

Shaun Gallagher, Dan Zahavi

# Fenomenologiczny umysł





Dane oryginału:  
Shaun Gallagher, Dan Zahavi  
*The Phenomenological Mind*, 2nd edition  
Copyright © 2008, 2012 Shaun Gallagher and Dan Zahavi  
All rights Reserved

Authorised translation from the English language edition published by  
*Routledge, a member of the Taylor & Francis Group*

Projekt okładki i stron tytułowych

*Agata Muszalska*

Wydawca

*Mikołaj Ratajczak*

Redakcja

*Katarzyna Kuś, Paweł Wolak*

Produkcja

*Mariola Iwona Keppel*

Skład

*Grafini DTP, Brwinów*

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski  
ze środków projektu badawczego „Problemy współczesnej fenomenologii”  
(PH45 nr rej. 11H 12 0133 81).

Copyright for the Polish edition © by Wydawnictwo Naukowe PWN SA  
Warszawa 2015

ISBN 978-83-01-18323-3

Wydanie pierwsze  
Warszawa 2015

Wydawnictwo Naukowe PWN SA  
02-460 Warszawa, ul. Gottlieba Daimlera 2  
tel. 22 69 54 321; faks 22 69 54 228  
infolinia 801 33 33 88  
e-mail: [pwn@pwn.com.pl](mailto:pwn@pwn.com.pl); [www.pwn.pl](http://www.pwn.pl)  
Druk i oprawa: OSDW Azymut Sp. z o.o.

# SPIS TREŚCI

<b>Przedmowa do polskiego wydania</b> .....	VII
<b>Przedmowa do drugiego wydania</b> .....	XVII
<b>Podziękowania autorów</b> .....	3
<b>Rozdział 1</b>	
Wstęp: Filozofia umysłu, kognitywistyka i fenomenologia .....	5
Uproszczona historia ostatnich stu lat .....	6
Czym jest fenomenologia? .....	11
Plan książki .....	19
<b>Rozdział 2</b>	
Metodologie .....	22
Fantazje w nauce o świadomości .....	23
Metoda fenomenologiczna .....	30
Naturalizowanie fenomenologii .....	43
Zakończenie .....	62
<b>Rozdział 3</b>	
Świadomość i samoświadomość .....	68
Świadomość i samoświadomość prerefleksyjna .....	69
Prerefleksyjna samoświadomość a „jak to jest” .....	74
Ślepowidzenie .....	86
Samoświadomość i refleksja .....	91
Zakończenie: wracając do domu .....	96
<b>Rozdział 4</b>	
Czas .....	102
Wyjaśnienie standardowe .....	104
Fenomenologia świadomości czasu .....	110
Mikrostruktura świadomości i samoświadomości .....	115
Świadomość czasu i teoria układów dynamicznych .....	118
Czy świadomość procesu czasowego sama jest czasowo rozciągała? .....	121
Historyczność .....	124
<b>Rozdział 5</b>	
Percepcja .....	129
Holizm percepcyjny .....	137
Pojęciowość i dwuznaczność .....	146
Rola innych .....	153

<b>Rozdział 6</b>	
Intencjonalność .....	160
Czym jest intencjonalność? .....	162
Podobieństwo, przyczynowość i reprezentacja umysłowa .....	165
Rozwiązanie pozytywne .....	168
Intencjonalizm .....	174
Intencjonalność i świadomość .....	178
Fenomenologia, eksternalizm i realizm metafizyczny .....	181
<b>Rozdział 7</b>	
Umysł ucieleśniony .....	192
Ciała biologiczne i robotyczne .....	197
W jaki sposób ciało definiuje przestrzeń doświadczenia .....	208
Doświadczeniowa przezroczystość ciała .....	214
Ucieleśnienie i poznanie społeczne .....	219
<b>Rozdział 8</b>	
Działanie i sprawstwo .....	223
Fenomenologia sprawstwa .....	230
Eksperymentowanie z poczuciem sprawstwa .....	238
Moje działania a twoje .....	245
<b>Rozdział 9</b>	
Jak poznajemy innych .....	250
Debata na temat teorii umysłu .....	250
Problemy z symulacją niejawną .....	258
Wzucie i argument z analogii .....	263
Mentalizm i konceptualny problem innych umysłów .....	268
Interakcja i narracja .....	273
<b>Rozdział 10</b>	
„Ja” i osoba .....	288
Neuroceptycyzm i doktryna nieistnienia jaźni .....	289
Różne pojęcia „ja” .....	291
Otoczenie społeczne i osobowość .....	299
Ujęcie rozwojowe .....	301
Patologie „ja” .....	303
Zakończenie .....	310
<b>Rozdział 11</b>	
Zakończenie .....	314
<b>Bibliografia</b> .....	320
<b>Indeks nazwisk</b> .....	349

