z przyjętej na wstępie metody fenomenologii genetycznej, a główna teza daje się obronić bez konieczności przywoływania badań empirycznych. Jednakże czytelnicy na pewno dostrzegą, jak wiele trudności sprawia operowanie na dwóch równoległych płaszczyznach refleksji. Dlatego zminimalizowanie czy wręcz ominięcie (co nie znaczy unieważnienie) fenomenologii transcendentalnej, jak również dostosowanie metody do praktyki badawczej (tutaj ciekawe propozycje przedstawili Natalie Depraz, Shaun Gallagher i Francisco Varela) wydają się zabiegami pożądanymi, tak aby dialog fenomenologii i kognitywistyki okazał się owocny. Czy jest to, jak orzeka Murawska, fenomenologiczna herezja? I tak, i nie. Z jednej strony, tym, co najgłębsze i najciekawsze w filozofii Husserla, jest właśnie ejdetyka świadomości. Z drugiej, nietrudno wykazać, że w zasadzie większość tradycji fenomenologicznej, w odniesieniu do projektu Husserlowskiego, możemy nazwać heretycką, wystarczy w tym miejscu wymienić Heideggera, Merleau-Ponty'ego czy Sartre'a, którzy nieustannie bądź to kwestionowali, bądź modyfikowali ustalenia Husserla.

Podsumowując, celem włączenia fenomenologii w obręb nauk kognitywnych jest wprowadzenie do badań nad poznaniem nowej perspektywy, która naświetli problem pierwszoosobowego i jakościowego charakteru doświadczenia. Tyle może zyskać kognitywistyka. Co jednak z takiego połączenia zyskuje fenomenologia? Z pewnością dostęp do nowych obszarów doświadczenia (np. psychopatologia), które nawet jeśli nie są dostępne fenomenologowi w nastawieniu pierwszoosobowym, to nadają się do, jak ujmuję to Merleau-Ponty, „egzystencjalnej analizy”. Kontrowersyjne wydaje się jednak stwierdzenie, jakoby rezultaty badań kognitywistycznych mogły mieć wpływ na twierdzenia fenomenologiczne. Przykładowo, czy wiedza, że w procesie poznawczym X bierze udział obszar mózgowy A, może w jakikolwiek sposób wpłynąć na potwierdzenie lub zmianę teorii fenomenologicznych? Gallagher, w swojej koncepcji *front-loading phenomenology*, zdaje się sugerować taką możliwość, inni, np. Overgaard<sup>3</sup>, ją odrzucają. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, wartością, jaką niesie ten projekt, jest dialog, który może prowadzić do wzajemnych inspiracji, prowokować do zrewidowania własnych przekonań, ale przede wszystkim, i jest to idea na wskroś Husserlowska, prowadzi do zbliżenia obrazu świata tworzonych przez nauki przyrodnicze ze światem codziennego doświadczenia.

2. Ciekawym spostrzeżeniem Murawskiej jest, że kategoria rytmu, którą zaczerpnąłem z prac francuskiego filozofa i socjologa Henriego Lefebvre'a, jest kluczową kategorią w fenomenologii Henri Maldineya. Można pokusić się o szerszą tezę na temat kategorii rytmu we francuskiej filozofii (tutaj warto przywołać *Différence et Repetition* Gillesa Deleuze'a), a w szczególności we francuskiej (post)fenomenologii. Pytaniem wartym rozważenia jest na przykład, czy pojęcie rytmu może zostać wykorzystane do opisu enigmatycznej czasowości życia w pracach Michela Henry'ego?<sup>4</sup> Jak wiadomo, ów filozof radykalnej immanencji początkowo kwestionuje czasowe, a przez to ekstatyczne, źródło podmiotowości, upatrując go w całkowicie domkniętej wewnętrznosci afektywnego samopobudzenia. Jak się jednak wydaje, Henry skłonny jest w końcu uznać możliwość jeszcze niejasnej, jak dotąd, według niego, niezdefiniowanej w filozofii, afektywnej dynamiki, czasowości życia, w której to samo życie siebie doznaje rodząc podmiot. Pod powierzchnią czasu świadomości płynie, choć metaforyka przepływu wydaje się tu nieadekwatna, czasowość życia. Afektywna czasowość jest przeciwieństwem opisywanej przez Husserla świadomości czasu, jest ona nieekstatyczna i niehoryzontalna, nie ma w niej żadnej zewnętrz-

<sup>3</sup> M. Overgaard, *On the naturalising of phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2004, nr 3, s. 365-379.

