

J o a n n a   T r z ó p e k

## Dwie próby naturalizacji świadomości fenomenalnej: neuro- i heterofenomenologia

**Słowa kluczowe:** *świadomość fenomenalna, fenomenologia, introspekcja, naturalizacja, neurofenomenologia, heterofenomenologia*

### Trzy rozumienia „fenomenologii” i kłopoty z tym związane

Począwszy od lat 90. XX w. możemy obserwować coraz większe (i stale rosące) zainteresowanie świadomością, zarówno na gruncie filozofii umysłu, jak i w neuronaukach i naukach poznawczych<sup>1</sup>. Skoro nie można już ignorować – jak to bywało przez długi czas – zjawiska świadomości, w tym świadomości doświadczeniowej, naturalnym kandydatem do naukowej dyskusji stała się fenomenologia<sup>2</sup>. Biorąc pod uwagę kontekst, w jakim dochodzi do zbliżenia (a więc z perspektywy nauk trzecioosobowych), badacze próbują w różnym stopniu i z różnym skutkiem „naturalizować” fenomenologię (por. Roy, Petitot, Pachoud, Varela 1999). W nurt ten wpisuje się zarówno neurofenomenologia, jak i – utrzymana w naturalistycznie zorientowanej filozofii umysłu – heterofenomenologia D. Dennetta. Neurofenomenologia stanowi jedną z propozycji odpowiedzi na pytanie, jak wykorzystać subiektywne, „pierwszoosobowe” dane

---

<sup>1</sup> Jak podaje Baars (2003), w 2000 roku 1400 biomedycznych artykułów użyło słowa „świadomość”, podczas gdy w roku 1950 (a więc w czasach dominacji behawioryzmu) – jedynie 5.

<sup>2</sup> Por. chociażby powstanie specjalistycznych czasopism, takich jak „Phenomenology and the Cognitive Sciences”.

w ramach poznawczej neuronauki, i widzi taką możliwość w poszukiwaniu ich neuronalnych korelatów. Heterofenomenologia, jako specyficzna metoda docierania do subiektywności, stara się odpowiedzieć na pytanie, jak to, co subiektywne, może stać się przedmiotem trzecioosobowej, obiektywnej nauki.

Pojęcia neurofenomenologii i heterofenomenologii odwołują się – jak wyrażnie wskazuje sama nazwa – do fenomenologii, i to, jak deklarują badacze, fenomenologii husserlowskiej. Odwołania te są w obu wypadkach bardzo różne, jednak hasła „fenomenologia” i „Husserl” powinny być w nich jakoś zobowiązujące. Nie jest tu możliwe jakiegokolwiek szersze nawiązanie do fenomenologii husserlowskiej (zwłaszcza przy jej wewnętrznym zróżnicowaniu). Warto jednak zwrócić uwagę, jak omawiane tu współczesne „fenomenologie” („neuro-” i „hetero-”) starają się – w pewnym sensie – dopasować do tej tradycji myślenia. Piszę „w pewnym sensie”, gdyż nie należy zapominać, że – po pierwsze – zamysł Husserla był w istocie antynaturalistyczny (a wspomniane kierunki dumnie wciągają na maszt flagę naturalizmu), a – po drugie – bogactwo myśli Husserla, do którego można sięgać, jest ogromne (por. Giorgi 2002, 2003).

Tym, na co przede wszystkim na wstępie chciałabym zwrócić uwagę, są trzy różne sposoby rozumienia terminu „fenomenologia” na gruncie nauk szczegółowych zajmujących się umysłem (zwłaszcza kognitywistyki, psychologii czy neuronauki). Jedno odnosi się do opisu prywatnego, subiektywnego doświadczenia, zbliżonego do świadomości fenomenalnej („jak to jest być...”). W drugim przypadku „fenomenologiczny” to tyle co „introspekcyjny” i wówczas dotyczy sprawozdań słownych dokonywanych w pierwszej osobie (to wersja najbardziej popularna). Trzecie (najrzadsze) rozumienie nawiązuje do faktycznie ugruntowanej filozoficznie fenomenologii, kojarzonej z teoretycznie wyrafinowanymi analizami Husserla czy innych fenomenologów.

Te trzy rozumienia są czymś innym i wiele nieporozumień lub niejasności, związanych z użytecznością fenomenologii w kontekście nauki, bierze się z pomieszania tych różnych w istocie sensów. Owo mało fortunate pomieszanie występuje w omawianych dalej tekstach neuro- i heterofenomenologicznych, deklaratywnie nawiązujących do fenomenologii husserlowskiej. Współwystępuje tu deklarowane zainteresowanie doświadczeniem fenomenalnym czy fenomenologicznym, przy faktycznym skoncentrowaniu się na sprawozdaniach introspekcyjnych i jednocześnie nawiązywaniu do redukcji Husserlowskich. Przykładowo Daniel Dennett zauważa, że Husserl użył nazwy „fenomenologia” dla „naukowych badań zjawisk subiektywnego doświadczenia, obserwowanych metodą pierwszoosobową” (Dennett 2013/2015: 458), a zastosowanie heterofenomenologii miałyby być jedynie „prostą modyfikacją Fenomenologii” (tamże). (Jest to oczywiście duże uproszczenie, ale brak miejsca uniemożliwia mi podjęcie tego tematu).

Ze względu na słabość nawiązań do klasycznych prac Husserla – i, jak mi się zdaje, idąc za intencjami omawianych dalej autorów – w artykule przyjąłam,

że najbliższym im rozumieniem terminu „fenomenologiczny” jest (choć nie wyłącznie!) odsyłanie do pojęcia „świadomości fenomenalnej”, na co wskazują też nawiązania do słynnego artykułu Nagela *Jak to jest być nietoperzem*. W artykule tym Nagel podnosi problem niewystarczalności wiedzy obiektywnej (o procesach nerwowych, fizjologii itp.) do tego, by móc zrozumieć, jak to jest być przeżywającym subiektywne doświadczenie organizmem (Nagel 1974/1980). Stąd będę niekiedy używać zamiennie pojęć „doświadczenie fenomenologiczne” i „świadomość fenomenalna”, co w innym wypadku mogłoby nie być uprawnione. Trzeba natomiast podkreślić, że filozoficzna zawartość fenomenologii w omawianych pracach jest raczej marginalna (ograniczona do powoływania się na redukcję fenomenologiczną).

Zanim przejdę do właściwego tematu, chciałabym skrótowo nawiązać do różnicy między doświadczeniem fenomenologicznym i/lub fenomenalnym (które tu, dla uproszczenia, traktuję łącznie) a introspekcją.

Samo pojęcie introspekcji tradycyjnie odnosi się do *treści* świadomości, choć bardziej współcześnie – i, moim zdaniem, nieprawomocnie – próbowano je rozumieć jako stosujące się do wyjaśniania przyczynowego zachowania osoby (przez nią samą) oraz do opisu funkcjonowania jej procesów poznawczych (por. Nisbett, Wilson 1977). Nieadekwatność wiedzy o sobie, wykrywana w ten sposób, na długo podważyła zaufanie do tej metody. Obecnie raporty introspekcyjne uzyskuje się np. prosząc badanych o przytoczenie ich myśli, odczuć itp., zazwyczaj w związku z jakimś problemem, albo posługując się metodą tzw. „próbekowania”, w której np. brzęczyk wskazuje badanemu, że w tym momencie ma przytoczyć pojawiającą się u niego myśl. Raporty są poddawane kodowaniu (przy czym procedury kodowania mogą się znacznie różnić), by w efekcie stać się danymi dla intersubiektywnej nauki, która może te dane dalej opracowywać. Sprawozdania badanych nie są traktowane jako wyrażające jakąś „psychologiczną prawdę”, ale jako wyraz osobistych przekonań (więcej na ten temat pojawi się przy omawianiu heterofenomenologii).