# PRZEDMOWA DO POLSKIEGO WYDANIA

## Alternatywna filozofia umysłu

Czy możliwe jest badanie świadomości w sposób naukowy? Czy możliwe jest, aby nauka badała subiektywne stany świadomości oraz jej strukturę? Zdaniem Shauna Gallaghery i Dana Zahaviego jest to możliwe. Wymaga jednak zmiany w myśleniu zarówno o świadomości, jak i o samej nauce. Zdaniem autorów standardowa nauka polegająca na metodach trzecioosobowych nie daje nam bezpośredniego dostępu do świadomości, której stany są z natury subiektywne (pierwszoosobowe) i jakościowe („jak to jest” czegoś doświadczać np. widzieć błękit nieba czy czuć zapach kawy). Według Gallaghery i Zahaviego można tę słabość nauki przewyciężyć, odwołując się do tradycji fenomenologicznej (przede wszystkim myśli Edmunda Husserla i Maurice’a Merleau-Ponty’ego), w której centralne miejsce zajmuje świadomość oraz możliwość jej metodycznego opisu i badania.

Okoliczności do zmiany podejścia w rozważaniach nad problemem świadomości są nad wyraz sprzyjające. Od kilkadziesiąt lat rozwijany jest interdyscyplinarny projekt, który zwykle się określać mianem nauk kognitywnych. Rdzeń tych nauk stanowią: informatyka, psychologia, filozofia oraz neuronauki, do tego należałoby dodać: lingwistykę, antropologię i robotykę. Coraz większy nacisk kładzie się na interdyscyplinarność prowadzonych badań. Naukowcy wywodzący się z różnych nauk zaczęli w końcu dostrzegać, jak bardzo złożone i wielowymiarowe jest poznanie oraz że wymiana myśli z przedstawicielami innych dyscyplin, wzajemna inspiracja oraz prowadzenie wspólnych badań przynoszą efekty i pozwalają rzucić więcej światła na badane zjawisko. Wszystko to sprawia, że filozofia fenomenologiczna zaczyna podejmować dialog z naukami kognitywnymi, a jej metodologia, aparat pojęciowy, opisy i rozróżnienia z poziomu doświadczenia mogą przydać się w badaniu świadomości.

Jednak według krytyków fenomenologia była nieudanym projektem filozofii introspekcyjnej, filozofii skażonej idealizmem i solipsyzmem, a jej współczesna wersja nie ma nic ciekawego do zaoferowania ani filozofii umysłu, ani kognitywistyce. Jak pokazuje książka Gallaghera i Zahaviego, twierdzenie to jest nieprawdziwe z dwóch względów. Po pierwsze, fenomenologia nigdy nie bazowała na metodzie introspekcyjnej i wyraźnie się od introspekcji odcinała (rozdział 2; zob. też Merleau-Ponty 2001). Jej celem było wypracowanie rzetelnej metody opisu i analizy zjawisk psychicznych, które nie popadałaby w naiwny introspekcjonizm. Po drugie, negatywna ocena dorobku fenomenologii jest nie tyle pochopna, ile zwyczajnie nieprawdziwa, czego najlepszym dowodem są rozważania zawarte w tej książce. Fenomenologia wniosła istotny wkład w badanie m.in. świadomości czasu, poznania intersubiektywnego, intencjonalności, cielesności i działania, a jej osiągnięcia są nadal aktualne i przyczyniają się do rozwoju nowych stanowisk w kognitywistyce (np. enaktywizm).

