

feno
meno
logia

Wydawnictwo IFIS PAN

*Cielesna
geneza czasu
i przestrzeni*

Marek Pokropski

*Cielesna geneza
czasu i przestrzeni*

Rada naukowa serii
Agata Bielik
Czesław Głombik
Iwona Lorenc
Piotr Łaciak
Marek Maciejczak
Janusz Sidorek

 **biblioteka
polskiego
towarzystwa
fenomenologicznego**

Tom 7 *Cieleśna geneza czasu i przestrzeni*

meno
logia
feno

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2013

MAREK POKROPSKI

*Cielesna geneza
czasu i przestrzeni*

Publikacja dotowana ze środków Badań Statutowych Instytutu
Filozofii i Prorektora ds. badań Naukowych i Współpracy
Uniwersytetu Warszawskiego

Recenzja wydawnicza
prof. dr hab. Robert Piłat

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN, 2013

ISBN 978-83-7683-069-8

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 6572897
e-mail: publish@ifispan.waw.pl, www.ifispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Rozdział I. Między fenomenologią a kognitywistyką	15
1. Fenomenologia a psychologia. Panorama historyczna.....	17
2. Metoda fenomenologiczna	24
2.1 Redukcja transcendentna (Husserl)	26
2.1.1 Redukcja ejdetyczna	29
2.1.2 Redukcja do tego, co własne	30
2.2 Redukcja do „żywego” doświadczenia (Merleau-Ponty)	31
2.3 Redukcja do działania.....	33
3. Powstanie kognitywistyki i jej główne paradygmaty	35
3.1 Komputacjonizm i koneksjonizm	36
3.2 Poznanie ucieleśnione (<i>embodied cognition</i>) – geneza .	39
3.2.1 Doświadczenie ciała w fenomenologii Husserla	40
3.2.2 Merleau-Ponty’ego fenomenologia ciała.....	42
3.2.3 Psychologia ekologiczna Gibsona.....	45
3.2.4 Ucieleśniona AI.....	48
3.2.5 Teoria układów dynamicznych	49
3.3 Współczesne koncepcje poznania ucieleśnionego – przegląd stanowisk.....	50
3.4.1 Enaktywizm	54
3.4.1.1 Umysł ucieleśniony.....	54
3.4.1.2 „Wiedza” sensomotoryczna.....	56
4. Fenomenologia w kognitywistyce – zastosowanie i przegląd stanowisk metodologicznych	59
4.1 Heterofenomenologia.....	64
4.2 Formalizacja opisu fenomenologicznego	66
4.3 Neurofenomenologia	67
4.4 Fenomenologia <i>front-loading</i>	69
5. Zakończenie	70

Część I.	
PIERWOTNA PRZESTRZENNOŚĆ I CZASOWOŚĆ CIAŁA 73	
Rozdział II. Czucie	75
1. (U)czucia i problem (nie)intencjonalności	76
1.1 Złożone fenomeny emocjonalne.....	80
1.2 Czucia a wrażenia.....	82
3. Czucia i cielesność	85
3.1 Konstytucja ciała żywego (<i>Leib</i>) według Husserla	87
4. Ciało „głębokie” i „proto-ja”	93
4.1 Proto-ja.....	94
4.2 „Ciało głębokie”.....	97
5. Przestrzenność czuć cielesnych	98
Rozdział III. Ruch.....	100
1. Kinesteza w doświadczeniu ciała żywego.....	100
2. Ciało własne i schemat ciała	104
3. Schemat ciała a obraz ciała	107
3.1 Czym są gesty?	113
4. Pierwotna intercielesność.....	115
5. Fantomy.....	120
Rozdział IV. Czas i rytm	128
1. Czas jako sekwencja a czas jako kontinuum.....	128
2. Fenomenologiczna koncepcja świadomości czasu	132
2.1 Obiekt czasowy	134
2.2 Czas jako szereg ujęć retencjonalno-protencjonalnych	135
2.3 Praimpresja i absolutny przepływ czasu.....	138
2.4 Podwójna intencjonalność	142
2.5 Czym jest „teraz”?.....	143
2.5.1 Neuropsychologiczne badania doświadczenia teraż- niejszości	145
2.5.2 Ewolucja pojęcia „teraz” w fenomenologii Husserla	149

3. Cieleśne podłoże świadomości czasu w późnej fenomenologii Merleau-Ponty'ego.....	151
3.1 Pojęcia ostateczne: <i>la chair</i> i <i>hiatus</i>	154
3.2 Aczasowość <i>la chair</i>	159
4. Czas, kinesteza i afektywność	162
4.1 Synteza pasywna.....	162
4.2 (Samo)pobudzenie kinestetyczno-afektywne.....	165
5. Doznanie czasu a wielopoziomowa integracja neuronalna – koncepcja Francisco Vareli.....	167
6. Cieleśna konstytucja doznania teraźniejszości	171
7. Rytmiczna natura czasu pierwotnego	175
Część II.	
CIAŁO I ŚWIAT	181
Rozdział V. Przestrzeń i rzecz	183
1. Fenomenologiczna koncepcja konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej u Husserla.....	184
1.1 Konstytucja przestrzeni w <i>Ding und Raum</i>	185
1.2 Rzecz materialna w <i>Ideach</i>	190
2. Głębia	193
3. Od przestrzenności ciała do przestrzeni otoczenia	197
3.1 Zorientowanie przestrzenne	199
3.1.1 Zaburzenia egocentrycznej orientacji przestrzennej	201
3.1.2 Łuk intencjonalny.....	205
4. Rzecz „międzyzmysłowa” i ciało jako system intermodalny	207
4.1 Problem Molyneux.....	209
4.2 Substytucja zmysłów a cechy przestrzenne	215
5. Schemat ciała i narzędzia.....	218
5.1 Widzenie „co” i widzenie „gdzie/jak”	218
5.2 Ciało i narzędzia.....	222
6. Redukcja zorientowana na działanie	228

7. Melodia kinetyczna.....	232
7.1 Zaburzenia melodii kinetycznej.....	234
7.1.1 „Czasoprzestrzeń prywatna” w parkinsonizmie	235
8. Rytmizacja otoczenia	242
8.1 Pamięć ciała.....	243
9. Podsumowanie.....	248
Rozdział VI. Czas i przestrzeń intercielesna	250
1. Fenomenologia intersubiektywności.....	251
1.1 Cieleśna podstawa konstytucji <i>alter ego</i> w fenomenologii Husserla.....	252
1.2 Świat intersubiektywny.....	256
1.3 Intercielesność (Merleau-Ponty)	260
2. Poznanie intersubiektywne – współczesna debata.....	263
3. Konstytucja przestrzeni i czasu intersubiektywnego/inter- cielesnego	270
3.1 „Efekt Simona”	271
3.2 Cieleśna synchronizacja i konstytucja współteraźniejszości.....	274
4. Inny i emocje	278
5. Emocjonalne „zabarwienie” przestrzeni działania	280
5.1 Odpowiedź emocjonalna	281
5.2 Nastroj.....	285
5.2.1 Nuda – analiza przypadku.....	287
6. Podsumowanie.....	290
Zakończenie	291
Bibliografia	295
Literatura źródłowa	295
Literatura przedmiotowa.....	297
Indeks nazwisk	303

WSTĘP

„Nie należy więc utrzymywać, że nasze ciało jest *w* przestrzeni, tak samo zresztą jak nie należy mówić, że jest *w* czasie. *Zamieszkuje* ono przestrzeń i czas”¹. To słynne zdanie Maurice’a Merleau-Ponty’ego oddaje istotę fenomenu badanego w tej rozprawie. Jej celem jest opis i analiza cielesnej konstytucji, albo, mówiąc językiem Merleau-Ponty’ego, zamieszkiwania czasu i przestrzeni. Podstawową przesłanką rozważań jest konstatacja, że doświadczana na co dzień przestrzeń i przepływ czasu różnie są od abstrakcyjnej formy przestrzeni jednorodnej i czasu linearnego. Chodzi więc o obiecywany przez fenomenologię powrót „do rzeczy samych”, do doświadczenia przestrzeni przedgeometrycznej i doświadczenia czasu, zanim zostanie on ujęty w miary i linearny porządek. Jaka jest istota i struktura tego doświadczenia, okaże się w toku rozważań. Główną tezę, którą będę starał się udowodnić, jest uznanie, że podstawowym fenomenem determinującym owo pierwotne doświadczenie czasu i przestrzeni, i w tym sensie je konstytuującym, jest cielesność. Jak w innym miejscu *Fenomenologii percepcji* pisze Merleau-Ponty: „Moje ciało bierze czas we władanie, sprawia, że dla terażniejszości istnieje przeszłość i przyszłość; nie jest ono rzeczą – tworzy czas, zamiast go doznawać”².

Co jednak znaczy „tworzyć”, konstytuować czas i przestrzeń? Jaka jest geneza czasu i przestrzeni? Oczywiście chodzi tutaj

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 159.

² Tamże, s. 261.

o konstytucję w znaczeniu fenomenologicznym. Wbrew niektórym interpretacjom, Edmund Husserl przez konstytucję nigdy nie rozumiał procesu produkcji, stwarzania czegoś. Nie chodzi więc o konstytucję w znaczeniu ontologicznym. Obiektywny czas i obiektywna przestrzeń nie stanowią przedmiotu badań fenomenologii. Tym przedmiotem mogą natomiast być różne sposoby przejawiania się czasu i przestrzeni.

Husserl rozróżniał fenomenologię statyczną i genetyczną³. Fenomenologia statyczna ma opisywać całą dziedzinę przedmiotów możliwego doświadczenia oraz poznawać panujące między nimi relacje. Ma więc opisywać stałą strukturę, ontologię świata możliwego doświadczenia. Fenomenologia genetyczna natomiast ma wyjaśniać proces konstytuowania się przedmiotów w przepływie świadomości, ma badać sposób powstawania świadomości czegoś. Problemem, na jaki natrafia fenomenologia genetyczna, jest dwojaki sposób konstytucji: aktywny i pasywny. Husserl rozróżnił więc genezę (syntezę) aktywną i pasywną. Geneza (synteza) aktywna spełniana jest przez aktowo działające Ja, dotyczy zatem wszystkiego tego, czemu świadomość przez swoje akty nadaje sens, podczas gdy geneza pasywna zachodzi bez udziału Ja, a ostatecznie stanowi istotę procesu jego samokonstytucji. Należy pamiętać, że rozróżnienie na momenty aktywne i pasywne procesu konstytucji jest jedynie wynikiem przyjętej metody, w przepływie świadomości momenty te nieustannie się przeplatają i wzajemnie dopełniają. Ja wyłania się ze świata, samokonstytuuje się w warstwie afektywno-kinestetycznej, aby do świata, i siebie, powrócić w aktach percepcji i sądzenia.

W prowadzonych badaniach przyjmujemy nastawienie fenomenologii genetycznej. W pierwszej kolejności rozpatrzmy pasywną genezę przestrzenności ciała i czasowego przepływu, konstytuujące podmiot ucieleśniony. Następnie wprowadzać

³ Zob. na ten temat np.: S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 78–97; K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993, s. 73–77; D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, s. 98–105.

będziemy stopniowo różne rodzaje cielesnej aktywności, aż do poziomu działania ucieleśnionego podmiotu w intersubiektywnej przestrzeni otoczenia. Odpowiednio do tego rozprawa zostanie podzielona na części tematyczne i rozdziały. Nie należy jednakże odczytywać tego podziału, jakby odzwierciedlał porządek ontologiczny, wynika on z przyjętej metody genetycznej. Zachodzące między poziomami determinacje nie mają znaczenia przyczynowo-skutkowego, ale, można by rzec, istotnościowe, dotyczą porządku fenomenologicznego. Rozróżnienie na pierwotną czasoprzestrzeń ciała oraz na świat przedmiotowy jest więc abstrakcyjne i dyktowane jedynie wymaganiami przejrzystości wywodu. Rozpatrywane w oddzieleniu fenomeny w doświadczeniu są ze sobą zawsze splecione i wzajemnie się dopełniają.

Rozdział I stanowi autonomiczną część pracy, jest wprowadzeniem w ogólną tematykę i metodologię z pogranicza fenomenologii i kognitywistyki. Przedstawię w nim, w jakiej relacji do siebie znajdują się filozofia fenomenologiczna, psychologia oraz nauki kognitywne. Rozpatrzę również zagadnienia natury metodologicznej i krótko omówię propozycje stanowisk sytuujących się między tymi dyscyplinami.

Rozważania na temat cielesnej genezy czasu i przestrzeni rozpoczną w rozdziale II od tematu czuć cielesnych i zagadnienia konstytucji ciała żywego (*Leib*). Rozpatrzę problem przestrzennej natury cielesnego czucia oraz afektywnych podstaw świadomości.

W rozdziale III zbadam fenomen kinestezy oraz przedstawię pojęcia schematu i obrazu ciała. Zdynamizowanie przez kinestezę przestrzeni czucia ciała pozwoli postawić problem jej temporalnego charakteru.

W rozdziale IV przedstawię fenomenologiczną koncepcję świadomości czasu oraz zastosuję ją do analizy badanych zjawisk. Przeanalizuję problem kinestetyczno-afektywnego pierwotnego przepływu czasu, który funduje przepływ czasu świadomości. Przedstawię proces cielesnej konstytucji fenomenowi „żywej teraźniejszości” oraz wprowadzę wyrażające pierwotną cielesną temporalność pojęcie rytmu, które posłuży mi do analizy zjawiska cielesnego działania w otoczeniu.

Tematem rozdziału V będzie proces konstytucji rzeczy materialnej i przestrzeni otoczenia. Przedstawię fenomeny cielesnej organizacji przestrzennych relacji oraz temporalizacji otoczenia. Rozpatrzę problemy: percepcji głębi, intermodalności percepcji i modyfikacji schematu ciała. Za pomocą pojęcia „melodii kinetycznej” pokażę fenomen czasowej organizacji cielesnego działania w otoczeniu.

Rozdział VI będzie zawierał analizę problemu konstytucji przestrzeni i czasu intersubiektywnego oraz zagadnienie złożonych fenomenów emocjonalnych i ich wpływu na doświadczenie czasu i przestrzeni.

Kilka słów komentarza dotyczącego wyboru literatury i metody badań. Po pierwsze, bohaterami niniejszej rozprawy są fenomeny i problemy filozoficzne, a nie fenomenologdy i filozofowie. Jeśli szukać kogoś wyróżnionego spośród grona filozofów, do których się odwołuję, to będzie to Husserl. Jest tak z powodu niesłuchanego bogactwa tekstów, idei i problemów badawczych, które twórca fenomenologii po sobie pozostawił. Rozprawy tej nie należy traktować jako pracy z zakresu historii filozofii. Przedstawiane przeze mnie filozoficzne koncepcje, zarówno te historyczne jak i współczesne, prezentowane są jedynie w stopniu niezbędnym do postawienia problemu i próby jego rozwiązania.

W toku wywodu bardzo często będę umieszczał obok siebie rozważania filozoficzne (fenomenologiczne) i analizy badań kognitywistycznych. Może to budzić zastrzeżenia natury metodologicznej. Mam nadzieję, że część z nich uda mi się rozjaśnić w pierwszym, metodologicznym rozdziale rozprawy.