Postępowanie takie nie ma wiele wspólnego z podejściem fenomenologicznym. W fenomenologii, już od czasów Brentany (1974/1999), świadomość jest pewnym *dzianiem się* psychicznym, *aktem* skierowanym ku przedmiotowi, który jest w nim dany jako jego „treść” (zawartość). Akt nie jest jednak tożsamy z treścią. To, co psychiczne, jest właśnie aktem (myśleniem, słyszeniem, a nie tym, co myślane, słyszane itp. – tym jest treść). To między innymi odróżnia dane introspekcyjne od fenomenologicznych. Intencjonalny (aktowy) aspekt świadomości ujmuje tę ostatnią w jej specyficznej *funkcji*, którą w tym wypadku jest *funkcja nadawania znaczenia*<sup>3</sup>. Ważne jest nie tylko

<sup>3</sup> Husserl pisze: „Każde przeżycie intencjonalne jest dzięki swym noetycznym momentom właśnie noetyczne, istotę jego stanowi to, że kryje w sobie coś takiego jak «sens» i ewentualnie

to, co jest dane (struktura i charakter przeżycia), ale także *jak* to jest dane. Nie znaczy to jednak, że doświadczenie fenomenologiczne jest łatwo dostępne sprawozdaniom słownym, podobnie zresztą, jak świadomość fenomenalna (trudno oczekiwać od nietoperza, by opisał swoje przeżycia). Wiążą się one z takimi aspektami doświadczeń, które trudno jest badać za pomocą raportów pierwszoosobowych (w sensie raportów introspekcyjnych), ze względu na ich prerefleksyjny, nietematyzowany lub z natury trudno wyrażalny charakter (por. Nagel 1974/1980; do kwestii tej jeszcze powrócę). Momenty, które nie są jasno uświadamiane, lub – jak *qualia* – nastrożają trudności w werbalizacji, stanowią w ten sposób integralną część doświadczenia jako takiego, doświadczenia nieredukowalnego do tego, co w danym momencie jest przedmiotem świadomości w sensie introspekcyjnym, werbalnym czy tematycznym. Jest to rzeczywista trudność, z którą optujący za naturalizacją subiektywnego doświadczenia badacze muszą się jakoś zmierzyć. Uprzedzając, można powiedzieć, że neuro- i heterofenomenologowie podejmują odmienne wysiłki w tym zakresie; różne są też rezultaty tych wysiłków.

Dla porządku trzeba jeszcze zauważyć, że neuro- i heterofenomenologów interesuje świadomość traktowana jako doświadczenie subiektywne, o różnych wszakże odcieniach i właściwościach (na co wskazuje wspomniane pomieszczenie różnych określeń denotujących tego typu świadomość). W ich ujęciu nie jest natomiast uwzględniona świadomość jako specyficzny system regulacji zachowania (por. Wojciszke 1995; Kolańczyk 1999) czy np. świadomość dostępu w rozumieniu Neda Blocka (1995) i Stevena Pinkera (2003)<sup>4</sup>, a także świadomość ujmowana funkcjonalistycznie.

## Neurofenomenologia

Określenie „neurofenomenologia” sugeruje bezpośrednio odniesienie do fenomenologii, i tak też jest w zamierzeniu jej twórców. Fenomenologia jest tu traktowana jako „projekt [mający na celu] dostarczenie zdyscyplinowanej charakterystyki fenomenalnych niezmienników (*phenomenal invariants*) odnoszących się do żywego doświadczenia, we wszystkich jego różnorodnych formach” (Lutz,

---

wieloraki sens, że na podstawie tego nadawania sensu i wraz z nim spełnia dalsze działania, które dzięki niemu stają się właśnie «pełne sensu»” (Husserl 1975: 284). Posiadać sens jest więc rysem charakterystycznym każdej świadomości. Docieranie do istoty tego sensu byłoby charakterystyczne dla metod fenomenologicznych (por. np. Giorgi 2002, 2003).

<sup>4</sup> Słowo „dostęp” odnosi się do informacji. Pinker pisze: „nie ma w tym [tj. w świadomości] nic cudownego, czy nawet tajemniczego. Faktycznie istnieją tu oczywiste analogie do maszyn. Mój komputer ma dostęp do informacji, czy drukarka działa czy nie (jest jej świadomy w tym szczególnym sensie)” (Pinker 1997/2002: 149).

Thompson 2003: 32). Przez „żywe doświadczenie” rozumiane jest doświadczenie takie, jakim jest ono przeżywane i wypowiedane w pierwszej osobie. Może ono dotyczyć faktów percepcji, działania, pamięci, wyobraźni, emocji, uwagi, empatii, samoświadomości itp. „Fenomenalne niezmienniki” oznaczają pewne wymiary doświadczenia, które mogą być fenomenologicznie opisane. „Zdyscyplinowana charakterystyka” to „fenomenologiczne mapowanie (*mapping*) doświadczenia, ugruntowane w użyciu «pierwszoosobowych metod»” (Lutz, Thompson 2003: 32). Co tu szczególnie istotne, owe metody używane są w takiej postaci, która zwiększa wyczulenie na pojawiające się w przeżyciu podmiotu doświadczenie. Oznacza to konieczność „trenowania” badanych w kierunku precyzyjniejszego rozpoznawania i uchwytowania owych – często ulotnych (i pierwotnie nie zawsze jasno tematyzowanych) – doświadczeń.

Neurofenomenologia przyjmuje w swoich badaniach dwa podstawowe założenia. Po pierwsze, rozpatruje ona neuropsychologiczną podstawę świadomości w kategoriach dynamicznego systemu wzajemnych oddziaływań między zespołami neuronalnymi. Po drugie, charakteryzuje ją „ucieleśnione” podejście do poznania. Istotą tego podejścia jest rozpatrywanie procesów mentalnych (w tym świadomości) jako aktywności nie tylko mózgu, ale *calego organizmu* – i to organizmu, który jest cieleśnie obecny w środowisku, z którym wchodzi w relacje. Podejście takie jest ugruntowane w określonym rozumieniu doświadczenia fenomenologicznego. Mimo iż autorzy powołują się na (zwłaszcza późne) prace Husserla, podejście to swoje najpełniejsze odzwierciedlenie zdaje się znajdować w fenomenologicznej tradycji Maurice’a Merleau-Ponty’ego (1945/2001).

Na poziomie metodologicznym strategia neurofenomenologii polega na „ściśłym i rozległym użyciu pierwszoosobowych danych odnoszących się do doświadczenia podmiotu, jako specyficznej strategii heurystycznej mającej na celu opis i charakterystykę fizjologicznego procesu istotnego dla świadomości” (Lutz, Thompson 2003: 32). Proponowana procedura składa się z kilku faz. Krok pierwszy polega na zbieraniu od osób badanych (będących po określonym treningu, o czym dalej) raportów dotyczących ich doświadczenia. Raporty sporządzane są w formie pierwszoosobowej. Następnie raporty te konfrontowane są z wynikami badań neurofizjologicznych procesów związanych ze świadomością, co – poprzez wzajemną interpretację – prowadzi do uzyskania nowych danych trzecioosobowych. W ten sposób uwzględnienie subiektywnego doświadczenia („danych fenomenologicznych”) przyczynia się do przyrostu wiedzy dotyczącej ich podstaw neurofizjologicznych (a więc w ramach obiektywnej nauki trzecioosobowej), które – bez dysponowania takim odniesieniem do subiektywnych doświadczeń – mogłyby zostać niezrozumiane, niewłaściwie zinterpretowane lub po prostu nieme.