Negatywna ocena dorobku fenomenologii płynie zazwyczaj ze strony filozofii analitycznej. Niechętnie, by nie powiedzieć wrogie, nastawienie filozofów analitycznych wobec fenomenologii wynika po części z tego, że między tymi tradycjami, które jeszcze w nie tak odległym okresie kształtowania się dzieliły wspólne zainteresowania i inspiracje (np. Husserl i Frege), zanikła nić porozumienia i chęć dialogu. Nie wnikając w przyczyny takiego stanu rzeczy, Gallagher i Zahavi pokazują, że dialog ten zaczyna odżywać, a fenomenologia i analityczna filozofia umysłu stają się sobie bliższe i dochodzą czasem do podobnych wniosków.

Warto w tym miejscu zauważyć, że filozofia analityczna nigdy nie była jednolita ani pod względem metodologii, ani zajmowanych stanowisk. W jakimś sensie podstawowym narzędziem metodologicznym była analiza językowa i pojęciowa. W kontekście filozofii umysłu ich zastosowanie polegało z jednej strony na zebraniu oraz opisanu różnych sposobów użycia terminów umysłowych (tj. przekonanie, ból, gniew itp.), z drugiej na próbie określenia warunków ich poprawnego stosowania. Oprócz tego dość powszechnie używaną, a zarazem najbardziej wątpliwą i zawodną metodą zaliczaną do repertuaru filozofii analitycznej, są eksperymenty myślowe. Gallagher i Zahavi przywołują kilka z nich (np. mózgi w naczyniu) i starają się pokazać, że wyciągane z nich wnioski wcale nie są jednoznaczne. Jeszcze inne podejście, sceptyczne wobec tzw. intuicji językowych, prezentują przedstawiciele naturalizmu, głosząc, że wiele problemów filozofii umysłu można rozwiązać za pomocą nauk przyrodniczych.

Sformułowana przez Gallaghera i Zahaviego propozycja fenomenologiczna nie jest z pewnością przeciwna naukom przyrodniczym i umiarkowanemu stanowisku naturalistycznemu. Odrzuca jednak skrajny naturalizm i redukcjonizm. Pewne zjawiska poznawcze można na pewno badać za pomocą standardowych metod nauk empirycznych i proponować ich wyjaśnienia np. w kategoriach mechanizmów neuronalnych. Sami autorzy często odwołują się do takich wyjaśnień. Pokazują jednak ograniczenia takiego podejścia i wyznaczają jego granice np. w odniesieniu do zjawisk w rodzaju świadomości czy intencjonalności. Do ich wyjaśnienia niezbędne są metody i język odmienne od tych, jakie stosują nauki przyrodnicze. Jedną z propozycji jest metoda fenomenologiczna.

Autorzy *Fenomenologicznego umysłu* polemizują nie tylko z redukcjonizmem, lecz także koncepcjami obliczeniowymi i reprezentacjonistycznymi rozpowszechnionymi w nurcie analitycznym. Reprezentacjonizm, mówiąc w skrócie, zakłada, że poznanie ma charakter pośredni, a owym elementem pośredniczącym między umysłem a światem są reprezentacje umysłowe. Oczywiście odpowiedzi na pytanie, czym miałyby być takie reprezentacje i jakie cechy musiałyby posiadać, jest wiele (zob. Żegleń 2012). Gallagher i Zahavi krótko przywołują wybrane koncepcje i poddają je fenomenologicznej krytyce. Pokazują, na przykład, trudne do zaakceptowania konsekwencje i problemy (np. homunkulusa), w które wikła się reprezentacjonizm. Twierdzą jednocześnie, że możliwe jest wyjaśnienie wielu zjawisk psychicznych bez odwoływania się do pojęcia reprezentacji. W fenomenologii Husserla pojęcie to zarezerwowane było dla bardzo wąskiej grupy fenomenów z jednej strony związanych z odtwarzaniem lub uobecnianiem czegoś w świadomości, np. w przypomnieniu, z drugiej z zewnętrznymi reprezentacjami obrazowymi lub symbolicznymi. Pochopne byłoby jednak zaliczanie Husserla do obozu antyreprezentacjonistów. W szczególności spór wokół pojęcia noematu pokazał, że możliwa jest reprezentacjonistyczna interpretacja jego fenomenologii (zob. Pokropski 2014). Dlatego w swojej krytyce Gallagher i Zahavi odwołują się raczej do współczesnego stanowiska enaktywistycznego, które podkreśla bezpośredni i dynamiczny charakter percepcji. W sukurs przychodzi teoria układów dynamicznych (Chemero 2009) dająca narzędzia do opisu i modelowania tego rodzaju zjawisk.