Choć odwołuję się do wyników szeroko pojętych nauk kognitywnych, to nie jest to, także rozprawa z zakresu nauk kognitywnych. Szczegółowa wiedza z dziedziny neuronauki została ograniczona do minimum. Jest to rozprawa fenomenologiczna, w której przytaczane eksperymenty i badania mają służyć stawianiu ogólnych pytań o naturę procesów poznawczych. Tak też pojmuję zadanie filozofii w interdyscyplinarnym projekcie nauk kognitywnych. To filozof ma formułować ogólne problemy i próbować stawiać hipotezy, wykraczające poza wąskie dziedziny

badawcze. Jak zobaczymy w I rozdziale, prezentowane tu podejście do empirycznych nauk o poznaniu nie jest w filozofii czymś nowym. W podobny sposób do badań psychologicznych podchodził Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*, gdzie psychopatologiczne przypadki opisywane przez psychologów i psychiatrów poddawał analizie egzystencjalnej. Ostatecznie bowiem filozofia, odkąd istnieje, próbuje odpowiedzieć na pytanie o istotę ludzkiej egzystencji, o istotę bycia w świecie.

Książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej, którą obroniłem w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego w październiku 2012 roku. Chciałbym podziękować zarówno mojemu promotorowi prof. Jackowi Migasińskiemu, jak i recenzentom: prof. Robertowi Piłatowi i prof. Marcinowi Porębie, za wnikliwą lekturę i cenne uwagi. Dziękuję również prof. Shaunowi Gallagherowi za inspiracje i ciekawą dyskusję na temat obecności fenomenologii w kognitywistyce. Chciałbym również podziękować wszystkim pracownikom i doktorantom Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii UW za stworzenie inspirującej i przyjaznej atmosfery pracy naukowej. W szczególności chciałbym podziękować Piotrowi Kozakowi za krytyczne spojrzenie na moje przemyślenia. Na koniec, ogromne podziękowania należą się moim rodzicom, bratu oraz Pauli za to, że wspierali mnie przez te kilka lat pracy.

Rozdział I

MIĘDZY FENOMENOLOGIĄ A KOGNITYWISTYKĄ

Próba połączenia metodologii filozofii fenomenologicznej i nauk kognitywnych może z pozoru wydawać się zadaniem skazanym na porażkę. Z pewnością jest to projekt obrosły w liczne kontrowersje, z których niektóre są zasadne, inne wynikają często z błędnej lub nadmiernie uproszczonej interpretacji fenomenologii, bądź też z rozpowszechnionej postawy swego rodzaju fundamentalizmu metodologicznego, bardzo wąsko interpretującego zarówno problem poznania, jak i sposoby jego badania. Powierzchnowe interpretowanie fenomenologii związane jest z użyciem jej pojęcia do określania wszystkiego, co odnosi się do subiektywnego doświadczenia. W ten sposób fenomenologia stała się niemalże synonimem czegoś na wskroś subiektywnego i nieprzetłumaczalnego na język nauki. Fenomenologia natomiast, począwszy od Edmunda Husserla, jest badaniem subiektywności, które dąży do uchwycenia ogólnych struktur doświadczenia, co więcej jest badaniem prowadzonym w sposób rygorystyczny i za pomocą własnej metodologii.

Drugą kontrowersją jest stosunek fenomenologii do innych nauk. Filozofia uprawiana na sposób fenomenologiczny jest przez Husserla wyraźnie oddzielana od nauk przyrodniczych. Uprawiać fenomenologię znaczy w pewnym sensie medytować, jest to więc filozofia podmiotu (przy czym otwarta pozostaje kwestia jego definicji). Ponadto Husserlowski projekt fenomenologii jest projektem radykalnym, roszcującym sobie prawo do bycia na-

uką fundamentalną i bezzałożeniową. W wyniku połączenia tych tendencji fenomenologia może jawić się jako radykalna filozofia podmiotu, a więc jako filozofia narażona na zarzuty idealizmu i solipsyzmu. W ten sposób widzą często fenomenologię krytycy i przeciwnicy łączenia jej ze współczesnymi naukami kognitywnymi. Zwolennicy „klasycznej” wersji kognitywistyki, zwanej kognitywizmem, uznają pierwszoosobowe nastawienie fenomenologii za zagrożenie dla, ich zdaniem, neutralnego i obiektywistycznego nastawienia nauk przyrodniczych i formalnych.

Stanowisko Husserla na temat relacji fenomenologii i psychologii jest, jeśli nie krytyczne, to co najmniej ambiwalentne. Możemy znaleźć fragmenty jego tekstów, w których wyraźnie odżegnuje się od nastawienia (naturalnego) przyrodoznawstwa, a pomysł budowania teorii poznania na naukach przyrodniczych uważa za absurdalny. W innych częściach tekstu zastanawia się nad możliwością przejścia od refleksji fenomenologicznej do psychologii uprawianej empirycznie. Czy i jak jest zatem możliwe pogodzenie, zdawałoby się przeciwstawnych sobie metodologii, aby wspólnie mogły mierzyć się z zagadką poznania?

Każdy projekt interdyscyplinarny, w tym i kognitywistyka, musi zmierzyć się z problemem komunikacji między różnymi dziedzinami i ich metodologiami. Wymaga to wytworzenia wspólnej pojęciowości zdolnej przenieść sens wyników jednej dziedziny w obręb drugiej. Nie jest to zadanie łatwe, jeżeli w ogóle możliwe. Innym problemem jest zachowanie autonomiczności danej dziedziny pomimo włączenia jej w kontekst interdyscyplinarny. Czy jest to możliwe w przypadku fenomenologii, która chce być nauką niezależną i poprzedzającą wszystkie inne nauki? Jak zobaczymy dalej, próby łączenia fenomenologii, rozumianej nietrywialnie, czyli jako coś więcej niż potoczna wiedza na temat wrażeń zmysłowych, z naukami kognitywnymi podejmowane są dzisiaj szczególnie w obrębie paradygmatu poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*). Propozycji nowego typu fenomenologiczno-kognitywistycznej metodologii jest kilka. Niektóre z nich traktują fenomenologię wybiórczo korzystając jedynie z jej nie liczných, ale pasujących do prowadzonych badań elementów (np.

intencjonalność, retencjonalno-protencjonalna struktura świadomości czasu). Inne z kolei uważają fenomenologię za swego rodzaju praktykę doświadczenia wewnętrznego, dostarczającą jego opisu, który następnie może zostać porównany z obserwacjami dokonanymi w nastawieniu trzecioosobowym. Jeszcze inne podejście opiera się na twierdzeniu, że tezy sformułowane w nastawieniu fenomenologicznym mogą zostać zweryfikowane eksperymentalnie, albo też mogą przyczynić się do lepszego zaprojektowania eksperymentu.

Jak zobaczymy dalej, po bliższym przyjrzeniu się wymienionym wyżej metodologiom i rozeznaniu się w historii fenomenologii proponowany mariaż jest mniej kontrowersyjny, niż się wydaje. Albowiem pomimo krytycznych uwag Husserla pod adresem nauk przyrodniczych, fenomenologia od początku wpływała silnie na nauki psychologiczne oraz sama z nich czerpała. Można nawet wysunąć tezę, zgodną jak się zdaje z zamysłem Husserla, że każda rzetelnie uprawiana psychologia powinna uwzględnić komponent fenomenologiczny jako integralną część teorii umysłu.

1. FENOMENOLOGIA A PSYCHOLOGIA. PANORAMA HISTORYCZNA

Relacje, jakie zachodziły i dalej zachodzą między filozofią fenomenologiczną a szeroko rozumianą psychologią, są tematem bardzo złożonym. Z pewnością należy docenić wkład fenomenologii w rozwój psychologii. Zdaniem historyka fenomenologii Herberta Spiegelberga:

„Fenomenologia jako filozofia odegrała znaczącą rolę zarówno w psychologii, jak i psychiatrii. Zastępując ograniczające metodologie pozytywizmu i naturalizmu wprowadziła miejsce na nowe fenomeny i interpretacje. Przełamała sztywny gorset behawioryzmu bez jednoczesnego odrzucenia części jego wartości. Przyczyniła się do rozwoju atomistycznego asocjanizmu. Pomogła zreformować psychologię percepcji, emocji, woli, a także dodała własne zagadnienia, jak badanie Ja i psychologię społeczną. W psychiatrii poszerzyła i pogłębiła

rozumienie zjawisk patologicznych i pomogła w tworzeniu nowych rodzajów terapii”¹.

Aby zobrazować ten rozległy wpływ fenomenologii na nauki psychologiczne, i odwrotnie, wystarczy wymienić spośród wielu fenomenologów i fenomenologizujących psychologów i psychiatrów takie nazwiska jak: Carl Stumpf (fenomenologia eksperymentalna wrażeń dźwiękowych), Maurice Merleau-Ponty (fenomenologia percepcji, analiza przypadków psychopatologicznych), Kurt Koffka (psychologia *Gestalt*), Aron Gurwitsch (fenomenologia, psychologia *Gestalt*), Ludwig Binswanger (fenomenologia nieświadomości, psychoterapia, fenomenologia miłości), Eugène Minkowski (fenomenologiczna psychiatria, psychopatologia) czy Erwin Straus (fenomenologiczna psychiatria, fenomenologia wrażeń). Pomijając już Franza Brentano i Husserla, od których ta tradycja się przecież zaczęła.

Stosunek Husserla do psychologii był ambiwalentny i ewoluował wraz z rozwojem jego koncepcji fenomenologii i jej relacji do nauk empirycznych w ogóle.

Początek XX wieku to wyzwalamie się z Locke’owskiego paradygmatu psychologii introspekcyjnej oraz krytyka psychologizmu, której Husserl poświęcił pierwszą część swoich *Badań logicznych*. Warto dodać, że krytyka introspekcji przeprowadzana była zarówno w tradycji kontynentalnej (F. Brentano, C. Stumpf, E. Husserl), jak i w Stanach Zjednoczonych (W. James, J. Watson). To w Nowym Świecie w 1913 roku John Watson przedstawił nową koncepcję psychologii behawioralnej, która zdominowała myślenie amerykańskich psychologów aż do lat siedemdziesiątych XX wieku i poniekąd w opozycji do niej powstawała kognitywistyka. Natomiast w filozofii i psychologii kontynentalnej Brentano zaproponował projekt psychologii opisowej, która posługiwała się nowego rodzaju aktem wewnętrznej percepcji, towarzyszącym zjawiskom psychicznym.

¹ H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanston 1972, s. xlii.

Z tradycji psychologii opisowej Brentana wywodzi się projekt fenomenologii Husserla. We wczesnej fazie swojej twórczości Husserl definiował fenomenologię jako naukę mającą na celu opis zjawisk psychicznych. Mogłoby się więc wydawać, że co do celu fenomenologia pokrywała się z psychologią opisową Brentana. Jeżeli tak było, to jedynie na początku filozoficznej drogi Husserla. Już w *Badaniach logicznych* możemy dostrzec, że próbował on zbudować własny, oryginalny projekt nauki badającej istotę świadomości. Świadczy o tym chociażby spór o intencjonalny charakter przeżyć psychicznych. W *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* Brentano poprzez kategorię intencjonalności wyznacza pole badań czy sferę tego, co psychiczne.

„Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średnio-wieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. [...] Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym”².

W *Badaniach logicznych* Husserl zdaje się odrzucać tę fundamentalną dla projektu psychologii opisowej tezę. W V badaniu Husserl odwołując się do podziału Brentana na fenomeny fizyczne i psychiczne (intencjonalne) stwierdza, że nie wszystkie przeżycia psychiczne mają charakter intencjonalny. Przykładami przeżyć o nieintencjonalnym charakterze są pewne czucia cielesne (*Gefühle*, np. swędzenie, pieczenie), a także wyodrębniony fragment pola wzrokowego, który choć zawiera jakieś treści (zabarwienia, kształty, linie itp.), to nie można powiedzieć, iż stanowi przedmiot intencjonalny. Przedmiotem intencjonalnym jest określone „coś”, jakiś sens. Według Husserla intencjonalność jako cecha aktów świadomości ma określoną, uniwersalną strukturę, a zadaniem fenomenologii jest tę strukturę opisać. Co będzie

² F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126–127.

później głównym tematem pierwszej książki *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*.

Fenomenologia, mająca poznać i opisać uniwersalną strukturę świadomości, oddziela się więc od Brentanowskiego projektu psychologii opisowej. Aby być nauką w pełni krytyczną fenomenologia musi zacząć od wyjaśnienia fenomenu poznania, a to z kolei zmusza filozofa do opuszczenia sfery czystej immanencji i zapytania o to, co transcendentne, co intencjonalnie domniemane.

W wyjaśnieniu zagadki poznania nie może zdaniem Husserla pomóc psychologia i nauki przyrodnicze. Jak pisze w *Ideji fenomenologii*: „Przypominam o jakże chętnie przeprowadzanych uzasadnieniach teorii poznania poprzez psychologię poznania i biologię. Ostatnio podnosi się reakcja przeciw tym fatalnym przesądom. W rzeczy samej, to są przesady”³. A dalej dodaje: „wszelkie oparcie teorii poznania na psychologii albo jakichkolwiek innych naukach naturalnych, jest nonsensem”⁴. Według Husserla filozofia fenomenologiczna leży w innym wymiarze niż nauki empiryczne, które zawsze są naiwne, tzn. nie zdają sobie sprawy z własnych podstaw, co zdaniem Husserla jest powodem kryzysu nauki, a wręcz i całej kultury europejskiej.

Krytyce psychologii empirycznej poświęca też Husserl część rozprawy *Filozofia jako ścisła nauka*. Błąd leży już u podstawy tak uprawianej psychologii, która redukuje życie psychiczne do obserwowalnych faktów przyrodniczych i w sposób naiwny stosuje swoją metodologię nieadekwatną do przedmiotu.

„Dominującym rysem tej psychologii jest odsuwanie na bok wszelkiej bezpośredniej i czystej analizy świadomości – mianowicie wymagającej systematycznego przeprowadzenia ‘analizy’ i ‘opisu’ danych prezentujących się w różnych możliwych perspektywach immanentnego oglądu – na korzyść wszelkich pośrednich konstatacji psychologicznych i psychologicznie znaczących faktów, które bez ta-

³ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 34.

⁴ Tamże, s. 44.

kiej analizy świadomości mają najwyżej zewnętrznie zrozumiały sens”⁵.

Aby przewyciężyć naiwność i bezkrytyczność psychologii Husserl proponuje w wykładach z 1925/28 roku projekt psychologii fenomenologicznej⁶, która miałaby być psychologią uprawianą *a priori* oraz fundującą psychologię empiryczną. Fenomenologia, jak wiemy, miała być nauką transcendentalną badającą warunki możliwości doświadczenia i istotę świadomości. Zabieg transcendentalnej redukcji, który opiszę w dalszej części rozdziału, odgraniczał jednak Ja empiryczne i zjawiska w sensie psychologicznym od Ja czystego, transcendentalnego. Dlatego w *Phänomenologische Psychologie* Husserl proponuje swego rodzaju modyfikację redukcji fenomenologicznej, która prowadziła by do intuicyjnego, istotowego oglądu zjawisk psychicznych, ale jednocześnie nie odrywałaby podmiotu od jego doznającego tu i teraz Ja empirycznego. Tym samym, jak zwraca uwagę Georges Thinhès: „ejdetyczna psychologia zajmuje miejsce pośredniczące między transcendentalną fenomenologią a czystą, empiryczną psychologią”⁷. Projekt psychologii fenomenologicznej pozostawia wiele niejasności, chociażby brak bliższego określenia Ja empirycznego, np. pytanie o jego determinanty biologiczne i kulturowe. Niemniej jednak, jak widzimy, Husserl cały czas wierzył w możliwość połączenia perspektywy transcendentalnej z empiryczną, a tym samym odnowienia idei nauki w ogóle.

Stanowisko Husserla wobec psychologii ulega także zmianie w inny sposób. Twórca fenomenologii i krytyk psychologii empirycznej zaczyna brać pod uwagę obserwacje psychologiczne i eksperymenty. Widać to szczególnie w późnych pracach twórcy fenomenologii, gdzie odnosi się on np. do prowadzonych

⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Garewicz, Warszawa 1992, s. 26.

⁶ Wykłady zostały wydane w roku 1962 w IX tomie Husserlianów pt. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*.