Jak zaznaczono wcześniej, fenomenologiczne „żywe doświadczenie” ma często charakter prerefleksyjny i niezwerbalizowany. Określenia te wskazują

zarazem, że takie doświadczenie niejako *z natury* nie jest bezpośrednio dostępne introspekcji, prostym sprawozdaniom słownym czy refleksji. (Niektórzy badacze mogą tu postawić pytanie, czy stany takie dają się określić jako „świadome”, skoro generalnie *nie podlegają* one tematycznemu uświadomieniu czy werbalizacji. Mimo to z pewnością wpływają na to, „jak to jest być” daną osobą). Doświadczenie takie, nie będąc tematycznie przedmiotem myśli – jest jednak jakoś subiektywnie przeżywane, a więc przysługuje mu fenomenalny charakter. Problem, przed którym staje neurofenomenologia, polega przede wszystkim na uczynieniu tych prerefleksyjnych i utajonych aspektów doświadczenia jawnymi i możliwymi do opisu. Neurofenomenolodzy przyznają, że badani różnią się ze względu na zdolności do obserwowania własnych stanów. Jednak dzięki specjalnemu treningowi podmiot może dostrzec stany, które w innym wypadku pozostałyby niezauważone lub niedostępne dla sprawozdań słownych.

Jak powiedziano, drogą do osiągnięcia tego celu jest, zdaniem neurofenomenologów, systematyczny trening w zakresie udostępniania sobie własnego doświadczenia. Obejmuje on przede wszystkim uwagę oraz regulację emocji. Wykorzystywane w nim metody bazują na założeniach i metodach fenomenologii filozoficznej (głównie redukcja fenomenologiczna), ale także na technikach psychoterapeutycznych oraz zapożyczonych z praktyk medytacyjnych czy kontemplatywnych. Tym, co badacze chcą uzyskać, jest „zdyscyplinowany proces polegający na stawianiu się refleksyjnie uważnym w stosunku do doświadczenia” (Lutz, Thompson 2003: 37). Owa „refleksyjna uważność” jest traktowana jako równoważna husserlowskiej *epoche*, gdyż (jak utrzymują) – podobnie jak fenomenologiczne „wzięcie w nawias” – ma ona uwrażliwiać na istniejące (choć utajone) przeżycia. Stanowi to istotne metodologiczne wymaganie, którego spełnienie otwiera w założeniu dostęp do oryginalnych, konstytuujących kategorii (struktury) „żywego doświadczenia”.

Procedura, którą autorzy uznają za analogiczną do redukcji fenomenologicznej, przebiega tu w trzech fazach (por. Thompson, Lutz 2003: 37 i n.): (a) zawieszenia (*suspension*), (b) przekierowania (*redirection*) i (c) uwrażliwienia (*receptivity*). Faza pierwsza, podobnie jak ma to miejsce w fenomenologii, zawiera moment zawieszenia żywionych własnych przekonań czy nawykowych myśli dotyczących tego, co jest doświadczane. Celem tej fazy jest otwarcie na możliwość pojawienia się nowego doświadczenia, takiego, jakim ono jest w nierefleksyjnym przeżywaniu. W fazie drugiej uwaga podmiotu (uwolniona ze swoich zwyczajowych „umocowań”) kieruje się na żywe jakości otwierającego się w ten sposób doświadczenia. W trzeciej fazie podmiot zachęcany jest do „zanurzenia się” w doświadczeniu i rozszerzeniu jego granic poprzez zwrócenie uwagi na jego nowe obszary i horyzonty. Wszystkie fazy stanowią w istocie pewien dynamiczny cykl, w którym kolejne powtórzenia powodują pojawienie się coraz to nowych aspektów doświadczania. Trening w zakresie

kolejnych powtórzeń umożliwi ostatecznie wyłonienie i stabilizację fenomenalnych niezmienników. Zakończeniem całego procesu jest werbalizacja (ekspresja) doświadczenia. W ten sposób fenomenalna „wiedza pierwszoosobowa” może stać się dostępna intersubiektywnie, a następnie opracowana i zestawiona z danymi obiektywnymi (neuroobrazowanie mózgu). Należy też zwrócić uwagę, że podczas treningu dochodzi do wzajemnej, zaangażowanej współpracy między badaczem a badanym. Jak zauważają autorzy, bez tej empatycznej wymiany nie można otrzymać rzetelnych wyników. Podobnie więc, jak ma to miejsce w przypadku stanowisk antynaturalistycznych, podkreśla się tu wagę osobowego kontaktu, wymiany i zaangażowania.

Zebrań pierwszoosobowych danych jest jednak tylko jedną stroną przedsięwzięcia badawczego neurofenomenologii. Drugą jest odniesienie tych danych do złożonego obrazu aktywności mózgu w sposób, który cechowałby się epistemologiczną i metodologiczną adekwatnością. W tym celu konieczne jest przyjęcie niezbędnych założeń i ram teoretycznych, tym razem w sensie możliwych podejść neurobiologicznych.

W przypadku neurofenomenologii ramy te stanowi dynamiczna teoria systemów. Przyjmuje się tu, że dynamika zachodzących w pracy mózgu zmian ma charakter przestrzenno-czasowy, a odpowiednie pomiary mogą być prowadzone na różnych poziomach organizacji: od poziomu neuronalnego, poprzez określone struktury, aż do mózgu jako całości. Brana jest także pod uwagę różna rozpiętość czasowa: od milisekund, poprzez sekundy, minuty, czy godziny. Zakłada się ponadto, że istotne znaczenie w wyjaśnianiu pracy mózgu w tzw. dużej skali (*large scale integration*) mają nie tyle poszczególne struktury nerwowe, co istniejące między nimi dynamiczne związki, które odpowiedzialne są za wyłanianie się i zmianę pewnych wzorców integracji.

Dla poparcia tych tez przytaczane są badania (dotyczące zarówno ludzi, jak i zwierząt) wskazujące, że podczas takich stanów jak pobudzenie, zaangażowanie uwagi, percepcja czy praca pamięci zachodzi specyficzna zmiana w synchronizacji systemów neuronalnych. Podstawowa przyjmowana tu hipoteza traktuje owe całościowe (*large-scale*) zmiany jako „neurofizjologicznego kandydata dla wyłaniania się i przepływu stanów fenomenalno-poznawczych” (Lutz, Thompson 2003: 41). Te neurodynamiczne stany (tworzące „pole”) są zarazem rozumiane jako osadzone w potrójnym kontekście: regulacji przebiegającej w organizmie jako całości, sensomotorycznym związku łączącym organizm i jego otoczenie, oraz w intersubiektywnych interakcjach.

W związku z proponowanym tu projektem wyłania się jednak szereg pytań. Czy neuroobrazowanie mózgu, jakim dysponujemy dzisiaj, może zdać sprawę ze stanów tak subtelnych, jakie chcieliby wykryć badacze? To, że mózg inaczej reaguje w przypadku takich poznawczych stanów jak uwaga, percepcja czy pamięć, wiadomo już od dawna. A właśnie o takich zaobserwowanych

zmianach badacze wspominają. Co więc nowego wnosi neurofenomenologia? Po drugie, czy uwzględnianie tyłu zmiennych (rozpiętości czasowej, ujęć od neuronu do całego mózgu – i dalej, jego integracji z ciałem i otoczeniem) nie wprowadzi chaosu informacyjnego, który będzie trudny do zinterpretowania? Skoro i tak w ostatecznym rezultacie chodzi o korelacje, to czy nie bardziej właściwe wydaje się „minimalistyczne” podejście Francisa Cricka i Christofa Kocha (por. Crick, Koch 2003; Koch 2008), poszukujących „neuralnych korelatów świadomości” w najprostszych doświadczeniach percepcyjnych (co i tak okazuje się złożone i trudne)? Nasuwa się też pytanie – szczególnie interesujące w kontekście tego artykułu – dotyczące tego, czy neurofenomenologia jest w istocie oparta o metody fenomenologiczne (czy może lepiej: metody, na zapleczu których znajduje się fenomenologia filozoficzna)? Czy może chodzi o świadomość fenomenalną? I tu pojawia się wiele wątpliwości.