Podsumowując, filozofia analityczna, choć zdominowała dyskusję, nie zmonopolizowała rozważań dotyczących umysłu, świadomości czy percepcji. Te i inne powiązane zagadnienia były i dalej są rozważane w nurcie tzw.



filozofii kontynentalnej, a w szczególności w fenomenologii, której celem było przecież opisanie struktury świadomości świata. Wartością książki *Fenomenologiczny umysł* jest pokazanie, że możliwa jest alternatywna filozofia umysłu – taka, która uwzględnia nie tylko osiągnięcia tradycji analitycznej, ale również filozofii fenomenologicznej. Z racji różnorodności stanowisk zaliczanych do analitycznej filozofii umysłu fenomenologiczna krytyka nie dotyczy jej całego obszaru. Kością niezgody jest przede wszystkim pomijanie w filozofii analitycznej analizy doświadczenia oraz oderwane od niego wysoce abstrakcyjne rozważania o reprezentacjach i operacjach na nich dokonywanych. Do tego dochodzą zapędy redukcjonistyczne, którym część filozofów analitycznych kibicuje. Takie podejście jest, zdaniem fenomenologów, naiwne i bezkrytyczne. Pomija złożoność badanych zjawisk i unika trudnych pytań. Z drugiej strony istnieją liczne punkty stykowe – takie, z których może narodzić się dialog i porozumienie, wymienić można m.in.: intencjonalność, świadomość, tożsamość osobową czy intersubiektywność.

Dobrym przykładem owocnej dyskusji, jaka wywiązała się między przedstawicielami naturalistycznie lub reprezentacjonistycznie zorientowanej filozofii analitycznej a kognitywistami i fenomenologami, jest właśnie problem poznania intersubiektywnego czy, mówiąc inaczej, problem innych umysłów (rozdział 9). W debacie tej stanowisko fenomenologii określa się mianem teorii wczucia, odwołującej się do Husserlowskiego pojęcia *Einfühlung* i uznającej, w przeciwieństwie do opozycyjnych stanowisk teorii teorii (np. P. Carruthers, S. Baron-Cohen) i teorii symulacji (np. A. Goldman), bezpośredni i percepcyjny charakter poznania innych. Efektem tej dyskusji są liczne stanowiska pośrednie – formułowane zarówno ze strony analityków, jak i fenomenologów – łączące wyjaśnienia naturalistyczne z analizami pierwszo- i drugoosobowego doświadczenia innych (np. Cassam 2007, Gallagher 2008, Overgaard 2006, Smith 2010, Stout 2012).

Prezentowane w tej książce podejście otwartości na dialog i dyskusję doskonale pasuje do interdyscyplinarnego podejścia nauk kognitywnych. Żeby projekt kognitywistyki miał sens musi być z jednej strony otwarty na wielość podejść i metod (pluralizm metodologiczny), z drugiej koncentrować się na wspólnych i dobrze zdefiniowanych problemach oraz dążyć do wypracowania spójnych ram pojęciowych.