<sup>4</sup> M. Henry, *O fenomenologii*, przeł. M. Drwiega, Warszawa 2007, s. 88.

ności, żadnej różnicy. Możliwe, że to pojęcie rytmu, jako powtórzenia, które jednocześnie jest tym samym, jest najbliższe źródłowej czasowości tego, co Henry określa mianem Praobjawienia (*l'Archirévélation*) Życia.

3. W mojej książce kategoria rytmu związana jest ze wspomnianymi w recenzji przez Murawską kategoriami retencji i protencji. Użyłem tych kategorii nie tylko z powodu nowatorstwa, jakie niesie ze sobą Husserłowska koncepcja świadomości czasu. Równie ważne jest, że koncepcja ta przyczyniła się mocno do obecności fenomenologii w naukach kognitywnych. Pojęcia retencji i protencji oraz opisywane przez nie funkcje świadomości są jednymi z bardziej inspirujących dla kognitywistów. Przykładowo, ambicją Francisco Vareli było stworzenie neurofenomenologicznej koncepcji świadomości czasu, która mechanizmów retencji i protencji doszukiwałaby się na poziomie neuronalnym. Kategorie te wykorzystywane są również w analizie zaburzeń świadomości, np. w przypadkach schizofrenii, które objawiają się między innymi odmiennym doświadczeniem czasu<sup>5</sup>. Funkcję świadomości, które Husserl określił mianem retencji, można również z pewnym przybliżeniem odnieść do tego, co psychologia poznawcza nazywa pamięcią roboczą. Z kolei protencja, która jest, ogólnie rzecz ujmując, mechanizmem antycypacji, może zostać opisana w kategoriach systemów poznawczych. Warto w tym miejscu przywołać koncepcję emulatorów Ricka Grusha<sup>6</sup>. Według Grusha, system percepcji i działania opiera się na mechanizmie emulacji, którego zadaniem jest oszacowanie, na podstawie aktualnie dostępnych danych, przyszłego stanu systemu poznawczego w celu kontroli i optymalizacji działania. Wydaje się, że emulator spełnia funkcję analogiczną do protencji, czyli antycypacji tego, jak obiekt będzie się zmieniał w bliskiej przyszłości zależnie od aktualnego sensomotorycznego profilu podmiotu. Jednakże emulator w koncepcji Grusha ma status reprezentacji, jest swego rodzaju modelem reprezentującym przyszły stan systemu (*forward model*). Jest więc w pewnym sensie rozłączny od aktualnego przepływu danych percepcyjnych prezentujących się bezpośrednio, i dopiero wtórnie, poprzez moduł kontrolny, z nimi porównywany. Wydaje się, że taki model nie do końca odpowiada temu, co możemy znaleźć w koncepcji protencji. Po pierwsze, zarówno protencja, jak i retencja nie są reprezentacjami tego, co przyszłe i przeszłe. Protencja, i analogicznie retencja, są bezpośrednim przedłużeniem aktualnego stanu percepcji, są bezpośrednią modyfikacją, odpowiednio antycypacyjną

<sup>5</sup> Zob. np.: T. Fuchs, *Temporality and Psychopathology*, „Phenomenology and Cognitive Sciences” 2013, 12(1); S. Gallagher, F. Varela, *Przerysować mapę i przestawić czas*, przeł. B. Stawarska, „Avant” 2010, nr 1.

<sup>6</sup> Zob. np. R. Grush, *The Emulation Theory of Representation. Motor Control, Imaginary and Perception*, „Behavioral and Brain Sciences” 2004, nr 27.

i retencjonalną, percepcyjnej prezentacji. Mówiąc inaczej, funkcje te działają tylko wtedy, gdy związane są z bezpośrednią prezentacją percepcyjną, a efektem ich działania nie jest model (reprezentacja), tylko rozszerzenie świadomości terażniejszości.