Nie sposób nie zauważyć, że zaproponowane tu podejście wiąże się z pewnymi metodologicznymi trudnościami. Po pierwsze, ma ono na celu umożliwienie dostępu do normalnie ukrytych i *explicite* niedostępnych (*tacit*) aspektów doświadczenia. W sposób naturalny pojawia się więc problem dotyczący adekwatności i niezawodności uzyskanych wyników. Istotna może być kwestia modyfikacji pierwotnego doświadczenia za sprawą treningu, w którym badani biorą udział (co zauważył już Franz Brentano, pisząc, że każda uwaga zwrócona na własne, aktualnie przeżywane procesy, faktycznie te procesy zmienia, por. Brentano 1874/1999). I wreszcie zastosowana procedura zdaje się mieć więcej wspólnego z praktykami prowadzącymi do stanu *mindfulness* (zresztą też bardzo różnie konceptualizowanymi), niż z rygorystycznymi redukcjami i analizami Husserla. Z poprzednią kwestią związana jest wątpliwość łączenia w ramach omawianych „metod pierwszoosobowych” podejść o bardzo różnym ugruntowaniu (takich jak medytacja, psychoterapia czy relaksacja), przy jednoczesnym utrzymywaniu (przynajmniej deklaratywnie) ścisłych związków z fenomenologią husserlowską. Ewentualne zbieżności rezultatów otrzymywanych za pomocą tych metod z husserlowską redukcją czy fenomenologicznym rozumieniem doświadczenia należałoby bowiem dopiero wykazać, a nie – jak czynią to autorzy – z góry zakładać. Choć autorzy świadomi są tych trudności, uznają, że korzyści z rozszerzenia pola badawczego znacznie przeważają nad ewentualnymi niedogodnościami lub zafałszowaniami, które mogą się tu pojawić.

Jeszcze inne wątpliwości ujawniają się na poziomie używanych słów i sformułowań, takich jak „sprawozdania słowne” czy „metody pierwszoosobowe”. Rozważmy zdanie „wydaje się prawdą, że ludzie różnią się swoją zdolnością do *obserwowania* i *dokonywania sprawozdań* na temat ich własnego doświadczenia” (Lutz, Thompson 2003: 33; podkr. moje). Obserwacja wewnętrznych przeżyć i dokonywanie sprawozdań słownych dość jednoznacznie kojarzy się z tradycyjną introspekcją (która, notabene, także wymagała – w swej kla-



sycznej wersji – od swoich adeptów wyćwiczenia i treningu). Powstaje więc pytanie: czy – mimo wszystkich odwołań do doświadczenia fenomenalnego lub fenomenologicznego – to, z czym faktycznie mamy do czynienia, nie jest jedynie pewną formą introspekcji? Sami autorzy uznają (jednak tylko w przypisie) wagę rozgraniczenia fenomenologii i introspekcji, zaraz jednak dodają: „myślimy jednakże, że historyczna debata między nimi jest prawdopodobnie bez większego znaczenia dla obecnego ponownego zainteresowania fenomenologicznymi i/lub introspekcyjnymi danymi (*evidences*) w naukach poznawczych” (Lutz, Thompson 2003: 38, przyp. 2). Czy takie – bardzo częste w literaturze przedmiotu – zrównanie danych fenomenalnych, fenomenologicznych i introspekcji jest tu rzeczywiście uprawnione? Jak jednak docierać do danych fenomenalnych, jeśli obserwacja zmienia (czy słabiej: może zmieniać) ten proces? Czy wobec tego pozostajemy tu bezsilni, a pewne aspekty doświadczenia subiektywnego mają na zawsze pozostać subiektywne (w sensie: prywatne)? Na to pytanie trudno jest udzielić konkluzywnej odpowiedzi. W zakończeniu artykułu Nagela *Jak to jest być nietoperzem* pada propozycja jeszcze jednej fenomenologii – „fenomenologii obiektywnej”, która miałaby na celu wyrazić w obiektywnym języku jak najwięcej subiektywnych znaczeń. Niestety, Nagel nie rozwinął szerzej tego pomysłu.

## Heterofenomenologia

Także Daniel Dennett (2003, 2005/2006, 2013/2015) usiłuje dać odpowiedź na trudność postawioną przez Nagela. Jego zdaniem, problem fenomenalnej perspektywy może być rozwiązany w ramach zaproponowanej przez niego „heterofenomenologii” (tj. fenomenologii innego), która miała uczynić pierwszoosobowe, subiektywne dane dostępnymi dla obiektywnej nauki trzecioosobowej. Pisząc o heterofenomenologii, Dennett nawiązuje luźno, jak była już o tym mowa, do Husserla, uznając klasyczną fenomenologię za fenomenologię samego badacza.

Dennett, nie uważając, by świadomość była czymś bardziej tajemniczym niż przemiana materii czy grawitacja, stara się rozprawić z rzekomymi przeszkodami stojącymi na drodze do jej poznania. Jego zdaniem, w potocznym przekonaniu świadomość jest prywatna i niedostępna „z zewnątrz”, często też nie w pełni komunikowalna (tu zawarty jest też uparcie zwalczany przez Dennetta problem qualiów). Załóżmy, pisze Dennett, że Marsjanin przeczytał *Jak to jest być nietoperzem* Nagela i zamyślił się nad tym, jak to jest być istotą ludzką. I tu Dennett zadaje nieco dziwne pytanie: „Jeśli istnieje coś takiego [tzn. odczucie, jak to jest być człowiekiem, niedostępne dla kosmicznych badaczy], to skąd «my» wiemy, że to jest rzeczywiste?” (Dennett 2006: 640).

I kim jesteśmy „my”? Pierwsza narzucająca się odpowiedź brzmi: wiemy to z naszego doświadczenia. Dennetta taka odpowiedź nie wydaje się jednak zadowalać. Sprowadzając rzecz do absurdu, Dennett pyta: czy praworęczni wiedzą coś takiego na temat świadomości praworęcznych, o czym nie wiedzą leworęczni? Czy kobiety wiedzą coś o swojej świadomości, czego nie dowiedzą się mężczyźni? A w ogóle, to wszyscy możemy być *zimbo* (nieco zmodyfikowana postać filozoficznego *zombie* – por Dennett 2013). Nagel – jak stwierdza Dennett – *bez uzasadnienia* (podkreślenie samego Dennetta) – uznał, że nigdy nie dowiemy się, jak to jest być nietoperzem. Ale czy na pewno?

Zbadajmy bliżej stanowisko Dennetta.

Celem Dennetta jest stworzenie maksymalnie intersubiektywnej nauki o świadomości, a jednocześnie takiej, która docierałaby w jak najgłębsze zakątki umysłu. Ważnym pytaniem jest pytanie o to, czy w ten sposób pozostawione na boku zostanie coś istotnego. Zdaniem Dennetta, jeśli nawet coś pozostanie nietknięte, to nie będzie ono właśnie niczym istotnym, nie będzie to coś bardziej niepokojącego czy zagadkowego, niż niewiedza nieunikniona przy badaniu trzęsień ziemi czy ruchu ziarenek piasku (Dennett 2006: 66).