⁷ G. Thinhès, *Phenomenology and the Science of Behaviour*, London 1977, s. 115.

badania nad ludzkim układem nerwowym. Z kolei w paragrafie 18. *Ideii II* Husserl rozważa zaburzenia percepcji barw spowodowane intoksykacją organizmu santoniną oraz anomalie dotykowe wywołane oparzeniem. Zdaje się, że Husserl zaczął dostrzegać wagę badań psychologicznych, szczególnie analizę przypadków patologicznych, w dostarczaniu danych fenomenologii.

Zatem relacja między fenomenologią i psychologią jest obustronna. Fenomenologia, w zamyśle Husserla jako nauka transcendentna, poprzedzałaby i ugruntowywała psychologię empiryczną, ta z kolei dostarczałaby wyników badań i opisów zjawisk patologicznych do fenomenologicznej analizy.

Wykorzystanie fenomenologii do interpretacji przypadków psychopatologicznych ma dziś długą tradycję i wykorzystywane jest również w naukach kognitywnych. Za jednego z prekursorów psychopatologii można uważać niemieckiego filozofa Karla Jaspersa, który w 1913 roku opublikował *Allgemeine Psychopathologie*. Według Josefa Parnasa, psychopatologia była dla Jaspersa „empirycznym i teoretycznym badaniem anomalii doświadczenia, ekspresji i działania [...], której celem jest opis, typologia i zrozumienie anomalnych zdarzeń psychicznych”⁸. Za nieodłączny składnik psychopatologii niezbędny do prawidłowego opisu i interpretacji zjawiska Jaspers uznawał filozofię. Co ciekawe, praca Jaspersa początkowo nie spotkała się z szerokim przyjęciem we Francji, gdzie uważano ją za zbyt teoretyczną i oderwaną od empirycznego studium przypadku. Wyjątkiem był Minkowski, francuski psychiatra z polskimi korzeniami, który studiował w Warszawie, Paryżu i Monachium. Minkowski, który był pod głębokim wpływem filozofii Bergsona oraz fenomenologii Schelera i Binswanger, opublikował w 1927 roku pracę z zakresu psychopatologii *La schizophrénie*, a w roku 1933 monumentalną rozprawę, dotyczącą zaburzeń doświadczenia czasu i przestrzeni pt. *Le Temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*. W pracy tej

⁸ J. Parnas, D. Zahavi, *The Link: Philosophy-Psychopathology-Phenomenology*, w: D. Zahavi (red.), *Exploring the Self*, John Benjamins Publishing 2000, s. 2.

wpracowuje własną, oryginalną wersję fenomenologii, będącej połączeniem bergsonizmu, fenomenologii i psychopatologii.

Jakie korzyści mogą płynąć ze współpracy między psychopatologią a fenomenologią? W dobie dominacji epistemologii pozytywistycznej część zjawisk anomalnych wydaje się albo fałszywa (wynikająca z błędnych przesłanek obserwatora) albo nierozwiązywalna (nieznajdująca wyrazu w słowniku naukowym). Przykładowo, zaburzeń tożsamości nie da się wyjaśnić bez odniesienia się do takich kategorii jak Ja, świadomość siebie czy „mojść”⁹. Fenomenologia dostarcza ram pojęciowych, na podstawie których może zostać przeprowadzona interpretacja i analiza badanych zjawisk. Ponadto, jak pokazuje Minkowski, większość przypadków psychopatologicznych wymaga od badacza postawienia pytań fundamentalnych, np. o naturę czasu i przestrzeni. Nie sposób odpowiedzieć na takie pytania bez odnoszenia się do metod *stricte* filozoficznych.

Doskonałym przykładem, jak psychopatologia może przysłużyć się badaniom fenomenologicznym, jest wydana w 1945 roku *Fenomenologia percepcji* Merleau-Ponty’ego. Francuski filozof analizuje liczne przypadki afazji i agnozji interpretując je za pomocą aparatury pojęciowej fenomenologii. Przypadki zaburzeń percepcji lub motoryki ciała nigdy nie są dla Merleau-Ponty’ego wyizolowanymi dysfunkcjami organizmu, ale wpływają na całą strukturę bycia w świecie. Merleau-Ponty’emu udało się pogodzić dwie różne metodologie, dwa różne języki, w efekcie powstała jedna z najlepszych prac dotyczących cielesności i ucieleśnionej percepcji, która w znaczny sposób przyczyniła się do wejścia fenomenologii w obszar współczesnej kognitywistyki. W drugiej części rozdziału przedstawię współczesne propozycje łączenia metodologii fenomenologicznej i nauk kognitywnych.

⁹ W niektórych przypadkach schizofrenii chorzy mogą doświadczać zaburzeń poczucia własności albo posiadania (*ownership*) części ciała albo myśli.

2. METODA FENOMENOLOGICZNA

Jednym z większych nieporozumień, które pokutuje do dzisiaj, jest interpretowanie metody fenomenologicznej jako klasycznej introspekcji¹⁰. Z tej błędnej interpretacji wynika utrzymująca się do dziś krytyka fenomenologii za jej subiektywizm¹¹. Fenomenologia oczywiście nastawiona jest na badanie życia psychicznego, ale nigdy nie była nauką introspekcyjną. Według Marcina Miłkowskiego, stanowisko klasycznego introspekcjonizmu można przedstawić za pomocą 8 tez: „1) Podmiot ma uprzywilejowany dostęp do swoich przeżyć, 2) Dane introspekcyjne są niepowątpiewalne, 3) Introspekcja jest źródłem danych całkowicie prywatnych, 4) Umysł jest całkowicie dostępny dla aktów introspekcji, 5) Introspekcja jest osobnym aktem psychicznym, 6) Introspekcja jest spostrzeganiem wewnętrznym, 7) Introspekcja dotyczy tego, co aktualnie rozgrywa się w umyśle, 8) Niepowątpiewalne dane introspekcyjne stanowią podstawę wiedzy o świecie zewnętrznym”¹². Otóż fenomenologia, moim zdaniem, większość z tych tez odrzuca, a inne akceptuje warunkowo. Podmiot ma uprzywilejowany dostęp do swoich przeżyć – tak, ale tylko w takim sensie, że inne podmioty do moich przeżyć bezpośredniego dostępu nie mają. Dane introspekcyjne są niepowątpiewalne – tak, ale tylko jeśli uwzględnimy Husserlowskie rozróżnienie na efektywnie (*reell*) zawartą w immanencji, niepowątpiewalną treść i intencjonalny, transcendentny przedmiot. Introspekcja jest źródłem danych całkowicie prywatnych – nie, gdyż te same dane są pośrednio (np. w werbalnej lub cielesnej ekspresji) dostępne dla innych podmiotów. Umysł jest całkowicie dostępny dla aktów introspekcji – nie, Husserl pi-

¹⁰ Tak interpretuje fenomenologię np. D. Dennett. Zob.: D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company 1991.

¹¹ Co ciekawe, wielu współczesnych badaczy umysłu krytykując fenomenologię za jej subiektywizm bezkrytycznie przyjmuje po cichu zdroworozsądkową koncepcję introspekcji, nie zastanawiając się, w jaki sposób osoba badana ma dostęp do swoich stanów psychicznych.

¹² M. Miłkowski, *Heterofenomenologia i introspekcja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), 2003, s. 114.

sze o „ciemnej przeszłości czystego Ja”¹³. Dalej, fenomenologia odrzuca główną tezę introspekcjonizmu, iż uzyskujemy wiedzę na temat naszych stanów psychicznych za pomocą „skierowanego do wewnątrz”, oddzielnie wyodrębnionego aktu refleksji (teza 5 i 6). Wręcz przeciwnie, fenomenologia twierdzi, że może badać ogólne struktury świadomości dzięki temu, że mamy bezpośredni dostęp do naszych przeżyć, a owa bezpośredniość wynika z natury świadomości. Według Husserla przepływ świadomości ma charakter samoprezentacji (*Selbstgegebenheit*). Każdy akt świadomości jest zarazem świadomością tego aktu. Mówiąc krótko na przykładzie percepcji, widzenie czegoś nieodłączne jest ze świadomością, że się widzi i nie wymaga to dodatkowego aktu ujmującego akt postrzegania. Co więcej, retencjonalno-protencjonalna struktura świadomości czasu¹⁴ sprawia, że jest ona rozciągnięta w czasie i zachowuje dostęp do tego, co już nieobecne (teza 7). Należy jeszcze raz podkreślić, że z tego, iż każdy akt świadomości (percepcja, sądzenie, chcenie itp.) jest zarazem świadomością tego aktu, nie wynika, że podmiot posiada absolutną samowiedzę na swój temat. Husserl nie neguje możliwości istnienia stanów nieświadomości czy też przedświadomości.

Zdaniem Husserla w rozpoznaniu natury świadomości w jej samoprzejawianiu leży możliwość fenomenologii jako nauki, gdyż „nie tylko przypadki jednostkowe, ale również ogólne, ogólne przedmioty i ogólne stany rzeczy można doprowadzić do absolutnej samoprezentacji”¹⁵. Fenomenologia nie przyjmuje więc przejawiających się danych bezkrytycznie, ale na nich pracuje, chce wydobyć z nich „ogólne stany rzeczy”. Zadaniem metody fenomenologicznej jest zatem zapewnienie owego przejścia od jednostkowego doświadczenia do tego, co w nim uniwersalne. W tym celu Husserl projektuje kilka kroków metodologicznych.

¹³ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wąjs, Warszawa 1982, s. 32.

¹⁴ Zob. rozdział IV.

¹⁵ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 64.

2.1 Redukcja transcendentálna (Husserl)

Opiszę teraz krótko, na czym polega metoda fenomenologiczna zwana redukcją¹⁶. Materiałem, na jakim metoda ma pracować, jest doświadczenie fenomenów psychicznych. Odpowiednie zabiegi metodologiczne mają zapewnić, aby opis ten nie był swobodną relacją z tego, co podmiot doznaje, albo zdaje mu się, że doznaje, ale żeby nosił znamiona rygoru naukowego. Aby opis nie był opartą na wiedzy potocznej interpretacją życia psychicznego, podmiot musi zredukować własne nastawienie, musi „przełączyć” tryb świadomości.

Przeprowadzenie fenomenologicznej *epoche* jest o tyle ważne, że według Husserla ma ona zapewniać fenomenologii status nauki fundamentalnej i bezzałożeniowej. Redukcja ma udostępnić absolutnie pewny punkt wyjścia, na którym filozof będzie mógł budować naukę fenomenologiczną. Zanim przejdę do scharakteryzowania, czym jest redukcja fenomenologiczna, należy zaznaczyć, że nie ma jednej jedynej metody redukcyjnej w fenomenologii. U twórcy fenomenologii koncepcja redukcji ewoluuje i przybiera różne warianty. Podobnie kontynuatorzy myśli Husserla wypracowali własne wersje metody redukcyjnej. Tym, co poniekąd wspólne wszystkim typom redukcji, jest chęć zerwania z narzuconymi z zewnątrz schematami myślenia i otwarcie się na żywe doświadczenie, niezależnie od tego, czy jest to życie czyste świadomości czy też ciała.

¹⁶ Prześledzenie całej dyskusji na temat fenomenologicznej redukcji wykracza poza temat niniejszej pracy. Dyskusyjne jest już samo utożsamienie redukcji z *epoche*. Jak podają komentatorzy (np. S. Judycki), Husserl często stosował te terminy zamiennie, tak też przyjmę w mojej pracy. Należy jednak pamiętać, że o odrębności *epoche* może świadczyć jej wyjątkowy, wstępny wymóg do przeprowadzenia dalszych zabiegów metodologicznych. W literaturze poświęconej zagadnieniu redukcji pojawia się także problem kilku dróg prowadzących do jej osiągnięcia. Według S. Judyckiego, I. Kerna i D. Zahaviego możemy mówić o co najmniej trzech drogach: kartezjańskiej, ontologicznej i psychologicznej. (Zob. np. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 23–51).

W najszerszym znaczeniu redukcja fenomenologiczna polega na zawieszeniu, „wzięciu w nawias” wszelkich założeń, wiedzy potocznej, jak i twierdzeń naukowych, czyli tego wszystkiego, co charakteryzuje według Husserla „nastawienie naturalne”. Wyłączeniu ma ulec także generalna teza tego nastawienia, czyli teza o istnieniu świata. Nie chodzi o zanegowanie istnienia świata, ale o wstrzymanie się od uznania w bycie tego, co się jawi. W zabiegu redukcji chodzi więc o zmianę nastawienia, o przełączenie trybu myślenia z naturalnego, codziennego, pełnego w automatyczne interpretacje, na myślenie fenomenologiczne, otwarte nie tyle na to, *co* się jawi, ile przede wszystkim na to, *jak* się jawi. Zabieg redukcji, dla Husserla, to także opuszczenie gruntu Ja psychologicznego, empirycznego podmiotu, i przejście do Ja fenomenologicznego, które przejawiając się sobie samemu odkrywa uniwersalną strukturę świadomości.

Z powyższego zarysu *epoche* wynika, że przynajmniej w początkowej fazie fenomenologia musi odizolować się od innych nauk celem uzyskania niezależności i uzyskania niepowątpiewalnego punktu wyjścia. Tym absolutnym gruntem, na którym Husserl chce zbudować gmach fenomenologii, jest wykluczająca wszelką transcendencję „immanencja efektywna” (*reell*). Z tak radykalnej pozycji jest, zdaniem Husserla, możliwe rozpoczęcie budowy teorii świadomości opartej na analizie jej samoprzejawiania, a nie na podstawie obserwacji, czy to introspekcyjnej czy trzecioosobowej, podmiotu empirycznego. Fenomenolog biorąc w nawias perspektywę naukową (zewnętrznego obserwatora) ma opisać uniwersalną strukturę przejawiania się, czyli powstawania subiektywnego doświadczenia (np. jego intencjonalność, proces nadawania sensu (*Sinngebung*), ucieleśnienie, przestrzenność i czasowość). Przeciwnie do naturalnego nastawienia, fenomenolog ma skupić swoją uwagę nie na tym, *co* się przejawia, ale *jak* się przejawia. Mówiąc inaczej, ma odpowiedzieć na znacznie szersze pytanie o warunki, możliwość i strukturę doświadczenia, którego *co*, przedmiotowość, jest jednym z wariantów.

Fenomenologiczna analiza świadomości nie prowadzi jednak, przynajmniej nie u Husserla, do zamknięcia podmiotu w jego

immanencji, co narażałoby fenomenologię na zarzuty subiektywizmu i solipsyzmu. Wręcz przeciwnie, jak pisze autor *Idei fenomenologii*: „*idzie nie tylko o to, co efektywnie immanentne, lecz także o to, co immanentne w sensie intencjonalnym*”¹⁷. Wykluczenie transcendencji jest jedynie koniecznym zabiegiem metodologicznym, przygotowującym grunt pod jej dokładne badanie. Dlatego pierwszym odkryciem fenomenologii o fundamentalnym znaczeniu dla całego projektu jest rozpoznanie intencjonalnego charakteru zjawisk psychicznych. Jak Husserl pisze dalej: „*do istoty przeżyć poznawczych należy, że posiadają one pewną intentio, że coś domniemują, że w taki czy inny sposób odnoszą się do czegoś o charakterze przedmiotu*”¹⁸.