Shaun Gallagher i Dan Zahavi są jednymi z głównych przedstawicieli podejścia fenomenologicznego w kognitywistyce. Gallagher jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Memphis, współpracuje również w zakresie filozofii i nauk kognitywnych z uniwersytetami w Danii, Australii i Wielkiej Brytanii. Dan Zahavi zaś pracuje jako profesor filozofii i dyrektor interdyscyplinarnej jednostki badawczej Center for Subjectivity Research na Uniwersytecie w Kopenhadze. Polskim czytelnikom może być szerzej znany z monograficznej pracy *Fenomenologia Husserla* (2012). Wspólnie redagują czasopismo *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, w którym publikowane są najnowsze wyniki badań i dyskusje toczące się na pograniczu fenomenologii i kognitywistyki. Obaj uzupełniają też swoje kompetencje teoretyczne badaniami empirycznymi – uczestniczą w badaniach z zakresu m.in.: psychologii rozwojowej, psychopatologii (np. w badaniach osób, które utraciły czucie ciała), czy w tak niecodziennych projektach jak badanie doznań mistycznych występujących u astronautów znajdujących się na orbicie okołoziemskiej. Projekty te realizują wspólnie z przedstawicielami innych dyscyplin, włączając w to psychologów, psychiatrów, antropologów i informatyków. Różnorodność tych projektów badawczych i zainteresowań samych autorów jest doskonale widoczna w *Fenomenologicznym umyśle*. Abstrakcyjne rozważania filozoficzne przenikają się z analizami wyników badań empirycznych, a pojęcia filozoficzne z wiedzą neurobiologiczną i inżynierską (robotyka). Dzięki tak szerokim zainteresowaniom autorów książka obfituje w fascynujące opisy badań i patologicznych przypadków (związanych np. z uszkodzeniem mózgu), które ukazują, jak bardzo złożonym zjawiskiem jest poznanie i świadomość. Mimo tak szerokiego zakresu tematów, udało się zachować spójny przekaz książki i jasno wyartykułować istotę podejścia fenomenologicznego w kognitywistyce.

Na czym takie podejście miałyby polegać? Zaczniemy od tego, że tytuł *Fenomenologiczny umysł* nawiązuje do głośnej pracy Davida Chalmersa (2010) pt. *Świadomy umysł*, w której zdefiniował on trudny problem świadomości oraz łatwe problemy nauk kognitywnych. Według Chalmersa problemy takie jak percepcja wzrokowa czy przetwarzanie informacji są w istocie „łatwymi” problemami i nawet jeśli nie zostały one dotychczas rozwiązane, to dzisiejsza nauka dysponuje środkami do ich badania i formułowania wyjaśnień, np. w kategoriach mechanizmów neuronalnych. Pozostaje jednak jeden problem, którego nie da się rozwiązać trzecioosobowymi metodami nauk przyrodniczych – świadomość, a mówiąc dokładniej jej subiektywny i jakościowy (fenomenalny) charakter. Książka

*Fenomenologiczny umysł* jest próbą odpowiedzi na wyzwanie rzucone przez Chalmersa. Przede wszystkim do pewnego stopnia kwestionuje ona sam podział na trudne i łatwe problemy. Kwestia świadomości jest zdaniem autorów w dużej mierze nierozłączna od innych problemów, np. intencjonalności, percepcji czy ucieleśnienia. Ponadto przedstawiają propozycję badania świadomości w sposób metodyczny i naukowy a jednocześnie nieredukcyjny, czyli taki, który uwzględniałby całą złożoność fenomenów psychicznych, a zarazem nie sprowadzał ich wyłącznie do zdarzeń z poziomu fizycznego. Czym zatem jest świadomość według fenomenologów?

Po pierwsze, jest to świadomość ucieleśniona. Jednak nie należy przez to rozumieć prostej konstatacji, że cielesność jest swego rodzaju materialnym warunkiem istnienia świadomości – ontologiczny problem umysł-ciało fenomenologia zostawia na boku. Stwierdzenie, że świadomość jest ucieleśniona mówi nam, że forma ucieleśnienia (np. możliwości sensomotoryczne ciała) wpływa w istotny sposób na to, jaka jest struktura naszego doświadczenia, a wobec tego funkcje takie jak percepcja, pamięć, intencjonalność itp. powinny być rozpatrywane w odniesieniu do ucieleśnienia podmiotu.