Zdaniem Dennetta, nie jest tak, za czym optował Nagel, że doświadczenie w swym w pełni subiektywnym charakterze jest zrozumiałe tylko z jednego – subiektywnego właśnie – punktu widzenia. Możliwy jest opis fenomenologiczny, który może (w zasadzie) oddać sprawiedliwość najbardziej prywatnym i niewysławialnym doświadczeniom. Metodę docierającą do takich opisów Dennett nazwał właśnie heterofenomenologią: „fenomenologią drugiego”, a nie swoją własną. Dennett uważa, że nie ma w niej nic nadzwyczajnego; przeciwnie, jest ona od dawna uprawiana w ramach psychologii eksperymentalnej, psychofizyce czy dzisiejszej neuronauce. Już to stwierdzenie nasuwa pewne wątpliwości: jeśli zestawia się np. metody eksperymentalne – w których nierzadko zadaniem badanego jest naciśnięcie przycisku, jako wyraz jego przekonania (dodajmy, że metody te bazują na niepełnej dla podmiotu informacji i braku możliwości wypowiedzenia się badanego, jak to jest dla niego znajdować się w takiej sytuacji) – z bogactwem opisów doświadczenia możliwym przy zaangażowaniu innych metodologii – np. nienaturalistycznych i jakościowych – to można poczuć pewien niepokój związany z rozumieniem przez Dennetta metod fenomenologicznych.

Heterofenomenologia – z założenia – wychodzi od zarejestrowanych „surowych danych”, dotyczących wszystkich fizycznych procesów zachodzących wewnątrz i na zewnątrz badanych osób:

Gromadzimy dane na temat wszystkich zdarzeń chemicznych, elektrycznych, hormonalnych, akustycznych... i innych zdarzeń fizycznych, które zachodzą u uczestników badań, zwracając szczególną uwagę na czasowe uwarunkowania, lecz również wyróżniamy jeden

strumień danych spośród pozostałych, jako zasługujący na specjalne traktowanie. Część odgłosów i znaków generowanych przez badanych uznajemy za sygnały komunikacyjne – ustne i wszystkie inne – oraz tworzymy protokoły, które są następnie interpretowane i stają się zbiorem aktów mowy. Te z kolei są interpretowane jako (pozorne) wyrazy przekonania (Dennett 2006: 73).

Trudno w tym opisie dopatrzeć się śladów fenomenologii Husserla. Warto też zwrócić uwagę na wzięte w nawias wyrażenie „pozorne”. Dennett deklaruje husserlowską bezzałożeniowość, ale najwyraźniej niewygodnie jest mu utrzymać na poważnie tego stanowiska.

Surowe dane, jakie w ten sposób otrzymujemy, są traktowane podobnie, jak to miało miejsce w pozytywizmie logicznym i logicznym behawioryzmie. Dane te „złożone są z fal ciśnienia akustycznego, ruchów ust, naciśnięć przycisków itp.” (Dennett 2006: 74). Są one następnie – za sprawą tzw. nastawienia intencjonalnego (Dennett 2003a) – przekształcane w ekspresje przekonania. Nastawienie intencjonalne wymaga, by traktować osoby badane tak, jakby miały przekonania i pragnienia, i mogły dokonywać aktów mowy o zamierzonych znaczeniach. Przekonania konstytuują to, co Dennett określa jako subiektywność, zaś pragnienia dotyczą chęci współpracy z badaczami i mówienia im prawdy (Dennett 2013/2015: 489). Zrównanie doświadczenia subiektywnego z „przekonaniami” daleko odsuwa nas od subtelności, z którymi chciała się zmierzyć neurofenomenologia (powrócę jeszcze do tej kwestii). Opis Dennetta nie pozwala – co istotne – na rozróżnienie, czy mamy do czynienia z „normalną” osobą, czy też filozoficznym *zombie*: produkowane zachowania i sprawozdania słowne w obu przypadkach byłyby takie same. Nastawienie intencjonalne identycznie ujmuje zachowanie *zombie*, jak i świadomych istot, i w tym sensie są one od siebie nieodróżnialne. Nastawienie intencjonalne jest więc w istocie behawiorystyczne: ogranicza się do intersubiektywnie danego zachowania, w tym aktów mowy. Ujmuje je jednak „intencjonalnie”, przyjmując, że za nim niejako tkwią przekonania czy pragnienia (nie rozstrzygając jednak, czy są to „rzeczywiste” przekonania świadomej istoty, czy „pozorne” przekonania *zombie*). Podział na „rzeczywiste” i „pozorne” traci zresztą przy tym ujęciu swój sens, dlatego oba słowa są ujęte w cudzysłów.

W ten sposób, zdaniem Dennetta, postawa intencjonalna umożliwia porządkowanie i interpretacje danych, które również byłyby dostępne Marsjanom. Podstawy dla trzecioosobowej nauki o świadomości są tym samym położone. Dennett zdaje się więc dysponować „neutralną metodą badania i opisu fenomenologii” (Dennett 2006: 75), pozwalającą na wykorzystanie sprawozdań słownych osób badanych do budowy ich świata heterofenomenologicznego. Bada przy tym jedynie to, o czym ludzie są przekonani – np. że mają obrazy umysłowe, przeżycia, doświadczenia zmysłowe itd. Są to fakty. Ważne jest

jednak, by nie popełnić tu pomyłki. Faktem jest jedynie to, że ludzie żywią takie przekonania. Same te przekonania są traktowane jako rodzaj fikcji literackiej: ludzie mogą się mylić co do tych „faktów”, a więc tego, że mają obrazy umysłowe, przeżycia itd. Ludzie mogą nie wiedzieć, że w istocie są *zombie*. To „wzięcie w nawias” potocznych przekonań miałoby właśnie gwarantować heterofenomenologii jej neutralność (i nawiązania husserlowskie).

W istocie jednak nie mamy tu do czynienia z metodą fenomenologiczną, ale jednym ze sposobów, w jaki dzisiaj rozumie się introspekcję. Zdaniem Gualtiero Piccininiego (2003), „introspekcja może być pojęta (*construed*) jako proces poznawczy dający w efekcie (*yielding*) pewien rodzaj zachowania, z którego można wydobyć (*yield*) informację jak z każdego innego procesu lub zachowania” (Piccinini 2003: 154–155). Takie ujęcie introspekcji określa ją nie tyle poprzez specyfikę dostępu do jakichś danych „prywatnych”, co – przeciwnie – traktuje ją jako rodzaj emitowanego przez podmiot *zachowania*. Jak zauważa Piccinini, przy takiej redefinicji, podnoszony często przeciw introspekcji zarzut jej „nieweryfikowalności” faktycznie staje się bezprzedmiotowy. W przypadku danych introspekcyjnych niezbędna jest ich dokładna transkrypcja, a następnie postępowanie zgodne z określonymi regułami metodologicznymi wypracowanymi dla tego typu danych. Metody naukowe polegają na wykonywaniu serii operacji na określonym materiale, zgodnie ze specyficznymi własnościami owego materiału. Takie są też z grubsza założenia heterofenomenologii: jak pisze Dennett, „pracując ręką w rękę z Marsjanami”, można przejść od danych surowych (w istocie behawiorystycznych, jak emisja głosu czy ruchy warg) do zinterpretowanych: („rzekomych”) przekonań, postaw, reakcji emocjonalnych. Tu jednak powstaje zagadka. Nawet jeśli badany sprawozdaje, że doświadcza np. gniewu, skąd Marsjanin może wiedzieć, jak to jest doświadczać gniewu? Wydaje się, że otrzymuje on tylko pusto dla niego brzmiące opisy, niezależnie od tego, jak byłyby one rozbudowane. To, co pragnął osiągnąć Dennett, wydaje się chybiać celu (przynajmniej jeśli trzymać się używanego przez Dennetta porównania z Marsjanami).