Jak pamiętamy, Husserl nie przejął w prosty sposób koncepcji intencjonalności od Brentana, ale znacznie ją rozwinął. Z pewnością pojęcie intencjonalności, biorąc pod uwagę cały dorobek Husserla, należy do jednych z bardziej zawitych w jego filozofii¹⁹. Pisze on między innymi o: treściach psychicznych nieintencjonalnych (*Badania logiczne*), intencjach niejasnych (*Idee*), intencjonalności ciała (*Phänomenologische Psychologie, Idee II*) czy wreszcie o intencjonalności podłużnej (*Längsintentionalität*) i poprzecznej (*Querintentionalität*) przepływu czasowego (*Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*). Nie zagłębiając się za bardzo w tematykę intencjonalności, która nie stanowi tematu tej pracy, można stwierdzić za Emmanuelem Levinasem, że „*intencjonalność jest dla Husserla prawdziwym aktem transcendencji i wręcz samym prototypem wszelkiej transcendencji*”²⁰. Można powiedzieć, że Husserl w swojej filozofii nieustannie bada różne odmiany tego „prototypu”. Co ważne, analiza intencjonalności oraz badania nad strukturą noetyczno-noema-

¹⁷ Tamże, s. 66.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. np. J. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, „*Analecta Husserliana*”, vol. 1, 1970, s. 100–132.

²⁰ E. Levinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Fenomenologia francuska*, red. J. Migasiński i I. Lorenc, Warszawa 2006.

tyczną aktów pozwalają odrzucić proste przeciwstawienie sobie podmiotu i przedmiotu i ująć te dwa ekstrema jako momenty dialektyczne. Jak zobaczymy dalej, takie pojęcie podmiotu, podmiotu otwartego na transcendencję, nierozdzielnego od świata rozumianego jako środowisko życia, będzie szczególnie ważne w fenomenologii percepcji i koncepcji poznania ucieleśnionego.

2.1.1 Redukcja ejdetyczna

Według Natalie Depraz fenomenologiczna *epoche* stanowi pierwszy, można by rzec negatywny moment metody²¹. Drugim momentem jest „przekierowanie uwagi z ‘zewnątrza’ na ‘wnętrze’”²², czyli wspomniane już przejście od Ja psychologicznego do fenomenologicznego oraz skupienie się na fenomenach obecnych efektywnie (*reell*). Trzecim, nazwijmy go pozytywnym, momentem jest doprowadzenie do prezentacji istoty fenomenu, czyli tego, co w jednostkowym zjawisku ogólne. Aby to osiągnąć, Husserl proponuje zabieg ideacji (wariacji imaginacyjnej), zwanej także redukcją ejdetyczną. Zdaniem Depraz redukcja ejdetyczna ma „za zadanie zakwestionować nasze nieprzezwytyżone przywiązanie do szczegółowych danych zmysłowych i otworzyć tym samym przestrzeń czystej możliwości”²³. Sfera możliwości oznacza dla Husserla niezliczone warianty przejawiania się danego obiektu, które możemy w wyobraźni ujrzyć, i które odnoszą się do tego, co w zmysłowym konkrezie ogólne, jego istoty. Metoda wariacji ma więc bazować na sile ludzkiej wyobraźni, dzięki której filozof może, w procesie przekształcania fenomenu, uchwycić jego cechy istotne.

Zaletą stosowania wariacji imaginacyjnej, oprócz udostępnienia *eidos* fenomenu, jest też usunięcie z opisu cech będących efektem jednostkowego usposobienia obserwatora. Usuwając ze zjawiska to, co jednostkowe, usuwamy także to co subiektywnie do

²¹ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010, s. 144–171.

²² Tamże, s. 146.

²³ Tamże, s. 152.

niego wniesione. Ponadto oparte na wariacjach tworzenie opisu doświadczenia tworzy możliwość porównania wyników z efektami analiz innych badaczy. W ten sposób fenomenologia może wytworzyć podobnie do innych nauk wspólnotę badaczy, co wydaje się zgodne z duchem projektu Husserla z *Kryzysu nauk europejskich*²⁴, gdzie podkreślał wspólnotowy i historyczny wymiar nauki oraz gromadzenie jej sensu przez kolejne pokolenia badaczy.

2.1.2 Redukcja do tego, co własne

Zarówno Husserlowska teoria redukcji, jak i kategoria intencjonalności ze wszystkimi jej wariantami wymagałaby napisania oddzielnej pracy. Na potrzeby naszych rozważań warto jednak wspomnieć jedną z zaproponowanych przez Husserla odmian redukcji. W V medytacji z *Medytacji kartezjańskich* twórca fenomenologii przedstawia *redukcję do tego, co własne* (*Eigenheitssphäre*), zwaną także redukcją primordialną. Jest ona ważna, gdyż w przeciwieństwie do wczesnej wersji redukcji prowadzi do uznania cielesności podmiotu za część jego istoty. Jak Husserl stwierdza:

„rezultatem redukcji jestem ja sam, ujęty jako jedność psychofizyczna, jedność zawierająca Ja osobowe, które działa w tym świecie, a za jego pośrednictwem w świecie zewnętrznym, Ja, które tego świata doznaje i które w ten sposób, dzięki stałemu doświadczeniu takich jedyńskich w swoim rodzaju [bo wyłącznie moich] egologicznych i życiowych odniesień, konstytuuje się w ogóle w psychofizycznej jedności z posiadającym materialne podłoże żywym ciałem (körperlichen Leib)”²⁵.

Widzimy, że rezultat tak przeformułowanej redukcji jest zdecydowanie inny od efektu wczesnej wersji redukcji transcendentnej, która prowadziła do prezentacji *ego* jako czystej struktury świadomości. Tutaj *ego* jest psychofizyczną jednością konstytuującą się na podłożu hyletycznym ciała w świecie. Paradoksalnie redukcja primordialna zawężająca doświadczenie do tego, co

²⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999.

²⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 142–143.

jawi się jako moje, stanowi dla Husserla punkt wyjścia do odkrycia sfery „transcendentalnej intersubiektywności”, która ostatecznie okaże się warunkiem możliwości ukonstytuowania świata obiektywnego. Można powiedzieć, że w wyniku tej redukcji Husserlowski podmiot wraca z „samotnej medytacji” w świat codziennego, cielesnego doświadczenia, w którym z konieczności współistnieje z innymi psychofizycznymi bytami. Wrócimy do tego zagadnienia w rozdziale VI.

2.2 Redukcja do „żywego” doświadczenia (Merleau-Ponty)

Nie będzie dalekie od prawdy stwierdzenie, że ilu fenomenologów (fenomenologii), tyle wersji redukcji. Własną koncepcję redukcji opracował również Merleau-Ponty. Krytykuje on Husserlowską metodę za to, że ze świata uczyniła korelat świadomości, która go konstytuuje, a doświadczenie poddała dyktatowi refleksji przedmiotowej. Krytyka Merleau-Ponty’ego nie jest do końca zasadna. Husserlowska koncepcja redukcji nieustannie ewoluowała, a pojęcie intencjonalności i relacji między świadomością i światem, jak zobaczymy dalej, są dużo bardziej złożone i wielowymiarowe. Faktem jednak jest, że dla Merleau-Ponty’ego „świat jest nie tym, co myślę, ale tym, co przeżywam”²⁶. Podmiot będący rezultatem redukcji w wydaniu Merleau-Ponty’ego nie jest podmiotem transcendentalnym, ale podmiotem ucieleśnionym i zamieszkującym świat jako swoje naturalne środowisko. Redukcja, zdaniem francuskiego filozofa, jest niezbędna, aby obudzić w nas zdziwienie wobec świata, aby odsłonić doświadczenie skryte pod warstwą nabytej wiedzy i złudnej oczywistości.

„Ponieważ jesteśmy na wskroś stosunkiem do świata, jedynym sposobem, który pozwoliłby nam to dostrzec, jest zawieszenie tego ruchu, odmowa uczestnictwa w grze świata (spojrzenie nań ohne mitzumachen, jak często mówi Husserl) albo wyrzucenie go poza nawias. Nie dlatego, że rezygnujemy z pewności zdrowego rozsądku albo z naturalnego nastawienia – są one, przeciwnie, stałym tematem

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 14.

filozofii – ale dlatego, że właśnie jako milczące założenia wszelkiej myśli rozumieją się one 'same przez się', przechodzą niezauważone i żeby je obudzić, żeby mogły się ukazać, musimy na chwilę od nich się powstrzymać"²⁷.

W ostatniej niedokończonej pracy zatytułowanej *Widzialne i niewidzialne*²⁸, najbardziej metafizycznej z całego dorobku Merleau-Ponty'ego, metodę fenomenologiczną określa on mianem „zapytywania właściwego”²⁹, które ma być próbą spojrzenia na świat w sposób „naiwny”, oczyszczony z uprzedniej wiedzy i przesądów.

„Prawdą jest zarazem, że świat jest tym, co widzimy i że musimy wszelako uczyć się go widzieć. Przede wszystkim w tym sensie, że musimy dorównać temu widzeniu wiedzą, wziąć je w posiadanie, powiedzieć, co to jest to my i co to jest widzieć, postępować zatem tak, jak byśmy o tym nic nie wiedzieli, jak byśmy co do tego mieli się dopiero wszystkiego nauczyć”³⁰.

Widzimy, że Merleau-Ponty do końca pozostaje wierny fenomenologicznej metodzie redukcyjnej. Można powiedzieć, że w *Widzialnym i niewidzialnym* jest jeszcze bardziej krytyczny wobec filozofii refleksyjnej, która zatraciła sens „surowego” doświadczenia świata przez oderwanie go od rzeczy i „wypreparowanie” do formy, jaką mają kategorie intelektu. Zdaniem Merleau-Ponty'ego refleksja izoluje podmiot ze świata, a przez to zatracą możliwość poznania tego, co dzieje się na styku podmiot-świat. Chodzi natomiast o dokonanie „pewnego rodzaju nadrefleksji, która zdawałaby sobie sprawę zarówno z samej siebie, jak i ze zmian, które wprowadza do obrazu, która zatem nie traciłaby z oczu surowej rzeczy i niepoddanego obróbce postrzeżenia”³¹. Skupienie się na fenomenach percepcji takich jak: widzenie, do-

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1996.

²⁹ Tamże, s. 144.

³⁰ Tamże, s. 18.

³¹ Tamże, s. 50.

tykanie, pozwala ująć poznający podmiot nie jako transcendentalny, ale jako ucieleśniony i działający w świecie.

Dla Merleau-Ponty'ego redukcja jest wstępnym warunkiem refleksji fenomenologicznej, ale jest to zarazem warunek, w pewnym sensie, niemożliwy do spełnienia³². Redukcja, tak jak widzi ją Merleau-Ponty, nigdy nie może być zupełna. Niemożliwość redukcji jest jednak znacząca, wskazuje na samą istotę podmiotu. Gdyby redukcja mogła zostać przeprowadzona do końca, podmiot byłby niczym absolut stojący obok świata. Można powiedzieć, że podmiot ucieleśniony nie jest w istocie efektem przeprowadzenia redukcji, ale właśnie efektem owej niemożliwości doprowadzenia redukcji do końca. Jest konsekwencją niemożliwości oderwania Ja od świata. Dla Merleau-Ponty'ego podmiot jest zawsze bytem w świecie, a ciało jest jego narzędziem zamieszkiwania i rozumienia otaczającego go środowiska. Dlatego też fenomenologiczne opisy Merleau-Ponty'ego są opisami cielesnego działania w świecie. Działania, które zawsze ma jakiś cel (intencję), które zawsze jest realizacją jakiegoś zadania, albo odpowiedzią na zastaną sytuację w otoczeniu.

Zmiana w ujęciu redukcji, a co za tym idzie zmiana perspektywy, doprowadziły Merleau-Ponty'ego do ustanowienia swego rodzaju empiryzmu transcendentального. Fenomenologia nie musi już wychodzić od poznania *a priori* struktur jawiących się w czystej świadomości. Może budować swój transcendentalizm oparty na tym, co jawi się w obszarze żywego, cielesnego doświadczenia.

2.3 Redukcja do działania

Merleau-Ponty wypracował własną koncepcję redukcji fenomenologicznej, której głównym celem było osiągnięcie cielesnego doświadczenia świata. Chciałbym w tym miejscu zaproponować nową wersję redukcji, która, jak wydaje mi się, może pomóc w analizie zjawiska cielesnego działania w otoczeniu. Celem tej redukcji jest wydobyć na pierwszy plan z różnorodnego

³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 11–12.

go strumienia doznań warstwy, związanej z aktualnym działaniem w otoczeniu i jego możliwymi kontynuacjami. Chodzi więc o zmianę nastawienia z *Ja myślę* na *Ja mogę*. Redukcję tę można określić mianem *redukcji do działania*, albo redukcji zorientowanej na działanie.

Stosując proponowaną przeze mnie redukcję pozostajemy cały czas na gruncie fenomenologii. Najważniejsze elementy tego metodologicznego zabiegu są bowiem zgodne z istotą redukcji fenomenologicznej: i) zmiana nastawienia („przejście” ze świata refleksji do świata działania), ii) redukcja jest redukcją doświadczenia (wydobycie ucieleśnionego „życia świadomości”), oraz iii) w mocy pozostaje zawieszenie tezy generalnej (przedmiot działania jest przedmiotem intencjonalnym, a nie realnym).

Można wysunąć zarzut, że redukcja do działania nie jest redukcją fenomenologiczną, gdyż nie jest redukcją transcendentną w rozumieniu Husserla. Rzeczywiście redukcja do działania nie prowadzi do odkrycia struktury czystej świadomości. Nie znaczy to jednak, że redukcja ta nie może mieć charakteru transcendentnego. Jej celem jest bowiem ukazanie uniwersalnej struktury cielesnego działania w świecie. Wielu interpretatorów Husserla (np. L. Landgrebe, D. Zahavi, P. Łaciak) podkreśla również, że twórca fenomenologii analizuje cielesność na poziomie transcendentnym. W ten sposób fenomeny cielesne – np. kinesteza, intencjonalność – przestają być przygodnymi doświadczeniami i stają się przejawem uniwersalnej struktury świadomości ucieleśnionej. Można więc przyjąć, że podobnie status „funkcji transcendentnej” ciała ma cielesne działanie będące strukturą jednoczącą podmiot i przedmiot. Zagadnienie redukcji do działania rozwinie my w drugiej części rozprawy.

Zagadnienie metody fenomenologicznej jest z pewnością dużo bardziej złożone. Nie sposób oddać wszystkich subtelności tej metody i problemów z nią związanych w kilku akapitach. Powyżej zarysowałem jedynie jej najważniejsze punkty, procedury i modyfikacje. Zagadnienie metody redukcyjnej jest ważne, gdyż

fenomenologia jako metodyczne studium doświadczenia może w znacznym stopniu wspomóc nauki badające fenomen poznania za pomocą metod trzecioosobowych. Jak zobaczymy dalej, mamy współcześnie kilka propozycji praktykowania fenomenologii w naukach kognitywnych.

3. POWSTANIE KOGNITYWISTYKI I JEJ GŁÓWNE PARADYGMATY

Aby w pełni zrozumieć współczesne metodologie łączące fenomenologię i kognitywistykę należałoby w skrócie przedstawić genezę tej drugiej. Narodziny kognitywistyki można datować mniej więcej na połowę XX wieku. To w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku w odpowiedzi na dominację psychologii behawioralnej zaczyna zawiązywać się nowy projekt badawczy stawiający na interdyscyplinarne podejście do fenomenu poznania³³. Behawioryzm, dziecko amerykańskiego psychologa Johna Watsona, redukował całą sferę psychiki do prostego schematu bodziec – reakcja. Ujmując rzecz metaforycznie, w behawioryzmie system poznawczy jest jak czarna skrzynka, o której nie wiemy więcej ponad to, co do niej „wchodzi” i „wychodzi”. Podejście naukowe, zgodnie z tym paradygmatem, sprowadzałoby się jedynie do obserwacji wejścia lub wyjścia systemu i zaniechaniu twierdzeń na temat przebiegu procesów „wewnątrz” systemu. To, co z jednego punktu widzenia było największą zaletą behawioryzmu, czyli wykluczenie z teorii takich pojęć jak umysł czy świadomość, stało się podstawą do jego krytyki. Behawioryści przekonywali, że można sensownie badać ludzkie zachowanie bez odwoływania się do tych „metafizycznych” konceptów. Jednocześnie psychologia behawioralna nie proponowała niczego w zamian w miejsce wymazanych pojęć. W efekcie doprowadziło to do uproszczenia wizji całej sfery fenomenów psychicznych przy jednoczesnym

³³ Więcej na temat powstania kognitywistyki w: G. A. Miller, *The Cognitive Revolution: A Historical Perspective*, „Trends in Cognitive Science” 7, 2003, nr 3.

zaciemnieniu problemów o fundamentalnym znaczeniu dla wyjaśnienia procesów poznawczych.