Jak słusznie zauważa Murawska, kategorie retencji i protencji zostały poddane krytyce przez Jacquesa Derridę, o czym wspominam również w książce. Derrida upatrywał w nich oznak przyjmowanej milcząco przez Husserla metafizyki obecności. Krytyka ta wydaje się jednak zasadna jedynie w odniesieniu do wczesnych pism twórcy fenomenologii, a w zasadzie tylko *Badań logicznych*, do których Derrida się odwołuje. Jeśli spojrzymy na całokształt twórczości Husserla, nawet nie uwzględniając opublikowanych w ostatnich latach manuskryptów, to zarzuty Derridy wydają się chybione. Autor *Głosu i fenomenu* nie bierze bowiem pod uwagę całej złożoności i różnorodności opisywanego przez Husserla fenomenu intencjonalności, w tym i różnych odmian retencji. Wystarczy wymienić Husserlowskie rozróżnienie na intencjonalność poprzeczną (*Querintentionalität*) i podłużną (*Längsintentionalität*) świadomości czasu.

Pomijając krytykę Derridy, co do której zasadności można się spierać, nie wydaje mi się, abym przyjął te kategorie bezkrytycznie. Do pewnego stopnia pokazałem, że Husserlowska koncepcja retencjonalno-protencjonalnego continuum jako świadomości czasu jest, po uwzględnieniu cielesnego charakteru podmiotu, niewystarczająca. Przede wszystkim pokazałem, że retencjonalno-protencjonalne rozpostarcie konstytuujące, według Husserla, pole terażniejszości nie jest, jak twierdzi on, stałe, tylko zmienia swój zakres w zależności od afektywno-kinestetycznego pobudzenia. W efekcie zmienia się sama koncepcja retencji i protencji. Wbrew temu, co twierdzi Murawska, podjąłem w rozprawie również próbę odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości tej zmiany. Na pierwszy plan wysunęła się intencjonalność podłużna retencji, owa enigmatyczna, nieprzedmiotowa siła wprowadzająca „quasi-czasowe uporządkowanie faz przepływu”. Jak pokazałem, tę czasowość preimmanentną można sprowadzić do dynamiki czuć cielesnych. Następnie do opisu dynamiki cielesnego samopobudzenia użyłem, wspomnianego już, pojęcia rytmu. Stwierdziłem, że pole terażniejszości nie jest stałe, ale ma strukturę polirytmiczną, jest tym, co wyłania się ze splotu kinestetycznych i afektywnych odczuć. Cieleśna temporalizacja świadomości zachodzi więc na różnych poziomach doświadczenia ciała, a najpełniej jest widoczna w fenomenach emocjonalnych, kiedy to stan emocjonalny, rozumiany jako zespół czuć cielesnych, wpływa na doświadczenie czasowego przepływu świadomości. Można w tym miejscu przywołać metaforę Husserla o emocjonalnym zabarwianiu aktów świadomości. Można również, co czynię w ostatniej części książki,

odwołać się do Heideggerowskiego pojęcia nastrojenia (*Befindlichkeit*), które, według autora *Sein und Zeit*, jest „źródłowym otwarciem jestestwa (*Dasein*)”. Przyjmując metaforykę Heideggera możemy stwierdzić, że owo otwarcie ma zawsze charakter dynamiczny i powiązane jest z cielesnym doświadczeniem.

Celem rozprawy było między innymi połączenie tego, co, by użyć sformułowania Merleau-Ponty’ego, dzieli rozziew (*hiatus*), czyli tego, co w fenomenologii czasu zostało rozdzielone jako dwa czasowe *modi*: czasu świadomości refleksyjnej (intencjonalnej) oraz czasowości pre-fenomenalnej, afektywnej, ucieleśnionej. Chodziło więc o pokazanie, w jaki sposób cielesna dynamika czucia wpływa na strukturę świadomości czasu. Na ile ten zamiar zrealizowałem, pozostawiam ocenie czytelników.