Idźmy dalej. Wszystkie zinterpretowane dane bierze się, jak powiedziano, w nawias. Czyni się tak, ponieważ osoby badane często nie mówią całej prawdy, a niektóre zjawiska psychiczne zachodzą w nich niepostrzeżenie. Z drugiej strony, osoby badane mogą mieć skłonność do teoretyzowania i mówienia o czymś, co nie leży w granicach ich doświadczenia. Jednak postawa heterofenomenologii ogranicza się do badania tego, co *wydaje się* badanym, że przeżywają, bez przesądzania, czy wydaje im się słusznie, czy nie. W tym sensie heterofenomenologia nie oferuje wyjaśnień, a jedynie kataloguje to, co powinno być wyjaśnione. Tego, że możliwe są fałszywe przekonania, dowodzi przykład (fałszywego) przeświadczenia, żywionego przez ludzi na bazie introspekcji, że całość pola wizualnego, z jakim świadomie obcuja, jest tak samo szczegółowa i barwna, gdy tymczasem jedynie w centrum ma ono te

charakterystyki. Heterofenomenologia notuje to fałszywe przekonanie; wymaga ono wyjaśnienia już innymi metodami.

W stosunku do heterofenomenologii często formuluje się zarzut, że faktycznymi danymi powinny być świadome przeżycia, a nie sprawozdania słowne<sup>5</sup>. Dennett odiera jednak to twierdzenie, proponując następujące przejścia do „światów heterofenomenologicznych” (Dennett 2003):

- a) same przeżycia świadome,
- b) przekonania na temat tych przeżyć,
- c) „sądy werbalne”, wyrażające przekonania,
- d) wypowiedzi tego bądź innego rodzaju.

Dla heterofenomenologa danymi pierwotnymi są dźwięki, zarejestrowane wówczas, gdy poruszają się usta badanego, lub surowe (jeszcze niezinterpretowane) wypowiedzi. Interpretacji dokonuje się przechodząc od poziomu c) („sądy werbalne”) do b) (przekonania na temat przeżyć). Zdaniem Dennetta, nie ma sensu sięganie do a) (samych przeżyć), ponieważ jeśli a) zawiera więcej niż b) – czyli badany ma przeżycia świadome, o których nie wie, że je ma – to te przeżycia świadome są dla niego równie niedostępne, co dla obserwatorów z zewnątrz. Jeżeli zaś b) zawiera więcej niż a), należałoby wyjaśnić te fałszywe przekonania (jak w przypadku przekonania o zróżnicowaniu i barwach pola wzrokowego).

Jak można odnieść się do całości propozycji Dennetta? Wydaje się, że mamy tu do czynienia z poważnym (być może zamierzonym) nieporozumieniem.

Aby to unaocznić, niezbędne wydaje się sięgnięcie do opisów świadomości prowadzonych w nastawieniu naturalnym<sup>6</sup> przez Husserla (1967), a także opisów Williama Jamesa (1890), a bardziej współcześnie – Thomasa Nagela (1974), Antonia Damasia (2000) czy Johna Searle’a (1999).

Przede wszystkim, według Husserla, świadomość obejmuje wszystkie przeżycia (łac. *cogitationes*). *Cogitationes* są przy tym – tu Husserl nawiązuje do

<sup>5</sup> Zarzut ten jest trudny do utrzymania, gdyż z trzecioosobowej perspektywy nigdy nie będziemy mieć dostępu do tak pojętych „danych surowych” – chyba że ktoś uruchomi „most neuronalny” z jednego mózgu do drugiego, tak jak w eksperymencie myślowym Ramachandran i Hirsteina (2003/2008). Z drugiej jednak strony, sposób, w jaki Dennett dyskutuje z tym zarzutem, nie wydaje się wiele wносить do istoty problemu.

<sup>6</sup> Husserl w *Ideach I* (1967) pisał o dwu rodzajach nastawień. W jednym z nich – naturalnym – świadomość jest jednym ze zdarzeń w świecie, przybiera formę strumienia i odnosi się do świata, który jawi się jej poprzez swoje wyglądy. Nastawienie drugie – będące „prawdziwym *residuum* fenomenologii” – redukuje niejako realność świata (tzw. redukcja transcendentálna), a tym, co pozostaje jako absolutne, jest czysta, transcendentálna świadomość.

tradycji kartezjańskiej – rozumiane bardzo szeroko. Obejmują myśli, uczucia, spostrzeżenia, sądy, akty zgadzania się i niezgadzania, akty woli, chęci itp. Te akty świadomości nieustannie przechodzą jedne w drugie, modyfikując się i tworząc syntezy. Przeżycia świadome rozważa się w ich konkretności, w jakiej występują w strumieniu przeżyć. Choć każde przeżycie ma swoją istotę, tworzą one jedność świadomości, bez której to jedności nie mogłyby istnieć (por Husserl 1967: 107, § 34). Wszystko, co spostrzeżone, ma ponadto swoje tło doświadczeniowe. Aktowe przeżycia, których cechą podstawową stanowi „skierowanie na”, są ujęte w „otoczkę” przeżyć nieaktowych (nie tematyzowanych jasno), które także należą do strumienia, podobnie jak „daty wrażeniowe” (np. biel kartki papieru) i uczucia zmysłowe. W immanentnym spostrzeżeniu (refleksji) przeżycia są dane jako obiekt intencjonalny, który wcześniej istniał, choć nie był skutecznie zauważany. Tu następuje w rozważaniach Husserla rzecz dla nas szczególnie istotna. Przeżycie – pisze Husserl – nie może być nigdy spostrzegane w sposób zupełny, w jego pełnej jedności nie da się go ująć adekwatnie. Jest ono czymś płynącym. Możemy jedynie w refleksji „płynąć za nim” (Husserl 1967: 141, § 44). Powtórzmy: cały strumień przeżyć jest pewną jednością przeżycia, którego zupełne ujęcie spostrzeżeniowe jest zasadniczo niemożliwe.

Podobnie William James, ponad stulecie temu, pisał o strumieniu myśli, którego „części substancjalne” (dana myśl, barwa, którą oglądam itp.) są nieustannie „opływane” przez niesubstancjalne części strumienia, odczucia relacji i tendencji, które jedynie z trudem (jeśli w ogóle) można uchwycić. Ambicją Jamesa było, jak wiadomo, przywrócenie „temu, co mgliste i niejasne” właściwego miejsca w psychologii (James 2004: 117). Natomiast metody introspekcyjne przyrównywał James m.in. do zatrzymania pociągu, aby zbadać ruch.

Ze współczesnych badaczy John Searle (1999) i Antonio Damasio (2000) wprowadzają pojęcie „Tła” na określenie różnorodności odczuć świadomych (nastrojów, emocji, odczuć z ciała itp.), które towarzyszą naszym świadomym przeżyciom, wyodrębniającym się z owego Tła. Tło nie jest zazwyczaj rejestrowane świadomie, odpowiada jednak za pełne doświadczenie siebie. Nagel z kolei mówił o niewyraźności tego, „jak to jest być”.

Wydaje się, że wszystkie te przykłady pokazują, jak zubożone jest traktowanie świadomości doświadczeniowej w kategoriach przekonania czy pragnień, pomijających całe Tło (które może być niewyczerpywalne), podobnie jak faktyczne „życie” strumienia. Świadomość nie jawi się nam w kategoriach postaw propozycjonalnych, jako „przekonania i pragnienia”, ale jako strumień, który płynie. Ta myśl Husserla i Jamesa wydaje się ciągle niedostrzegana przez *gros* współczesnych badaczy świadomości (czy to z kręgów naukowych, czy filozoficznych). Warto też zauważyć, że Ned Block (1995), dokonując rozróżnienia na „świadomość fenomenalną” i „świadomość dostępu”, uznał

postawy propozycjonalne za właściwe dla tej ostatniej, niedoświadczeniowej; za paradygmatyczny zaś przykład pierwszej przyjął m.in. wrażenia (*qualia*). Można powiedzieć, że Dennett dokonuje tu pewnego zabiegu, który był mu zarzucany już wcześniej: zdaje się mówić o świadomości fenomenalnej – w sensie tzw. „trudnego problemu” Davida Chalmersa (1995)<sup>7</sup> – tymczasem faktycznie odnosi się on do czegoś zupełnie innego (np. tzw. problemów „łatwych”). Tymczasem Tło czy metafora strumienia mogą być kluczowe dla tego, jak to jest być daną osobą. Heterofenomenologia, jako metoda w założeniu oddająca sprawiedliwość pierwszoosobowemu, subiektywnemu punktowi widzenia, wydaje więc sobie nie radzić z tą kluczową skądinąd kwestią.