3.1 Komputacjonizm i koneksjonizm

W skład korpusu powstającej nauki weszły takie dyscypliny jak filozofia, psychologia, neurobiologia, lingwistyka i antropologia oraz, rodząca się w owym czasie, informatyka. To ta ostatnia, wraz z projektem stworzenia sztucznej inteligencji, dostarczyła abstrakcyjnego modelu poznania rozumianego jako dokonywanie operacji na symbolach. Wykorzystując metaforę komputerową porównującą działanie umysłu do pracy komputera (a dokładniej do abstrakcyjnego modelu maszyny informacyjnej Alana Turinga zwanej „maszyną Turinga”), którego aktywność sprowadza się do arytmetycznych przekształceń, zdefiniowano pierwszy paradygmat kognitywistyki – komputacjonizm (kognitywizm). W skrócie, komputacjonizm przedstawiał umysł (mózg) jako biologiczny komputer operujący na symbolach reprezentujących cechy świata zewnętrznego. Podobnie do modelu behawioralnego, system poznawczy posiadał wejście i wyjście, nowością było przypisanie systemowi właściwości posiadania stanów wewnętrznych, które w sposób algorytmiczny ulegały przekształceniom.

Model ten, zwany dziś klasycznym, pomimo próby odpowiedzi na pytanie o naturę umysłu pomijał, podobnie jak behawioryzm, problemy świadomości oraz subiektywności doświadczenia, czyli tzw. problem qualiów³⁴. W filozofii umysłu qualiami zwykło się określać jakościowy, subiektywny charakter doświadczenia, innymi słowy „jak to jest” czegoś doświadczać (np. widzieć czerwień, jeść pomidora czy śmiać się). Warto zauważyć, że problem qualiów nie jest problemem *stricte* naukowym, a właśnie fenomenologicznym. Dlatego też część badaczy odrzuca w ogóle to pojęcie. Nauka, uprawiana z perspektywy trzecioosobowej,

³⁴ Na temat qualiów i ich miejsca w filozofii umysłu zob. np.: D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2010.

może nam dostarczyć wyczerpującego opisu wszystkich (fizycznych, biochemicznych, neurologicznych itp.) procesów zachodzących, gdy jakiś organizm czegoś doznaje (np. widzi czerwień). Jednakże posiadając kompletną wiedzę na ten temat, dalej nie będziemy wiedzieli „jak to jest”. Posługując się słynnym przykładem Thomasa Nagela, nawet jeśli nietoperz i jego percepcja zostaną przez naukę wyczerpująco zbadane, dalej nie będziemy wiedzieli, jak to jest być nietoperzem. Qualia staną się sensownym, możliwym do wyjaśnienia problemem jedynie wtedy, gdy powstanie uzupełniająca trzecioosobową naukę fenomenologiczną teoria doświadczenia.

Widzimy więc, że paradygmat obliczeniowy pomija wiele istotnych pytań na temat natury poznania. Dlaczego bowiem poznanie, jeżeli można je sprowadzić do dokonywania obliczeń wedle ściśle określonych procedur, jest doświadczane w sposób świadomy i jakościowy? W jaki sposób wyjaśnić funkcje poznawcze, których nie da się opisać algorytmicznie? Ponadto, liczne trudności sprawiało i dalej sprawia pojęcie reprezentacji³⁵, która będąc stanem wewnętrznym systemu odzwierciedla stany świata zewnętrznego. Pomimo tych trudności komputacjonizm, między innymi dzięki nośności metafory komputerowej oraz jasno zdefiniowanemu programowi badawczemu (sztuczna inteligencja, robotyka) przez długie lata przyjmowany był jako obowiązujący model działania umysłu.

W latach osiemdziesiątych wraz z rozwojem badań nad sztucznymi sieciami neuronowymi pojawiło się nowe podejście w kognitywistyce – koneksjonizm. Podstawowym modelem poznania dla koneksjonistów jest model sieciowy. W tym mode-

³⁵ Przedstawienie problematyki, jaka narosła wokół centralnego dziś w filozofii umysłu pojęcia reprezentacji, zdecydowanie wykracza poza ramy tej pracy. Oprócz różnego typu reprezentacji umysłowych dyskutowane są w kognitywistyce także reprezentacje neuronalne. Jak zobaczymy dalej, podejmowane są również próby wyjaśniania procesów poznawczych bez odwoływania się do tego pojęcia. Więcej na temat pojęcia reprezentacji w filozofii umysłu zob. np.: *Formy reprezentacji umysłowych*, red. R. Piłat, M. Walczak, Sz. Wróbel, Warszawa 2006.

lu procesy poznawcze realizowane są w dynamicznie zmieniających się sieciach neuronowych. Z prostych elementów, jakimi są neurony i ich połączenia, generowane są złożone procesy poznawcze, np. rozpoznawanie i kategoryzacja danych wizualnych. Zaletą takiego podejścia jest podkreślenie dynamizmu i elastyczności systemu poznawczego oraz możliwość jego uczenia się przez wzmacnianie odpowiednich połączeń neuronalnych. Ponadto koneksjonizm wprowadził do nauk kognitywnych pojęcie emergencji³⁶. Zwolenników emergentyzmu można dziś znaleźć praktycznie we wszystkich dziedzinach naukowych począwszy od fizyków kwantowych, przez biologię, na socjologii i filozofii kończąc. Ujmując rzecz w kilku słowach, emergencja określa zjawisko wyłaniania się funkcji (wzorów, zjawisk) wyższego rzędu z relacji, jakie zachodzą między składnikami niższego rzędu. Koneksjoniści stawiają tezę, że niektóre funkcje poznawcze wyłaniają się z organizacji sieci neuronowych. Obecnie pojęcie emergencji doczekało się wielu wersji, które wykorzystywane są do opisu organizacji przyrody na różnych szczeblach.

Pomimo licznych zalet paradygmatu koneksjonistycznego można zastanawiać się, czy rzeczywiście prezentuje on nową jakość w kognitywistyce, czy jedynie jest inną wersją komputacjonizmu, który zastąpił scentralizowany model obliczeń przetwarzaniem rozproszonym.

Główną wadą zarówno komputacjonizmu, jak i koneksjonizmu, z punktu widzenia paradygmatu, jaki wyłonił się w latach dziewięćdziesiątych zwanego poznaniem ucieleśnionym (*embodied cognition*), jest zbyt wąskie określenie granic systemu poznawczego. Krótko mówiąc w klasycznym komputacjonizmie poznanie jest czymś, co zachodzi „w głowie”. Radykalnym przykładem takiego „odcieleśnionego” myślenia o poznaniu jest eksperyment myślowy zwany „mózgiem w naczyniu”, w którym mózg zostaje umieszczony w specjalnie skonstruowanym zbior-

³⁶ Więcej na temat pojęcia emergencji we współczesnej nauce, szczególnie w naukach kognitywnych w: R. Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław 2009.

niku podtrzymującym jego funkcje życiowe i doprowadzającym bodźce zewnętrzne³⁷. Eksperyment zdaje się prowadzić do wniosków, że mózg wraz ze swoim „oprogramowaniem” jest warunkiem wystarczającym do zaistnienia świadomości oraz że tak wytworzone doświadczenie jest w zasadzie nieodróżnialne od doświadczenia osoby ucieleśnionej. Krytycy takiego stanowiska, między innymi Alva Noë³⁸, twierdzą, że nawet jeśli bezpośrednia stymulacja mózgu może wywołać jakieś doznania, nie oznacza to, że może wywołać świadomość. Świadomości nie można sprawdzić tylko do stanów neuronalnych, tak jak np. jeżdżenia samochodem nie można wyjaśnić jedynie za pomocą stanów silnika. Noë konkluduje, że opisane w eksperymencie naczynie, aby spełniać swoje zadanie musiałyby być tak skomplikowane jak żywe ciało oraz musiałyby zostać umieszczone w środowisku.

3.2 Poznanie ucieleśnione (*embodied cognition*) – geneza

W latach dziewięćdziesiątych zaczyna dochodzić do głosu pogląd, że zrozumienie poznania wymaga szerszego spojrzenia, które uwzględniłoby nie tylko procesy zachodzące w mózgu, ale także ucieleśnienie podmiotu (agensa), przez które system poznawczy wchodzi w interakcje z otoczeniem. Niektórzy autorzy idą jeszcze dalej twierdząc, że ciało nie tyle jest narzędziem poznania, ile jest koniecznym, determinującym elementem systemu poznawczego. Część spośród autorów zaliczanych do obozu poznania (*embodied cognition*) ucieleśnionego (między innymi: N. Depraz, S. Gallagher, A. Noë, E. Thompson, F. Varela,) odwołuje się wprost do tradycji fenomenologicznej, głównie do tekstów Husserla, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a. Zdecydowanie najwięk-

³⁷ Zob. D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, s. 3–10. Inną kwestią jest pytanie o moc argumentacyjną tzw. argumentów z wyobraźalności (pojmovalności), którymi są między innymi eksperyment myślowy z umysłem w naczyniu (*brain in vat*) (Dennett) czy idea możliwości istnienia zombie (Chalmers).

³⁸ Zob. np. A. Noë, *Out of Our Heads*, New York 2010.

szy wpływ na ucieleśnioną wersję kognitywistyki wywarła fenomenologia cielesności Merleau-Ponty'ego. Zawarta w *Fenomenologii percepcji* teoria podmiotu ucieleśnionego podkreślająca jego nierozłączność od środowiska życia, pojęcie schematu cielesnego, problem nieostrości granic ciała czy też zagadnienie intercielesności, stanowią dziś jeśli nie podstawę, to z pewnością ważny punkt odniesienia współczesnych koncepcji poznania ucieleśnionego.

Prześledźmy krótko zarówno te fenomenologiczne, jak i pozafenomenologiczne inspiracje składające się na ten paradygmat³⁹.

3.2.1 Doświadczenie ciała w fenomenologii Husserla

Zdaniem Husserla ciała możemy doświadczać w dwojaki sposób. Po pierwsze, jest ono postrzegane jako materialny obiekt, cielesna bryła (*Körper*), którą możemy scharakteryzować przez jej kształt, położenie, rozmiar, kolor czy teksturę. W ten sposób postrzegam moje ciało jako obiekt zewnętrzny, który mogę doświadczyć zmysłami. Wrażenia zmysłowe, a dokładnie dotyk, prowadzą do odkrycia innego wymiaru cielesności.

„*Ciało, naturalnie, jest także widziane jak każda inna rzecz, ale ciałem staje się ono tylko przez to, że jakby włożone są w nie wrażenia [powstające] przy dotykaniu, włożone są w nie wrażenia bólu itd., krótko mówiąc, przez zlokalizowanie [w nim] wrażeń jako wrażeń*”⁴⁰.

Ciało jest więc zdaniem Husserla *moim ciałem* dzięki lokalizacji ‘w nim’ wrażeń (*Empfindungen*) i czucia (*Gefühle*). Cieleśność rozumiana jest jako pole wrażeń (*Empfindungsfeld*) i zostaje przez Husserla nazwana żywym ciałem (*Leib*). Ciało żywe różne jest od każdego innego ciała obecnego w doświadczeniu, gdyż to ono jest nosicielem wrażeń, które zlokalizowane są ‘w’

³⁹ Por. M. Pokropski, *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (32), 2011.

⁴⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 214.

ciele. Żywe ciało nie jest statycznym obiektem spostrzeżenia, jakim jest *Körper*, ale jest dynamicznym samoprzejawianiem się ciała. Jest to specyficzne przejawianie się, w którym mogę odkryć, jak ujmie to później Merleau-Ponty, czasową i przestrzenną jedność mojego ciała. Jedność, której zawsze doświadczam czy to w ruchu, w percepcji, czy w działaniu. Fenomen ciała żywego otwiera przed nami całkowicie nową sferę cielesności sytuującą się pomiędzy opisem empirystycznym (ciało fragmentaryczne, ciało jako organ) i racjonalistycznym (ciało jako obiekt geometryczny w zobiektywizowanej przestrzeni).

Cielesność jest także ważnym motywem *Medytacji kartezyjańskich*. Po pierwsze, jest istotnym elementem poznania innego jako *alter ego* oraz konstytucji świata intersubiektywnego. Po drugie, w rezultacie zastosowania nowej wersji redukcji, mianowicie wspomnianej już redukcji do tego, co własne, ciało jawi się jako część istoty *ego*.

W konstytucji ciała żywego (*Leib*) dokonuje się jeszcze jedna rzecz wyjątkowa w fenomenologii Husserla. Mianowicie zmysł wzroku traci swój prymat na rzecz dotyku. To wrażenia dotykowe, a szczególnie ich zwrotność (dotykające-dotykane) prowadzą do odkrycia *Leib*, które, jak widzieliśmy, jest warunkiem i podłożem hyletycznym świadomości.

Dotyk w połączeniu z motoryką ciała jest także istotą procesu konstytucji rzeczy materialnej i przestrzenności otoczenia. To bowiem ciało jest przestrzennym *Nullpunkt*, w odniesieniu do którego konstytuują się kierunki góra lub dół, prawo lub lewo, a także stosunki blisko lub daleko, czy kategorie tu i tam. Husserl jest świadomy, że nazwanie ciała punktem zerowym przestrzennego zorientowania nie powinno być rozumiane statycznie, ale dynamicznie. Ciało bowiem jest ciągle w ruchu, przemieszcza się z *tu* do *tam*, z jednej strony na drugą, tym samym redefiniując nieustannie kierunki i modyfikując wyglądy rzeczy. Jak zobaczymy dalej, aspekt motoryczny ciała stanie się jednym z fundamentalnych tematów fenomenologii Merleau-Ponty'ego, a dalej przejdzie do współczesnej kognitywistyki, np. w enaktywnej teorii percepcji (A. Noë, K. O'Regan).

3.2.2 Merleau-Ponty'ego fenomenologia ciała

Pisma Husserla, zarówno te opublikowane za życia niemieckiego filozofa, jak i te zebrane w archiwach, stanowiły bezpośrednią inspirację dla Merleau-Ponty'ego, który rozwinął w pełni fenomenologię ciała. Drugim źródłem inspiracji francuskiego filozofa była psychologia, szczególnie psychologia postaci (*Gestalt*) i psychopatologia, do której badań odwołuje się dużo w *Fenomenologii percepcji*. Już w pierwszej książce zatytułowanej *La structure du comportement* Merleau-Ponty dyskutuje z teorią odruchów warunkowych Iwona Pawłowa. Rosyjski fizjolog badając zachowanie zwierząt zredukował je do jednostronnych relacji przyczynowych między bodźcem i reakcją. Według Merleau-Ponty'ego taki redukcyjny opis fenomenu zachowania jest błędny. Zjawisko zachowania nie jest bowiem prostą, mechaniczną odpowiedzią na biochemiczny bodziec, ale jest złożoną strukturą rozumienia i odpowiedzi zwierzęcia na zdarzenie w środowisku. Zdaniem Merleau-Ponty'ego zachowanie zawsze ma intencję, ma kierunek, tym samym jest pewną postacią (*Gestalt*) odpowiedzi, jaką zwierzę wybiera z całego spektrum możliwych zachowań. Relacje, jakie zachodzą między zwierzęciem i otoczeniem, nie są zdaniem francuskiego filozofa jednostronne i proste, ale są wzajemne, dlatego też zamiast przyczynowości lepiej opisują je prawa dialektyczne ujmujące proces obustronnego wpływania na siebie.