Po drugie, fenomenologia kładzie nacisk na czasowy i dynamiczny charakter doświadczenia. Nie zrozumiemy, czym jest świadomość i jaka jest struktura doświadczenia i poznania, jeśli nie uwzględnimy faktu, że zachodzą one i zmieniają się w czasie. Wiąże się to ponadto z obserwacją, że świadomość może przyjmować różne formy lub, by tak się wyrazić, że jest skalowalna, a jej spektrum rozciąga się między świadomością refleksyjną i przedmiotową oraz świadomością prerefleksyjną i bezprzedmiotową (zob. rozdział 3). Oba aspekty świadomości – czasowość i tematyczność – były (np. u Husserla, Heideggera i Sartre'a) i są jednym z głównych tematów fenomenologicznej refleksji.

Po trzecie, wbrew temu, co często zarzuca się fenomenologii, jest to świadomość intersubiektywna. Pod tym sformułowaniem kryje się przekonanie, że na kształtowanie się świadomości i procesów poznawczych niebagatelny wpływ mają inni, co można badać i analizować na poziomach zarówno rozwoju osobniczego, zachowania indywidualnego i kolektywnego, procesów psychicznych i neuronalnych, jak i transcendentálnych warunków konstytucji podmiotowości. Ostatecznie bowiem, jak wynika z analiz Husserla i jego kontynuatorów, intersubiektywność wbudowana jest w najgłębszą, transcendentálną strukturę podmiotowości (zob. np. Husserl 1982, Zahavi 2001).

Wreszcie, po czwarte i być może najważniejsze, świadomość w ujęciu fenomenologicznym to świadomość nierozzerwalnie związana ze światem, czy też, jak ujmuje to Heidegger, bycie-w-świecie. Z tej perspektywy, świadomość wyłania się i kształtuje w dynamicznej, można by rzec za Merleau-Ponty'm: dialektycznej, relacji ze środowiskiem życia. Z jednej strony nadaje ona sens światu, z drugiej sama dzięki temu się odnajduje i poznaje siebie.

W tym miejscu warto wspomnieć o kontrowersjach związanych z projektem tzw. naturalizacji fenomenologii (zob. Thompson 2007, Varela i in. 1999, Zahavi 2011). Wchodzenie fenomenologii w obszar nauk kognitywnych nie jest bynajmniej zjawiskiem najnowszym. Samą ideę można umiejscowić gdzieś na początku lat 90. ubiegłego wieku, kiedy do głosu zaczęły dochodzić koncepcje poznania ucieleśnionego, a świadomość ponownie stała się problemem podejmowanym w nauce. Od tego czasu sformułowano kilka stanowisk teoretycznych (autorzy piszą o nich szerzej w rozdziale 2) oraz sceptycznych wobec nich wątpliwości głównie natury metodologicznej (zob. np. Overgaard 2004). Sceptycyzm dotyczący możliwości połączenia fenomenologii z neuronaukami czy psychologią poznawczą pochodzi zarówno z tych dyscyplin, jak i z samej fenomenologii. Jeden z trudniejszych problemów stanowi możliwość integracji pierwszoosobowego podejścia fenomenologii z trzecioosobowymi metodami i danymi nauk przyrodniczych. Jedną z propozycji takiej integracji jest opisana w rozdziale 2 matematyzacja danych pierwszoosobowych, co miałyby zapewnić obiektywność opisów fenomenologicznych. Innym podejściem jest neurofenomenologia (zob. Varela 2010), która próbuje badać korelacje między doświadczeniem a procesami neuronalnymi i behawioralnymi.