Ale i na podobne zarzuty Dennett stara się odpowiedzieć. Założmy, że Tło jest niewyraźne (co jednak nie znaczy, że nie jest ono doświadczane!). W przypadku doświadczeń niewyraźnych Dennett uznaje, że badany formułuje przekonanie, iż pewne jego doświadczenia są niewyraźne, i dodaje je do listy swoich pierwotnych przekonań. Jeśli jest to przekonanie prawdziwe, zachodzi potrzeba wyjaśnienia, czym takie przekonanie jest i dlaczego jest niewyraźne. Jeśli przekonanie jest fałszywe, to też trzeba wyjaśnić, dlaczego badany uważa, że ma takie niewyraźne doświadczenia. Tu jednak powstaje kolejny problem. Skąd mianowicie będziemy wiedzieć, że przekonanie jest fałszywe? Dla heterofenomenologii wydaje się to kwestią zamkniętą. Ponadto odnotowanie, że osoba ma „niewystawiane przekonania” na temat tego, jak to jest być nią samą, nie przybliży nas ani trochę do tej właśnie kwestii, którą Dennett stawiał na pierwszym miejscu: do „oddania sprawiedliwości” temu, jak to jest być tą osobą. Nieprzypadkowo Marcin Miłkowski nazwał współczesny introspekcjonizm, do którego można zaliczyć heterofenomenologię, „antysubiektywistyczną metodologią badawczą” (Miłkowski 2003: 129).

## Refleksje podsumowujące

Kończąc ten – krytyczny w istocie – artykuł, warto pokusić się o parę uwag związanych z poruszonymi wyżej kwestiami, ale też i kilka trudnych pytań, wykraczających poza dokonane rozważania.

1) Zarówno na gruncie neurofenomenologii, jak i heterofenomenologii, odwołania do fenomenologii Husserla wydają się mało adekwatne. Faktycznie ujęcia te odnoszą się do bardziej potocznego rozumienia fenomenologii – jako percepcji danych pierwszoosobowych i doświadczenia fenomenalnego.

---

<sup>7</sup> Jest to problem jak i dlaczego z mózgu powstaje świadomość. Sam Chalmers nie daje zadowalającej odpowiedzi na to pytanie.

To ostatnie jest przy tym odmiennie rozumiane w neurofenomenologii (która naprawdę usiłuje oddać mu sprawiedliwość) i heterofenomenologii (która, moim zdaniem, tylko udaje, że to robi).

2) Z obu prób docierania do doświadczenia subiektywnego neurofenomenologia wydaje się być bliższa ujęciom fenomenologicznym (np. przez nawiązanie do redukcji biorącej w nawias zastane uprzedzenia, teorie, sądy itp., *które żywi sam badany: to on przeprowadza redukcję, ujaśniając tym samym swoje pierwotne doświadczenie*). Uwzględnia też istotę danych fenomenalnych (nietematyzowane jawnie aspekty doświadczenia podmiotu), które próbuje wydobyć.

W ujęciu Dennetta badany jest „naiwny” wobec swego doświadczenia („przekonań”). *Redukcji dokonuje badacz, biorąc w nawias naiwne przekonania badanego*. Zmienia to całkowicie sens redukcji husserlowskiej. Jeśli chodzi o trudno dostępne elementy świadomości fenomenalnej, heterofenomenologia kwituje je zanotowaniem przekonania badanego, że coś jest niewyrażalne. Niepodejmowane są jednak próby dotarcia do tego obszaru doświadczenia.

3) Heterofenomenologia nie uwzględnia w istocie procesualności doświadczenia („strumień”) i jego ukrytych aspektów („Tło”), które – mimo to – wpływają na odczucie, jak to jest być danym organizmem (tu oczywiście: człowiekiem – ale może też i *zombie?*). Tym samym zdaje się chybiać celu, który został przed nią postawiony: oddania pełnej sprawiedliwości pierwszoosobowemu doświadczeniu (chyba że te ulotne doświadczenia uznamy za nieistotne – „jak ruchy ziarenek piasku”). W tym sensie bliższa uchwycenia tego doświadczenia wydaje się z pewnością neurofenomenologia. W tym ostatnim przypadku pod znakiem zapytania znajduje się jednak jej faktyczna przydatność do celu, którzy badacze sobie postawili, a który sprowadza się do odnalezienia korelatów subtelnego doświadczenia wewnętrznego. Na to bowiem – przy współczesnej technice neuroobrazowania (por. Page 2006/2009) – wydaje się być jeszcze za wcześnie. Co jednak nie powinno znaczyć, że prób takich nie należy podejmować.

4) I jeszcze uwaga o charakterze ogólnym. Wydaje mi się, że sprawą palącą na przyszłość, zwłaszcza wobec rosnącego zainteresowania świadomością, jest kwestia zaprowadzenia jako takiego ładu w używanych sformułowaniach dotyczących doświadczenia osób badanych. O tym, że jest to potrzeba paląca, świadczy częste – by nie powiedzieć nagminne – używanie w tekstach naukowych zastępczo określeń „fenomenologiczny” i „introspekcyjny” (a także innych). Obu tych pojęć używa się obok siebie bez oglądania się na istniejące między nimi różnice – np. „wytwarzanie introspekcyjnych, czyli (ang. *or*) fenomenologicznych [sprawozdań]” (Lutz, Thompson 2003: 32). Pojawiają się też specyficzne „zlepki” łączące oba te wyrażenia, jak np. „introspekcyjne fenomenologiczne sprawozdania (*introspective phenomenological reports*)”



(Lutz, Thompson 2003: 31). Bez wprowadzenia tu jasności bardzo trudno rozszyfrować, o czym właściwie się mówi.

Na podstawie zarysowanego przeglądu dwóch naturalistycznych prób ujęcia świadomości fenomenologicznej (czy fenomenalnej) powstaje kilka inspirowanych przezeń, choć sięgających dalej, pytań.

Po pierwsze: czy rzeczywiście jesteśmy w stanie „oddać sprawiedliwość świadomym stanom” używając do tego metod trzecioosobowych? Innymi słowy, czy jakakolwiek nauka intersubiektywna może dotrzeć do doświadczenia bezpośredniego („prywatnego”)? Odpowiedź wydaje się brzmieć: „tak” i „nie” – pewnego rodzaju dostęp jest możliwy, ale zawsze będzie to dostęp pośredni. Tu wiele będzie zależeć od zastosowanej metody – inne sprawozdania słowne otrzymają neurofenomenolodzy, stosujący „trening uważności” i żywy, empatyczny kontakt z badanymi, a inne heterofenomenolodzy, notujący w sposób bezosobowy przekonania badanych na dany temat. Jeszcze inny rodzaj danych uzyskamy zapewne stosując np. metody jakościowe, opierając się przy tym na założeniach nienaturalistycznych (por. Trzópek 2006).