W *La structure du comportement* Merleau-Ponty nie stworzył jeszcze w pełni fenomenologii ciała. Czyni to w *Fenomenologii percepcji*, gdzie proponuje własną wersję metody fenomenologicznej, której celem jest opis źródłowego doświadczenia świata. To doświadczenie, jak można się domyślać, jest doświadczeniem ciała działającego w świecie. Zatem podmiot, jaki uzyskujemy po redukcji, nie jest czystą świadomością, ale cielesnością. Ogólnymi ramami, w które francuski filozof wpisuje podmiot ucieleśniony, jest struktura zachowania, która przekracza jednostkowy byt zespalać go ze środowiskiem życia. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty podkreśla w duchu filozofii fenomenologicznej, że proces zachowania lub rozumienia, jaki wyłania się z interakcji

między ucieleśnionym bytem a otoczeniem, jest w istocie procesem konstytucji sensu, a ciało jest narzędziem tego rozumienia.

Najważniejszymi pojęciami, jakich Merleau-Ponty używa, aby opisać cielesne doświadczenie przy jednoczesnym podkreśleniu nieredukowalnego związku ciała z otaczającym je środowiskiem są: schemat ciała (*schéma corporel*) i ciało własne (*corps propre*). Pojęcie schematu ciała było i jest pojęciem wieloznacznym. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty wyróżnia dwa podstawowe znaczenia tego pojęcia. Po pierwsze, oznacza ono „streszczenie naszego cielesnego doświadczenia, które może wyjaśniać i nadawać znaczenie percepcji wewnętrznej oraz percepcji samego siebie w danej chwili”⁴¹ (postrzeżenie własnej pozycji ciała, układu kończyn, lokalizacja bodźców, kinesteza). Tak rozumiany schemat ciała wyraża „przestrzenną i czasową jedność ciała, jego jedność międzyzmysłową lub sensomotoryczną”⁴², czyli jedność percepcji i ruchu definiującą mój aktualny stan bycia w świecie. Po drugie, i tu Merleau-Ponty oryginalnie modyfikuje to pojęcie dynamizując je, schemat ciała ujmuje moją cielesność jako „postawę funkcjonalnie odniesioną do pewnego aktualnego lub możliwego zadania”⁴³. Doświadczenie ciała nie może więc zostać zawężone z jednej strony do prostych relacji bodziec-reakcja, z drugiej do syntezy wielości wrażeń. Percepcja i motoryka ciała są wzajemnie sprzężone. Każdy ruch wpływa na postrzeżenie, a to z kolei jest motywem zmiany położenia ciała (dlatego też Merleau-Ponty twierdzi, że filozofia ciała jest zarazem teorią percepcji). Schemat ciała jest zatem systemem nieskończenie wielu pozycji i perspektyw, który definiując aktualną pozycję ciała jednocześnie wykracza poza ramy „tu” i „teraz”.

Dla Merleau-Ponty’ego taka koncepcja ciała wyklucza rozumienie przestrzeni jako apriorycznej formy postrzeżenia. Przestrzeń jednorodna, geometryczna jest pochodną przestrzeni pierwotnej, którą ciało projektuje wokół siebie. Merleau-Ponty,

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 117.

⁴² Tamże, s. 118.

⁴³ Tamże, s. 119.

za Husserlem, podkreśla funkcję zorientowania przestrzennego oraz perspektywiczność percepcji. Autor *Fenomenologii percepcji* idzie jednak dalej i twierdzi, że ciało projektuje wokół siebie także czas. „*Moje ciało bierze czas we władanie, sprawia, że dla terażniejszości istnieje przeszłość i przyszłość; nie jest ono rzeczą – tworzy czas, zamiast go doznawać*”⁴⁴. Czas pierwotny, czas, który nie został jeszcze zobiektywizowany przez pomiar, jest czasem ruchu i cielesnego działania. Jest to czas, którego tempo wyznaczone jest przez ciało i jego środowisko życia, jest to „kinetyczna melodia”, która organizuje moje aktualne zadanie.

Dla Merleau-Ponty’ego motoryczność jest pierwotną intencjonalnością, którą kieruje ku konkretnym rzeczom w otoczeniu w kontekście aktualnego bądź zamierzonego zadania. Ten rodzaj intencjonalności nie jest Brentanowską *intentio* wyróżniającą sferę tego, co psychiczne, jest intencjonalnością prerefleksyjną, poprzedzającą tematyzację swojego celu jako obiektu świadomości. Skutkiem tego w miejsce źródłowej formy świadomości „Ja myślę” postawione zostaje ucieleśnione „Ja mogę”, które zawsze jest w świecie.

Za pomocą tak zdefiniowanej intencjonalności i schematu ciała Merleau-Ponty wyjaśnia fenomen jedności, jaką ciało zdaje się współtworzyć z przedmiotami, których używa. Niezależnie od tego, czy będzie to długopis, młotek, kapelusz z pawim piórem lub rower, płynne użycie danego narzędzia wiąże się z modyfikacją schematu ciała. Ruchy ciała, ich tempo i zasięg, postura muszą zostać odpowiednio zrekonfigurowane. Po okresie nauki, w którym musimy skupiać się na wykonywanej czynności i przedmiocie, przychodzi czas, gdy schemat ciała, a za nim nasza motoryka, zmienia się w sposób naturalny i bezrefleksyjny. Narzędzie zostaje „wcielone” w obręb naszego ciała stając się jego przedłużeniem.

Wymienione powyżej zagadnienia stanowią jedynie niewielki wycinek rozbudowanej fenomenologii ciała, do której należy zaliczyć także fenomeny mowy, seksualności czy poznanie innego

⁴⁴ Tamże, s. 261.

(intercielesność)⁴⁵. Zobaczymy dalej, jak pytania sformułowane przez francuskiego filozofa są aktualne także dzisiaj w naukach kognitywnych.

3.2.3 Psychologia ekologiczna Gibsona

Drugą z ważnych inspiracji poznania ucieleśnionego była psychologia ekologiczna Jamesa Gibsona. Znana jest ona przede wszystkim z uwzględnienia roli ciała i cielesnej motoryki w procesie poznawczym. W swojej teorii percepcji wzrokowej Gibson posługiwał się pojęciem otaczającego organizm układu optycznego (*ambient optic array*), który był wypadkową odbitego przez powierzchnie przedmiotów światła oraz punktu lokalizacji obserwatora. Cały układ optyczny zmienia się w zależności od ruchu obserwatora. Zdaniem Gibsona widzenie nie jest, jak twierdzą zwolennicy obliczeniowej teorii poznania, czymś, co zachodzi w głowie, ale jest procesem na wskroś ucieleśnionym i związanym z podejmowanym działaniem w środowisku. Zgodnie z tą koncepcją mózg nie jest centrum przetwarzania i scalania informacji, ale jest jednym z koniecznych, choć niewystarczających, elementów, obejmującego cały organizm procesu dostrajania się (*resonance*) do środowiska w celu pozyskania potrzebnej informacji.

Kolejnym ważnym wkładem Gibsona do koncepcji poznania ucieleśnionego jest teoria afordancji (*affordances*), której początków możemy doszukiwać się w psychologii postaci (*Gestaltpsychologie*). Nie jest łatwo afordancje zdefiniować. Gibson podaje taką oto definicję: „afordancją czegoś nazywamy specyficzną kombinację własności substancji i powierzchni tego czegoś, w odniesieniu do zwierzęcia”⁴⁶. Afordancje, mówiąc skrótowo, są to sposobności zachowania, jakie przedmiot poprzez swoją materialną konstrukcję (własności substancji, np. płynna, twarda itp.) i wygląd (rozmiar, kształt, kolor itp.), przejawia w zależności od cielesności

⁴⁵ Zob. np. M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Warszawa 2001.

⁴⁶ J.J. Gibson, *The Theory of Affordances*, w: *Perceiving, Acting and Knowing*, red. R. Shaw, J. Bransford, New York 1977, s. 67.

postrzegającego organizmu, np. zobaczenie czegoś jako „nadające się do uchwycenia” zależy od rozmiaru dłoni i zasięgu ramion⁴⁷. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że afordancje są związanymi z działaniem znaczeniami, jakie zwierzę przypisuje postrzeganemu obiektowi, albo całemu środowisku, ale, jak twierdzi Gibson, nie oznacza to, że są one czysto subiektywnymi przejawami rzeczy lub też własnościami fizycznymi rzeczy. Zdaniem twórcy psychologii ekologicznej afordancje wykraczają poza prosty podział subiektywne–obiektywne. Są własnościami relacyjnymi, które ufundowane są na fizycznych własnościach rzeczy i konstytuują się w zależności od fizycznej organizacji ciała podmiotu i jego motorycznych możliwości. Choć afordancje powstają z kombinacji tych czynników, pozostają przy tym dla zwierzęcia czymś faktualnym, tzn. są podstawowymi faktami określającymi środowisko życia.

Rozważmy przykład afordancji. W postrzeżeniu szklanki przez człowieka zawarta jest możliwość jej uchwycenia, podniesienia, włożenia palców do środka czy napięcia się. Ten sam obiekt będzie już zupełnie inaczej postrzegany np. przez kota, który może szklankę odebrać jako coś, o co można się otrzeć, albo włożyć głowę, aby się napić. Inny przykład: fragment płaskiej powierzchni znajdujący się na wysokości kolan będzie przez człowieka postrzegany jako coś, na czym można usiąść, dla żaby będzie sposobnością do wejścia, ukrycia się pod lub wskoczenia na itd. W afordancjach nie chodzi jedynie o możliwości lokomocyjne. Tak samo afordancją jest „nadawanie się do zjedzenia” czy możliwość ogrzania. Z punktu widzenia tradycyjnej psychologii percepcji na afordancję składałby się zbiór własności obiektu i otoczenia, a więc cechy jak rozmiar, kształt, tekstura, własności materiału (twardość) czy lokalizacja, postrzegane z pozycji, jaką zajmuje organizm oraz w odniesieniu do jego sensomotorycz-

⁴⁷ Więcej na temat badań nad postrzeganiem afordancji zob. np.: W. H. Warren Jr., *Perceiving Affordances: Visual Guidance of Stair Climbing*, „Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance” vol. 10, no. 5, 1984, s. 683–703.

nych możliwości. Ale zdaniem Gibsona afordancje postrzegane są przed cechami przedmiotów. Najpierw widzimy, że coś nadaje się do tego, aby na tym usiąść, chwycić, podnieść czy się pod to wczołgać, a dopiero potem możemy wyodrębnić poszczególne cechy zmysłowe. Wskazuje to na prymarność cielesnego działania, akcji względem percepcji wyodrębnionych abstrakcyjnie cech przedmiotu.

Afordancje nie są zależne tylko od fizycznej organizacji ciała podmiotu, np. długości jego kończyn, umiejscowienia organów percepcji i możliwości motorycznych (np. zasięg i tempo ruchów). To, jakie afordancje widzimy, zależy również od tego, co aktualnie robimy, od intencji działania. W tym duchu afordancje interpretuje Harry Heft, który łączy to pojęcie z Merleau-Ponty'ego koncepcją intencjonalności ciała⁴⁸. Afordancje, zdaniem Hefta, konstytuują się w interakcji z otoczeniem, są odpowiedzią na repertuar intencjonalnych działań podmiotu, jednocześnie to działanie regulują narzucając pewne ograniczenia. Afordancje, jakie przejawia otoczenie, stanowią swoiste optimum bycia w tym środowisku i realizacji aktualnego zadania.

Koncepcja afordancji pokazuje ponadto, że każde zwierzę, w tym i człowiek, w zależności od swojego ucieleśnienia, które wyznacza sensomotoryczne możliwości, inaczej postrzega i rozumie wokół siebie świat⁴⁹. Wynika z tego, że organizmy żyją, można by rzec, w prywatnych światach, mających inne optimum

⁴⁸ H. Heft, *Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 19 (1), 1989.

⁴⁹ Podobny wątek innego, nietematyzującego sposobu postrzegania rzeczy możemy znaleźć u Martina Heideggera. W *Byciu i czasie* Heidegger opisuje jestestwo (*Dasein*), które eksplorując otoczenie odkrywa rzeczy jako poręczne (*zubanden*), czyli dosłownie pasujące do jego ręki (ciała), a także odpowiednie do aktualnej potrzeby (projektu). Poprzez związek ciała i narzędzi otwiera się horyzont możliwości, w których jestestwo może egzystować. Ponadto rzeczy poręczne, czyli narzędzia, jawią się zawsze jako część większej całości otoczenia (*Umwelt*), odnoszą się do siebie wzajemnie stanowiąc złożony system możliwości.

w zależności od ich cielesnej konstytucji i sensomotorycznych możliwości. Światy te mogą wyglądać podobnie, mogą dzielić pewne rejony z innymi światami, a czasem być radykalnie inne⁵⁰. Tak jak radykalnie inny jest dla człowieka świat latającego i kierującego się echolokacją nietoperza.

3.2.4 Ucieleśniona AI

Do powstania koncepcji poznania ucieleśnionej przyczyniła się również krytyka w obrębie projektu sztucznej inteligencji (AI). Z jednej strony, dużą rolę odegrały inspirowane tradycją fenomenologiczną, głównie Heideggerem, prace Huberta Dreyfusa⁵¹, w których filozof podkreślał cielesny i niealgorytmiczny charakter procesów poznawczych. Z drugiej strony, ważną była również krytyka pojęcia reprezentacji, np. w pracach z zakresu robotyki Rodneya Brooksa. W artykule *Intelligence without representation*⁵² Brooks przeprowadza krytykę podstawowego dla obliczeniowej koncepcji poznania pojęcia reprezentacji. Jego zdaniem pojęcie to zakorzeniło się w AI i robotyce z powodu stosowania błędnego modelu systemu poznawczego, w którym to jednostka centralna dokonuje obliczeń (np. porównuje stan obecny ze stanem pożądanym) na pochodzących z modułów zewnętrznych danych reprezentujących stany świata zewnętrznego. Zdaniem Brooksa, takie podejście do budowania inteligentnych systemów nie przyniosło spodziewanych efektów. Budowanie reprezentacji jest nieefektywne, gdyż wymaga ogromnych zasobów. Po co zużywać zasoby na tworzenie reprezentacji, gdy, jak twierdzi Brooks, „świat jest swoim najlepszym modelem”, a system, aby radzić sobie w środowisku, musi jedynie nauczyć się szybko czerpać z niego informacje. Wbudowanie w system sztucznej inteligencji tzw. reprezentacji centralnej sprawia, że nie potrafi się on dostosowywać do zmiennych warunków w środowisku. A to

⁵⁰ Zob. na ten temat: Jakob von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, University of Minnesota Press, 2010.

⁵¹ Zob. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, MIT Press, 1972.

⁵² R. Brooks, *Intelligence without Representation*, „Artificial Intelligence” 47, 1991, s. 139–159.

właśnie umiejętność przystosowania się do zmiennego świata jest wyznacznikiem inteligentnego zachowania. W podejściu Brooksa inteligentne zachowanie może wyłonić się (*emerge*) ze zbioru prostych reguł zaimplementowanych w działających równoległe i komunikujących się bezpośrednio ze środowiskiem warstwach systemu. Brooks projektując swoje roboty kładzie duży nacisk na ich mobilność i możliwość częstego „sięgania” po informację do otoczenia, dzięki czemu są one w stanie dynamicznie modyfikować swoje zachowanie w zależności od zmiennych warunków w otoczeniu.