Z drugiej strony padają głosy wyrażające obawę przed utratą swoistości fenomenologii, która wchodząc we współpracę z naukami kognitywnymi, naraża się na zredukowanie do względnie prostej metodologii badania subiektywnego doświadczenia. Fenomenologia, jak wiadomo, oprócz tego, że stara się opisać i uchwycić istotę przeżyć psychicznych, jest również nauką transcendentalną, tzn. bada same warunki możliwości tych przeżyć. Zabieg redukcji transcendentalnej, za pomocą której fenomenologia chce odkrywać i badać uniwersalną strukturę świadomości, związany jest z radykalną zmianą nastawienia, które odmienne jest od nastawienia naturalnego (naturalistycznego) nauk przyrodniczych.

Jest wątpliwe, czy pogodzenie tak różnych perspektyw, transcendentalnej i naturalistycznej, jest w ogóle możliwe. Na pewno według Husserla

jest to nie tyle niepożądane, ile wręcz niemożliwe do przeprowadzenia. Również Zahavi jest sceptyczny wobec możliwości pełnej naturalizacji fenomenologii (Zahavi 2011). Jego zdaniem transcendentálnych rozważań fenomenologicznych nie można znaturalizować, ale mogą one stanowić ważną inspirację przy prowadzeniu badań empirycznych. O krok dalej idzie Gallagher (1997, 2003) w swojej propozycji fenomenologii fazy wstępnej (*front-loaded phenomenology*) szczególnie opisanej w rozdziale 2. Nie tylko twierdzi on, że rozważania fenomenologiczne, w szczególności niektóre pojęcia i rozróżnienia, mogą stanowić cenne źródło inspiracji przy projektowaniu eksperymentów, ale również uważa, że wyniki tak prowadzonych badań mogą wpłynąć na rewizję przekonań fenomenologów. Taką sytuację określa mianem „wzajemnego oświecenia”. W takim modelu współpracy fenomenologia zostaje znaturalizowana przez potwierdzenie lub odrzucenie jej twierdzeń w badaniach empirycznych. Jest jasne, że nie wszystkie twierdzenia sformułowane w nastawieniu fenomenologicznym mogą zostać poddane takiej procedurze. Nie znaczy to bynajmniej, że transcendentálny poziom rozważań fenomenologicznych powinien zostać wyeliminowany. Wręcz przeciwnie, fenomenologia może owocnie uczestniczyć w projekcie naturalizacji tylko wtedy, gdy będzie posiadała konstytuujące je transcendentálne zaplecze.

\*\*

Prac sytuujących się na pograniczu kognitywistyki i fenomenologii napisano już sporo (np. H. Dreyfus, E. Marbach, J-M. Roy, E. Thompson, F. Varela). *Fenomenologiczny umysł* jest jednak pierwszą publikacją, która stanowi wyczerpujące wprowadzenie do tego obszaru badań uwzględniające ponadto zagadnienia metodologiczne. Książka okazała się dużym sukcesem wydawniczym i doczekała się już 7 tłumaczeń, między innymi na język duński, japoński i hiszpański. Polski przekład trafia na dobry grunt. Możemy dzisiaj zaobserwować w Polsce rosnące zainteresowanie studiami i badaniami kognitywistycznymi. Co ciekawe, specyfiką polskiej kognitywistyki jest dość duży ładunek filozoficzny. Filozofia zaangażowana jest w rozwój kognitywistyki w Polsce nie tylko od strony instytucjonalnej, ale przede wszystkim merytorycznej. Tym bardziej *Fenomenologiczny umysł* może być kolejnym impulsem do ciekawych dyskusji.