Po drugie (kwestia ta nie była podnoszona w artykule, ale wydaje się istotne zarysowanie pewnego szerszego kontekstu, w jakim poruszane tu zagadnienia się pojawiają), nawet jeśli pewne aspekty świadomości fenomenalnej okażą się prywatne i nieprzekazywalne, to pozostaje pytanie, jakie znaczenie spełnia doświadczenie subiektywne w naszym funkcjonowaniu? Czy – jak jego „wycinek”, *qualia* – może nie mieć roli sprawczej ani funkcji do wykonania? Czy wówczas nasze życie wewnętrzne, niuanse emocji i uczuć, chęci i wartościowań, miałyby mieć charakter jedynie epifenomenalny? Często w tym kontekście następuje bowiem rozgraniczenie niejako „dwóch świadomości” – jednej fenomenalnej (związanej z tym, co się *czuje*) i drugiej określanej jako „funkcjonalna”, „obliczeniowa”, „reprezentacyjna”, „dostępu” itp. (charakteryzującej się tym, co ona *robi* dla organizmu i pozbawionej własności fenomenalnych). Czy ten punkt widzenia (zresztą konkretnie motywowany, ale to temat na inny artykuł) – dzielący świadomość i przypisujący jej odmienne funkcje i właściwości – nie jest dziwnie nienaturalny?<sup>8</sup>

Po trzecie (to także wykracza poza zawartość powyższych analiz), jeśli poważnie brać sprawozdania z doświadczenia badanych, już teraz można zaobserwować wyraźny rozdzźwięk między tym, jakie doświadczenia i przekonania żywią ludzie (dotyczące np. własnej podmiotowości, wolnej woli, jednolitego „ja” itp.), a obrazem naukowym, dość radykalnie sprzecznym z tym potocznym (por. Trzópek 2013). Problem ten można określić jako jedną z form „luki

---

<sup>8</sup> Przypomnijmy, że już Brentano pisał, iż najbardziej zapoznanym faktem w psychologii jest jedność świadomości (por. Brentano 1974/1999). Podobnie najwięksi klasycy pojęcia świadomości, Husserl i James, podkreślali jedność jej strumienia.

w wyjaśnianiu”. W bardziej poprawnym wydaniu dotyczy ona tego, jak przejść od naukowego badania mózgu do prywatnego, subiektywnego doświadczenia (jest to „trudny problem” Chalmersa). Czy w interesie nauki jest pogłębianie tego rozdzwiewku? Ale czy można go nie pogłębiać? Czy istnieją jakieś szanse na pogodzenie stanowisk? Jakie może mieć to konsekwencje – psychologiczne, społeczne, obyczajowe, prawne, przy założeniu, że ludzie przyjmą naukowy punkt widzenia?

Jakiegokolwiek byłyby próby odpowiedzi na te pytania (i zapewne wiele innych), nadal pozostajemy z ciągle niezasypaną „luką w wyjaśnianiu”, która każdego badacza tych zagadnień stawia w dość niekomfortowej sytuacji. Nie zwalnia to jednak od dalszego pytania i szukania rozwiązań. We współczesnej dobie wydaje się to szczególnie istotne, wymagając, jak sądzę, podejścia interdyscyplinarnego (por. Trzópek 2016).

## Bibliografia

- Block N. (1995), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, „Behavioral and Brain Sciences” 18, s. 227–247.
- Brentano F. (1874/1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: PWN.
- Chalmers D. (1995), *Facing up to the problem of consciousness*, „Journal of Personality and Social Psychology” 2, s. 200–219.
- Crick F., Koch Ch. (2003/2008), *Rama teoretyczna dla świadomości*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, przeł. A. Binder, M. Binder, Warszawa: PWN, s. 302–323.
- Damasio A. (2000), *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Rebis.
- Dennett D. (2003), *Who’s on first? Heterofenomenology explained*, „Journal of Consciousness Studies” 10, nr 9–10, s. 19–30.
- Dennett D. (2005/2006), *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przeł. M. Miłkowski, Kraków: Pruszyński i S-ka.
- Dennett D. (2015), *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, przeł. Ł. Kurek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Dennett D. (2003a), *Naprawdę przekonani: strategia intencjonalna i dlaczego ona działa*, przeł. M. Miłkowski, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4, 6, s. 87–109.
- Giorgi A. (2002), *Psychologia jako nauka empiryczna uprawiana z ludzkiej perspektywy. Podejście fenomenologiczne*, przeł. S. Zabielski, Białystok: Trans Humana.
- Giorgi A. (red.) (2003), *Fenomenologia i badania psychologiczne*, przeł. S. Zabielski, Białystok: Trans Humana.

- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- James W. (1890), *The Principles of Psychology*, New York: Holt.
- James W. (2002), *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN.
- Koch Ch. (2004/2008), *Neurobiologia na tropie wiadomości*, przeł. G. Hess, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kolańczyk A. (1999), *Czuję, myślę, jestem. Świadomość i procesy poznawcze w ujęciu poznawczym*, Gdańsk: GWP.
- Lutz A., Thompson E. (2003), *Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness*, „Journal of Consciousness Studies” 10 (9–10), s. 31–52.
- Merleau-Ponty M. (1945/2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Miłkowski M. (2003), *Heterofenomenologia i introspekcja. O możliwości poznania przeżyć świadomych*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), s. 111–129.
- Nagel T. (1974/1980), *What is it like to be a bat?*, w: N. Block (red.), *Readings in philosophy of psychology*, vol. 1, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, s. 159–170.
- Nisbett R.E., Wilson T.E. (1977/1995), *Powiedzieć więcej, niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, w: T. Tyszka (red.), *Czy powrót do introspekcji? Zbieranie i analiza danych słownych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 59–115.
- Page M.P.A. (2006/2009), *Czego metody neuroobrazowania funkcjonalnego nie wyjaśnią psychologom procesów poznawczych*, przeł. E. Dzierżak, w: K. Jodzio (red.), *Neuropsychologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 15–53.
- Piccinini G. (2003), *Data from Introspective Reports: Upgrading from Common Sense to Science*, „Journal of Consciousness Studies” 10, nr 9–10, s. 141–156.
- Pinker S. (2002), *Jak działa umysł*, przeł. M. Koraszewska, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ramachandran V.S., Hirstein W. (2003/2008), *Trzy prawa qualiów: co mówią nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1: *Emocje, percepcja, świadomość*, przeł. A. Gruszka, Warszawa: PAN, s. 324–363.
- Roy J.-M., Petitot J., Pachoud B., Varela F.J., Pachoud B. (1999), *Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology*, w: J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford CA: Stanford University Press, s. 1–83.

- Searle J.R. (1992/1999b), *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: PIW.
- Trzópek J. (2006), *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trzópek J. (2013), *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Trzópek J. (2016), *Neuronauka a subiektywność. Czy przemiany w naukowej psychologii stwarzają miejsce dla subiektywnego doświadczenia?* (w recenzji).
- Wojciszke B. (1995), *Ewolucja wyjaśnienia poznawczego we współczesnej psychologii społecznej*, w: K. Zamiara (red.), *Materiały z historii psychologii*, Poznań: Wydawnictwo Uniwersyteckie.

## Streszczenie

Obserwowane w ostatnich dekadach zainteresowanie świadomością, tak na gruncie filozofii umysłu, jak i nauk kognitywnych i neurokognitywnych, wiąże się z próbami włączenia doświadczenia subiektywnego w obszar naturalistycznie pojmowanej nauki. Próby takie podejmowane są z różnych perspektyw badawczych, z których w artykule omawiam dwie: neurofenomenologię i heterofenomenologię. Mimo nawiązań do fenomenologii husserlowskiej koncentrują się one (w mniejszym lub większym stopniu) na sprawozdaniach introspekcyjnych osób badanych. W artykule omawiam różne sposoby, na jakie odwołania do fenomenologii i świadomości fenomenalnej są w nauce podejmowane, oraz zwracam uwagę na chaos terminologiczny (i merytoryczny) panujący w tym zakresie. Wskazuję też na trudności, jakie wiążą się z próbami naturalizacji świadomości fenomenalnej czy fenomenologicznej, zarówno na gruncie neurobiologicznym, jak i filozoficznym. Zasygnalizowany zostaje też problem statusu świadomości fenomenalnej (w tym zwłaszcza jej roli przyczynowej).