3.2.5 Teoria układów dynamicznych

Z krytyką pojęcia reprezentacji związane jest zastosowanie w kognitywistyce teorii układów dynamicznych (*Dynamical Systems Theory*). Prekursorami takiego podejścia byli Esther Thelen i Tim van Gelder. Mówiąc ogólnie, układem dynamicznym jest każdy układ, który zmienia się w czasie, np. wahadło czy układ słoneczny. Teoria układów dynamicznych jest natomiast matematycznym narzędziem opisu ewolucji takiego układu w czasie. Zazwyczaj dynamikę układu opisuje się za pomocą równań różniczkowych.

W artykule *What might cognition be, if not computation?*⁵³ van Gelder stawia tezę, że poznanie jest w istocie procesem dynamicznym, a nie sekwencyjnym, jak wynikałoby z obliczeniowej teorii umysłu. Dlatego, według van Geldera, lepszą od komputera metaforą opisującą proces poznania jest tzw. odśrodkowy regulator obrotów – wynalazek szkockiego inżyniera z XVIII wieku służący do regulacji ciśnienia pary. To proste urządzenie, zbudowane z obracających się ramion zakończonych kulkami wykorzystuje siłę odśrodkową i siłę grawitacji do regulacji zaworu. Gdy ciśnienie jest za małe, ramiona obracając się opadają w dół i otwierają w ten sposób szerzej zawór zwiększając tym samym ciśnienie. Gdy jest ono za duże, siła odśrodkowa unosi ramiona wyżej, tym samym

⁵³ T. van Gelder, *What might cognition be, if not computation?*, „The Journal of Philosophy” 92, nr 7, 1995, s. 345–381.

domykając zawór. Według van Geldera jest to przykład, jak nie wykorzystując reprezentacji i obliczeń można rozwiązać problem poznawczy, który algorytmicznie zawierałby kolejne kroki: zmierz prędkość obrotową, porównaj do pożądaną, zmniejsz lub zwiększ ciśnienie pary, wróć do pomiaru prędkości. Teoria układów dynamicznych jest dobrym narzędziem do modelowania tego typu zjawisk. W danym przypadku za pomocą równań możemy opisać wzajemną zależność między pozycją ramion a ciśnieniem pary.

Zwolennicy zastosowania teorii układów dynamicznych w naukach kognitywnych twierdzą, że procesy poznawcze są dynamicznymi procesami, jakie zachodzą w układzie środowisko – ciało – mózg. Poznanie wyłania się (*emerge*) z dynamicznej interakcji między elementami tego układu. Dużą zaletą takiego podejścia jest uchwycenie czasowości procesów poznawczych oraz uwzględnienie tego, że elementy systemu poznawczego wzajemnie wpływają na siebie i ewoluują w czasie. Pomimo szerokiego zastosowania, od modelowania aktywności neuronalnej do opisu interakcji osób w grupie, teoria systemów dynamicznych rodzi także wiele wątpliwości. Czy wyjaśnia ona bowiem, czym poznanie jest w istocie, czy jedynie je opisuje? Czy odśrodkowy regulator obrotów rzeczywiście jest systemem bez reprezentacji? Ktoś może powiedzieć, że kąt nachylenia ramion w rzeczywistości reprezentuje ciśnienie w zaworze? Jak za pomocą systemów dynamicznych wyjaśnić wyższe funkcje poznawcze, jak np. wyobrażanie sobie czegoś albo planowanie, które *explicite* posługują się reprezentacjami? Pomimo licznych pytań wydaje się jednak, że „dynamiczne” podejście do poznania jest obiecującym kierunkiem wyjaśniania zjawisk poznawczych, a także dobrym narzędziem do ich modelowania.

3.3 Współczesne koncepcje poznania ucieleśnionego – przegląd stanowisk

Obecnie pojęcie poznania ucieleśnionego obejmuje szereg, czasem bardzo różnych, stanowisk, które w różny sposób podkreślają rolę cielesności w procesie poznawczym. Część autorów

skupia się jedynie na ciele jako organizmie, który w jakimś stopniu wpływa na poznanie, inni idą dalej podkreślając, że między ciałem i otaczającym je środowiskiem zachodzi istotna relacja, przez co cielesność agensa nigdy nie powinna być rozpatrywana niezależnie od świata.

Uporządkowanie i porównanie licznych stanowisk poznania ucieleśnionego wymaga przyjęcia kryterium podziału. Takimi wskaźnikami, według których można uporządkować stanowiska mogą być przykładowo: rola ciała w procesach poznawczych, określenie granic systemu poznawczego czy rodzaj relacji między ucieleśnionym bytem a otoczeniem.

Shaun Gallagher w artykule *Interpretations of Embodied Cognition*⁵⁴ dzieli stanowiska ucieleśnionego poznania względem stopnia, w jakim ciało wpływa na procesy poznawcze. Wyróżnia on pięć głównych stanowisk:

i) Minimalne ucieleśnienie (np. A. Goldman, F. de Vignemont) – ciało jest ważne w procesie poznania, ale rozpatrywane jest oddzielnie od środowiska i relacji z innymi organizmami. W zasadzie dla de Vignemont ciało może zostać zredukowane do swoich neuronalnych reprezentacji, które wszak wpływają na proces poznania⁵⁵.

ii) Ucieleśnienie biologiczne – podkreśla wpływ budowy organizmu oraz jego możliwości motorycznych na proces poznania, głównie percepcji (np. budowa i rozmieszczenie oczu a percepcja wizualna). W mocnym sensie poznanie jest kształtowane przez cielesną strukturę organizmu. Stanowisko może zostać połączone z klasycznym kognitywizmem, gdy uzna się, iż procesy obliczeniowe są wtórne wobec pierwotnej determinacji cielesnej.

iii) Ucieleśniona semantyka (G. Lakoff, M. Johnson) – bada wpływ doświadczenia cielesnego na kształtowanie się struktur

⁵⁴ S. Gallagher, *Interpretations of Embodied Cognition*, w: *The Implications of Embodiment: Cognition and Communication*, red. W. Tschacher, C. Bergomi, Exeter: Imprint Academic 2010.

⁵⁵ A. Goldman, F. de Vignemont, *Is social cognition embodied?*, „Trends in Cognitive Sciences” 13 (4), 2009, s. 154–159.

semantycznych oraz możliwość konceptualizacji świata w języku. Zdaniem Georga Lakoffa i Marka Johnsona mechanizmem, poprzez który cielesne doświadczenie kształtuje język jest metafora. W książce *Metafory w naszym życiu*⁵⁶, autorzy wyróżniają szereg systemów metaforycznych, mających swoje źródło w cielesności i organizujących różne praktyki językowe. Przykładowo metafory orientacyjne wywodzące się z orientacji przestrzennej: góra/dół, przód/tył itp. przekładają się na wypowiedzi wartościujące według wzoru góra – pozytywne, dół – negatywne.

iv) Ucieleśniony funkcjonalizm (A. Clark, D. Chalmers) – ciało jest elementem szerszego systemu poznawczego, który rozciąga się między mózgiem, ciałem i światem. Większość procesów poznawczych może zostać wyjaśniona przez cielesną aktywność w środowisku. W artykule *Umysł rozszerzony*⁵⁷ Clark i Chalmers stawiają tezę, że procesy poznawcze nie zachodzą w samym tylko mózgu, ani też w ciele, ale wykraczają poza cielesność w otoczenie. Człowiek przekształca i wykorzystuje elementy środowiska zewnętrznego do aktywności poznawczej np. narzędzia wzmacniające możliwości ciała czy zewnętrzne reprezentacje (znaki) wspomagające czynności wyższego rzędu, np. pamięć. W funkcjonalizmie Clarka dychotomia umysł–ciało nie obowiązuje i zostaje wchłonięta przez szersze pojęcie systemu poznawczego (umysłu rozszerzonego).

Podstawowym założeniem funkcjonalizmu jest teza, że jedna funkcja poznawcza może być realizowana na wiele sposobów. Jeżeli jakiś proces poznawczy, mający miejsce w mózgu możemy przeprowadzić inaczej, wykraczając poza ten organ, to tak określony proces jest również poznawczy. Przykładem, jakim posługują się Clark i Chalmers w *Umyśle rozszerzonym*, jest historia Ingi i Otta, którzy wybierają się do Museum of Modern Art

⁵⁶ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa 2010.

⁵⁷ A. Clark, D. J. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, przeł. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008.

w Nowym Yorku. Inga pamięta, że muzeum znajduje się na ulicy 53. Otto, w związku z problemami z pamięcią, zapisał adres muzeum w notatniku, który ma przy sobie. Zarówno Inga, jak i Otto docierają na miejsce. Zdaniem ucieleśnionych funkcjonalistów notatnik Otta jest integralną częścią jego systemu poznawczego, który realizuje tę samą funkcję poznawczą, co opierający się na pamięci umysł Ingi.

Przedłużenia i protezy ciała lub umysłu nie mogą jednak według Clarka wyjaśnić całego poznania. Istnieje grupa procesów poznawczych wyższego stopnia, które wymykają się poznaniu ucieleśnionemu, gdyż do swojej realizacji wymagają wewnętrznych reprezentacji (tzw. *representation hungry problems*), np. proces planowania. Przykładowo, planując urodzinowe przyjęcie zastanawiamy się kogo zaprosić, jakie zrobić zakupy, co przygotować do jedzenia, czy wszyscy się pomieszczą itd. Wydaje się, że składające się na planowanie procesy poznawcze wymagają posiadania jakiejś formy reprezentacji. Tym samym ucieleśniony funkcjonalizm, choć w pewnych aspektach wydaje się najbardziej radykalny, to częściowo pozostaje w obszarze klasycznej kognitywistyki posługującej się pojęciami komputacji i reprezentacji.

v) Radykalne ucieleśnienie/enaktywizm (A. Chemero, S. Gallagher, A. Noë, E. Thompson, F. Varela) – poznanie zdeterminowane jest przez aktualne bądź potencjalne działanie ucieleśnionego bytu w świecie. Wszystkie procesy poznawcze mogą zostać wyjaśnione przez dynamiczne relacje zachodzące między mózgiem, ciałem i środowiskiem. Do opisu dynamicznych relacji, jakie zachodzą między ciałem i otoczeniem może zostać wykorzystana teoria układów dynamicznych. Ponadto, odrzucone zostaje jako mętne i eksplanacyjnie nieefektywne pojęcie reprezentacji umysłowej. Po co bowiem system poznawczy miałby budować wymagającą dużo zasobów wewnętrzną reprezentację świata, skoro może szybko i łatwo po informację do środowiska sięgnąć.

Dla porównania inny podział stanowisk ucieleśnionego poznania przedstawia Margaret Wilson w artykule *Six views of*

*embodied cognition*⁵⁸. Wyróżnia ona sześć podstawowych twierdzeń, według których można uporządkować teorie. Są to: i) poznanie jest usytuowane, ii) poznanie to dziejąca się w czasie rzeczywistym interakcja z otoczeniem (poznanie typu on-line), iii) elementy środowiska są wykorzystywane do przetwarzania informacji, iv) środowisko jest częścią systemu poznawczego, v) poznanie określone jest przez działanie w świecie (enaktywizm), vi) poznanie typu off-line (niebędące cielesną akcją w otoczeniu) też jest zdeterminowane przez ciało.

3.4.1 Enaktywizm

Z wymienionych powyżej stanowisk na szczególną uwagę moim zdaniem zasługuje enaktywizm, który zdaje się najwięcej czerpać z tradycji fenomenologicznej. Obecnie mamy do czynienia z dwoma rodzajami tej teorii⁵⁹. W szerszym znaczeniu enaktywizm oznacza teorię kognitywną zaproponowaną przez Francisco Varełę i innych w klasycznej już dziś książce *The Embodied Mind*⁶⁰. O enaktywizmie w węższym znaczeniu możemy mówić w kontekście teorii percepcji Alvy Noëgo i Kevina O'Regana, która główny nacisk kładzie na czynnik sensomotoryczny⁶¹.

3.4.1.1 Umysł ucieleśniony

Autorzy *The Embodied Mind*, podobnie do tekstów późnego Husserla, stawiają krytyczną tezę wobec współczesnego świata nauki, który oddzielił się od świata codziennego doświadczenia. Nie inaczej jest zdaniem autorów z naukami kognitywnymi, które na obecnym etapie zapominają o doświadczeniu na rzecz abstrakcyjnych modeli obliczeniowych. Enaktywizm ma pogodzić stan-

⁵⁸ M. Wilson, *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin and Review” 9, 2002, s. 625–636.

⁵⁹ Więcej na ten temat zob. S. Torrance, *In Search of the Enactive: Introduction to Special Issue on Enactive Experience*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 4, 2006, s. 357–368.

⁶⁰ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1993.

⁶¹ A. Noë, *Action in Perception*, MIT Press 2004.

dardy naukowości ze światem przedrozumienia, ma wyjaśnić poznanie nie jako abstrakcyjny proces obliczeniowy, ale jako proces ucieleśniony i zanurzony w rzeczywistym świecie.

Drugą obok fenomenologii równie ważną inspiracją autorów *The Embodied Mind* jest buddyzm, z którego zaczerpnęli pojęcia uważności (*mindfulness*) i świadomości tła. Są to dwa stany świadomości, które w tradycji buddyjskiej doświadczane są w trakcie praktyk medytacyjnych. Zdaniem Vareli, prawdziwa natura umysłu nie może zostać odkryta bez uwzględnienia tych fenomenów. Z pozoru wydający się karkołomnym zamiar połączenia zachodniej nauki z filozofią Wschodu okazał się w pewnym stopniu sukcesem⁶².

Varela redefiniuje problem poznania, które według niego nie może być rozumiane, jak miało to miejsce w klasycznym kognitywizmie jako proces abstrakcyjnego przekształcania reprezentacji niezależnie od istniejącego świata. Zdaniem autorów *The Embodied Mind* proces poznawczy jest w istocie „współustanawianiem (*enactment*) świata i umysłu na podstawie historii podejmowanych przez byt w otoczeniu różnorodnych akcji”⁶³. Poznanie, podobnie jak u Merleau-Ponty’ego, jest więc procesem wyłaniania się sensu, jest rozumieniem świata na podstawie interakcji między ucieleśnionym bytem i środowiskiem. Varela odrzuca zarówno istnienie gotowego już świata, który poznawalibyśmy poprzez reprezentacje, jak i tezę jakoby podmiot świat ustanawiał. Rozwiązanie, podobnie jak w fenomenologii, jest pośrednie. Świat, a raczej należałoby powiedzieć jego sens, ustanawiany jest poprzez działanie podmiotu ucieleśnionego w posiadającym pewne fizyczne cechy środowisku. Co ważne, ucieleśnione poznanie jest dla Vareli poznaniem na wskroś uczasowionym, tzn. uporządko-

⁶² Świadczą o tym liczne publikacje, eksperymenty i badania prowadzone z osobami w stanie medytacji oraz współorganizowane przez Varełę konferencje z udziałem zachodnich naukowców i Dalaj Lamy XIV. Zob. np. F. Varela, *Sen, śnienie, umieranie: zgłębianie świadomości z Dalaj Lamą*, przeł. M. Góralczyk-Przychocka, Kraków 2001.

⁶³ F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, s. 9.

wanym przez sensomotoryczną, dynamiczną strukturę działania, a nie przez sekwencyjność algorytmu jak w komputacjonizmie.

„Krótko mówiąc, podejście enaktywistyczne składa się z dwóch elementów: (1) percepcja polega na kierowanym percepcyjnie działaniu oraz (2) struktury poznawcze wyłaniają się (emerge) z powtarzalnych sensomotorycznych wzorów, które umożliwiają percepcyjne kierowanie działaniem”⁶⁴.