Jak wiadomo wprowadzenia mają swoje wady i zalety. Z pewnością czytelnicy obeznani dobrze z filozofią umysłu i kognitywistyką mogą stwierdzić, że niektóre z poruszanych tematów przedstawione są w sposób

uproszczony, inne z kolei w ogóle się nie pojawiają. Przede wszystkim należy zauważyć, że książka ma charakter podręcznika i kierowana jest głównie do studentów filozofii, psychologii czy kognitywistyki, a także osób prowadzących badania w naukach kognitywnych, ale nie mających jak dotąd do czynienia z filozofią, a w szczególności z fenomenologią. Z drugiej strony, książka będzie ciekawą lekturą dla samych fenomenologów, których ciekawi, czy i jak fenomenologia rozwija się współcześnie. Ponadto autorzy rozmyślnie unikają niektórych zagadnień znajdujących się w centrum zainteresowania filozofii umysłu np. metafizycznego problemu psychofizycznego. Według nich takie metafizyczne problemy filozoficzne są w dużej mierze sporami jałowymi, bardziej hamują postęp nauk kognitywnych, niż go stymulują. Dlatego zdaniem autorów najlepszą metodą wprowadzenia jest metodyczna analiza własnego doświadczenia oraz skonfrontowanie wyników tej analizy z rozwijanymi aktualnie w kognitywistyce koncepcjami.

\*\*\*

Przekład *Fenomenologicznego umysłu* był nie lada wyzwaniem. Największą trudnością było operowanie, do pewnego stopnia równolegle, słownictwem pochodzącym z trzech różnych dyscyplin: fenomenologii, analitycznej filozofii umysłu oraz neuronauki. Konieczne było również dokonanie trudnych wyborów translacyjnych, a niekiedy utworzenie nowej polskiej terminologii. Tam, gdzie uważałem to za konieczne, umieściłem w nawiasach terminy angielskie. Chciałbym w tym miejscu wyrazić ogromne wyrazy wdzięczności konsultantowi przekładu Marcinowi Miłkowskiemu oraz dwójce wspaniałych redaktorów Katarzynie Kuś i Pawłowi Wolakowi.

Marek Pokropski

## Bibliografia

- Cassam Quassim (2007), *The Possibility of Knowledge*, Oxford University Press.  
Chalmers David John (2010), *Świadomy umysł: w poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. Marcin Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.  
Chemero Anthony (2009), *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press.  
Gallagher Shaun (1997), *Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science*, „Journal of Consciousness Studies” nr 4/3, s. 195–214.

- Gallagher Shaun (2003), *Phenomenology and experimental design*, „Journal of Consciousness Studies” nr 10/9–10, s. 85–99.
- Gallagher Shaun (2008), *Direct Perception in the Intersubjective Context*, „Consciousness and Cognition” 17.
- Husserl Edmund (1982), *Medytacje kartezjańskie*, tłum. Andrzej Wajs, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Merleau-Ponty Maurice (2001), *Fenomenologia percepcji*, tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Overgaard Søren (2006), *The problem of other minds: Wittgenstein’s Phenomenological perspective*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 5, s. 53–73.
- Overgaard Morten (2004), On the naturalising of the phenomenology, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 3, s. 365–379.
- Pokropski Marek (2014), *Noematy i reprezentacje. Problem reprezentacjonistycznej koncepcji poznania w fenomenologii i kognitywistyce*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2 (39), s. 269–286
- Smith Joel (2010), *Seeing Other People*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LXXXI no.3, s. 731–748.
- Stout Rowland (2012), *What someone’s behaviour must be like if we are to be aware of their emotions in it*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 11, s. 135–148.
- Thompson Evan (2007), *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Varela Francisco, Pachoud Bernard, Roy Jean-Michel (red.) (1999), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford, CA: Stanford University Press, s. 429–39.
- Varela Francisco J. (2010), *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, tłum. R. Poczobut, „Avant” 1/2010 ([www.avant.edu.pl](http://www.avant.edu.pl)).
- Zahavi Dan (2001), *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens: Ohio University Press.
- Zahavi Dan (2011), *Fenomenologia a projekt naturalizacji*, tłum. Robert Poczobut, „Avant” rocznik II, tom T/2011 (<http://avant.edu.pl/t2011>).
- Zahavi Dan (2012), *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Żegleń Urszula M. (2012), *Treści i reprezentacje umysłowe*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, Miłkowski M., Poczobut R. (red.), Kraków: Wydawnictwo WAM.