Autorzy *The Embodied Mind* posługują się popularnym dziś w nauce pojęciem emergencji. Jak pamiętamy, zwolennicy zastosowania tego pojęcia w kognitywistyce przekonują, że w ten sposób można wyjaśniać pojawienie się wyższych funkcji poznawczych z organizacji struktur neuronalnych. Varela i inni idą o krok dalej i uznają, że funkcje poznawcze wyższego rzędu wyłaniają się (emerge) nie tylko ze struktur mózgowych, ale z układu mózg – ciało – środowisko.

Dla Vareli koncepcja ucieleśnionego poznania jest elementem szerszej teorii systemów autopoietycznych, mającej na celu wyjaśnienie fenomenu samoorganizacji życia. Życie w tej koncepcji zostaje w pewnym sensie zrównane z fenomenem poznania, albowiem, zdaniem Vareli, wszystkie żywe organizmy przejawiają w jakimś stopniu cechy poznawcze, tzn. przejawiają zdolność do posiadającego określone wzory zachowania będącego jednocześnie odpowiedzią na warunki środowiska i jego reorganizacją.

3.4.1.2 „Wiedza” sensomotoryczna

Sensomotoryczny charakter poznania oraz zaangażowanie cielesnego bytu w świecie jest główną tezą enaktywizmu Noëgo. Jak pisze w *Action in Perception*: „Percepcja nie jest czymś co się nam, albo w nas wydarza. Percepcja jest czymś, co robimy.” I dalej: „To, co postrzegamy jest zdeterminowane przez to, co robimy (czy też przez to, co wiemy jak zrobić); jest zdeterminowane przez to, co jesteśmy w stanie zrobić”⁶⁵. Mówiąc inaczej, percepcja kształtowana jest przez sensomotoryczną „wiedzę”, która stanowi warunek

⁶⁴ Tamże, s. 173.

⁶⁵ A. Noë, *Action...*, s. 1.

możliwości konstytucji przedmiotu postrzeżenia. Podobne twierdzenie wysuwał już Merleau-Ponty. Jak pamiętamy, podkreślał on w *Fenomenologii percepcji* rolę motoryki ciała w percepcji. Mówiąc ogólnie, to, że postrzegamy przedmiot jako całość, a nie percypujemy jedynie jego jednego wyglądu, jest możliwe tylko dlatego, że percepcja zakłada możliwość ruchu ciała (spojrzenia z innej perspektywy) oraz interakcji (dotknięcie, obrócenie, uchwycenie itp.). Zdaniem Noëgo, widząc „wiemy”, w jaki sposób dany obiekt będzie zmieniał się w zależności od naszego ruchu, znamy jego „sensomotoryczny profil”.

W podobny sposób Noë stara się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób jest możliwe, że postrzegamy spójny i bogaty w detale obraz świata. Odrzuca on tezę, jakoby umysł tworzył i w tajemniczy sposób kodował w mózgu dokładną reprezentację otoczenia na wzór fotografii. Według autora *Action in Perception* doświadczenie wizualne świata jako całości bierze się stąd, iż w widzeniu zawarty *implicite* jest ruch. Widzenie bardziej niż do fotografowania podobne jest do dotykania, jest więc lokalne i wybiórcze. Aby zobaczyć detale otoczenia, musimy po nie sięgać wzrokiem, zerkać i przemieszczać się. Począwszy od ruchów sakkadowych gałek ocznych, które nieustannie „skanują” otoczenie, przez celowe zwrócenie oczu na jakiś obiekt, po motorykę głowy i całego ciała ruch współkonstytuuje świat postrzegany.

Tezę enaktywizmu potwierdza, zdaniem Noëgo, eksperyment z użyciem odwracających obraz okularów⁶⁶. Mogłoby się wydawać, że po założeniu specjalnie skonstruowanych gogli zamieniających stronę lewą na prawą doświadczymy inwersji w polu wizualnym. To, co do tej pory było po lewej stronie, pojawi się po stronie prawej i na odwrót. Okazało się jednak, że osoby uczestniczące w eksperymencie zamiast odwrócenia stron pola wizualnego doświadczyły zaburzenia widzenia w ogóle. Postrzeżenia badanych były chaotyczne, brakowało jakichkolwiek punktów odniesienia, a każdy ruch głowy generował coraz to nowe, nie-

⁶⁶ Tamże, s. 7–11. Eksperyment z odwracającymi obraz okularami opisywał już Merleau-Ponty (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 266–267).

przewidywalne efekty wizualne. Postrzegane przedmioty, choć rozpoznawalne, niespodziewanie zmieniały swój kształt lub znikły. Tak więc z jednej strony pewne cechy pola wizualnego, jak kolor czy natężenie światła, nie uległy zmianie, z drugiej strony zaburzenia relacji przestrzennych i kształtów były na tyle duże, że uniemożliwiły „normalne” widzenie. Zdaniem Noëgo tym, co uniemożliwiło widzenie, było zaburzenie sensomotorycznych zależności, czyli, mówiąc inaczej, pojawił się konflikt między naszą „sensomotoryczną wiedzą” (jak przedmioty zmieniają swój wygląd w zależności od ruchu), a zaburzonymi przez okulary danymi wizualnymi.

Zgodnie z przypuszczeniami teorii enaktywistycznej, jeśli osobie noszącej gogle pozwolimy poruszać się w otoczeniu i wchodzić w interakcje z przedmiotami, to powinien nastąpić etap adaptacji i przyswojenia sobie nowych sensomotorycznych relacji. Tak też się stało. Przeprowadzający eksperyment zaobserwowali postępujący proces przystosowania do nowych warunków wizualnych, który można podzielić na 3 stadia. Pierwszym etapem przystosowania było doświadczenie inwersji. Przedmioty znajdujące się po lewej stronie widziane były po stronie prawej i na odwrót. Jednocześnie na tym etapie wystąpił konflikt danych wizualnych z innymi modalnościami, np. zmysłem słuchu czy propriocepcji. Przykładowo, osoba postrzegająca swoją prawą rękę po lewej stronie czuła, że znajduje się ona po stronie prawej. W drugim stadium adaptacji konflikt między modalnościami zostaje zażegnany i przedmioty są zarówno widziane, jak i słyszane czy odczuwane po tej samej stronie. Ostatnim etapem jest przywrócenie „normalnego” widzenia. Pomimo odwrotnej stymulacji siatkówek oczu przedmioty znajdujące się po lewej stronie widziane są na lewo.

Powyższy eksperyment zdaje się potwierdzać główną tezę enaktywizmu o sensomotorycznych podstawach percepcji wizualnej. Widzenie nie jest procesem polegającym na pasywnej odbiorczości, nie polega także na wytwarzaniu mentalnej reprezentacji świata. Widzenie, a w zasadzie percepcja w ogóle, jest wypadkową jest dzięki cielesnemu zaangażowaniu w świecie, jest wypadkową ruchu i aktualnego bądź możliwego zadania.

4. FENOMENOLOGIA W KOGNITYWISTYCE – ZASTOSOWANIE I PRZEGLĄD STANOWISK METODOLOGICZNYCH

Metoda fenomenologiczna doczekała się współcześnie licznych modyfikacji, dzięki którym stała się możliwa jej aplikacja do nauk kognitywnych. Tak zwany projekt naturalizacji fenomenologii toczy się zgoła od 20 lat⁶⁷. Podstawowym jego założeniem jest wypełnienie tzw. luki eksplanacyjnej między naukami o poznaniu a codziennym doświadczeniem. Innymi słowy teoria poznania powinna być zgodna z naszym doświadczeniem i je tłumaczyć. Wartością, jaką fenomenologia wnosi do tak wyznaczonego programu badawczego, jest dostarczenie metodycznego opisu pierwszoosobowego doświadczenia. Dane fenomenologiczne, czyli to, co dla klasycznego kognitywisty było niedostępne, nie-naukowe, bądź zwyczajnie nieistniejące, stają się współcześnie ważną częścią badań nad poznaniem. Pytaniem otwartym pozostaje, jaka jest najlepsza metoda ich zastosowania.

Porównywanie fenomenologicznych opisów doświadczenia i transcendentalnej analizy z koncepcjami neuropsychologicznymi może łatwo narazić się na krytykę metodologiczną. Zdaniem Roberta Piłata należy zachować daleko idącą ostrożność przy uzgadnianiu poszczególnych twierdzeń pochodzących z jednej strony z fenomenologii, z drugiej – z neuropsychologii czy kognitywistyki. Piłat uważa, że zdania formułowane w obrębie tych nauk są wzajemnie nieprzekładalne. Nie oznacza to bynajmniej, że wspieranie się obu nauk nie ma sensu. „*Pokrewieństwa ujawniają się nie na poziomie poszczególnych twierdzeń, lecz na poziomie postulowanych własności wyższego rzędu oraz innych ontologicznych i epistemologicznych założeń*”⁶⁸. Obie nauki mogą się wspierać na poziomie ogólnych założeń i inspiracji. Co więcej, jak zobaczymy

⁶⁷ Przegląd najważniejszych stanowisk i propozycji naturalizacji fenomenologii zob.: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, Stanford 1999.

⁶⁸ R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006, s. 42.

dalej, fenomenologia opierając się na analizie i opisie struktury doświadczenia może proponować hipotezy, których weryfikacją zajmą się dyscypliny empiryczne.

Podobne stanowisko wobec projektu naturalizacji fenomenologii prezentuje Dan Zahavi⁶⁹. Po pierwsze, przypomina on sceptycyzm, z jakim Husserl komentuje psychologiczne i przyrodnicze koncepcje poznania. Po drugie, zauważa on, że fenomenologię możemy podzielić na transcendentálną i psychologiczną. Z tych dwóch, tylko ten drugi rodzaj fenomenologii uprawiany jest w odniesieniu do „światowego” *ego* i jako taki może łatwo zostać poddany naturalizacji. Czy możliwa jest natomiast naturalizacja poziomu transcendentálnego? Zdaniem Zahaviego jest to dużo trudniejsze, jeśli w ogóle możliwe. Problemem jest już programowa autonomiczność i „przednaukowość” fenomenologii transcendentálne. Nie znaczy to jednak, że współpraca fenomenologii z naukami empirycznymi jest niemożliwa. Może ona przynieść korzyści dla obu stron. Fenomenologiczny opis transcendentálne struktury świadomości może być nieocenioną inspiracją dla kognitywistów i neuronaukowców. W podobny sposób dla fenomenologów mogą okazać się pomocne wyniki badań kognitywistycznych i psychopatologicznych.

Problemów metodologicznych może również nastroczać redukcyjna metoda fenomenologii. Jak stwierdziliśmy, redukcja fenomenologiczna zawieszona nastawienie naturalne, w tym i nastawienie nauk empirycznych. Jak zatem możliwe jest połączenie tych nauk z fenomenologią? Merleau-Ponty znajduje się tu w nieporównanie lepszej sytuacji niż Husserl, dla którego redukcja ma zapewniać fenomenologii status nauki fundamentalnej, poprzedzającej i fundującej wszelkie ustalenia empiryczne. Francuski fenomenolog proponuje, jeśli można tak powiedzieć, redukcję w wersji *light*. Ma ona wydobyć pewien fundamentalny aspekt doświadczenia. Nawet jeśli odcięcie od nauk empirycznych następuje na pierwszym etapie rozważań, to dalej, jak widać

⁶⁹ D. Zahavi, *Phenomenology and the Project of Naturalization*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 3, 2004, s. 331–347.

to w *Fenomenologii percepcji*, filozof chętnie do nich sięga. Proponuje on również metodę interpretacji badań empirycznych, którą nazywa „analizą egzystencjalną”. W skrócie, ma ona polegać na zbadaniu, jak opisywana naukowo dysfunkcja organizmu wpływa na sposób jego egzystowania, w jaki sposób zostaje zaburzona struktura cielesnego bycia w świecie. To, że Merleau-Ponty zawsze odnosi się do podmiotu ucieleśnionego, ma niebagatelne znaczenie. Ciało jest bowiem sferą ekspresji, jest znaczące, „wydziela sens”, przejawia zachowanie, a więc coś co nauka może obserwować i mierzyć. Fenomenologia, w zasadzie już od Husserla, pokazuje, że aspekt funkcjonalny (intencjonalny) doświadczenia jest powiązany z aspektem fenomenalnym (jakościowym). Merleau-Ponty pokazuje, że oba aspekty dane są, do pewnego stopnia, również w obserwacji. Zachowanie ciała jest przede wszystkim celowe, intencjonalne, przejawia różne funkcje, które można badać, mierzyć oraz interpretować (np. biologicznie, ewolucyjnie, socjologicznie czy psychologicznie) w nastawieniu trzecioosobowym. Z kolei sfera ekspresji (np. mimika, gesty) daje pośredni dostęp do niektórych treści fenomenalnych, np. przeżywanych emocji. Dzięki temu fenomenologiczny opis i empiryczne badania mogą się do pewnego stopnia spotkać i wejść w dialog.

Drugim problemem, szczególnie ważnym dla rozpatrywanych w kolejnych rozdziałach zagadnień, jest stosunek odkrywanych po zabiegu redukcji fenomenów przestrzenności i czasowości doświadczenia do naukowych koncepcji czasu i przestrzeni oraz związana z tym możliwość wykorzystania wyników badań empirycznych w analizie fenomenologicznej. Można postawić pytanie, czy zasadne jest odwoływanie się do badań empirycznych, które zakładają naukowe koncepcje czasu i przestrzeni, czyli to, co fenomenologia w redukcji zawiesza? Czy istnieje możliwość płynnego przejścia od nastawienia fenomenologicznego, w którym opisujemy i analizujemy cielesne doświadczenie świata w nastawienie naturalne, wypełnione konstruktami naukowymi?

Rozdźwięk między światem nauki i światem przeżywanym w codziennym doświadczeniu był jednym z najważniejszych problemów późnej fenomenologii Husserla. Jego ambicją było znale-

zienie pomostu łączącego te dwa brzegi, a ostatecznie fenomenologiczne, transcendentalne, ugruntowanie nauk przyrodniczych w świecie życia codziennego (*Lebenswelt*). Zarówno Husserl, jak i większość kontynuatorów myśli fenomenologicznej (np. Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas), nastawieni byli krytycznie wobec naukowych koncepcji przestrzeni geometrycznej i czasu linearnego. Podkreślali oni epistemiczną pierwotność czasu fenomenologicznego i przestrzenności podmiotu ucieleśnionego oraz ich niewspółmierność do abstrakcyjnych systemów miar. Husserl swoje stanowisko wyraził między innymi w tekście *O pochodzeniu geometrii*⁷⁰, w którym zastanawiał się nad istotą nauki i genezą naukowego pojęcia przestrzeni. W skrócie, nauka zdaniem Husserla dokonuje idealizacji czasoprzestrzeni przez wprowadzenie matematycznego opisu. Zyskuje przez to komunikowalność wyników badań (ich intersubiektywność), a dzięki temu możliwy staje się postęp nauki – kumulacja czy, można też powiedzieć, sedymantacja sensu. Przestrzeń fizyczna jako przedmiot nauki jest zatem pewnym wytworem rozciągającej się na pokolenia wspólnoty badaczy posługujących się wspólnym językiem i formami utrwalania i transmisji wyników badań. Stanowisko Husserla jest jasne: dzięki matematyce możliwy jest rozwój nauki, ale zarazem zapomina ona o swoim fundamencie, a tym, zdaniem Husserla, jest doświadczenie w świecie życia, np. doświadczenie przestrzenności środowiska życia. W tym sensie fenomenologia ma badać pewien pierwotny sens zjawisk, które mogą być następnie opisywane przez inne nauki, np. matematycznie.

Czy możliwe wobec tego jest połączenie tego, co doświadczone z tym, co mówi nauka? Po pierwsze, zauważmy, że krytyka większości fenomenologów, oprócz Husserla, skierowana była w dość uproszczony obraz czasoprzestrzeni naukowej, który bazował jeszcze w dużym stopniu na pojęciach Newtonowskich i geometrii Euklidesowej. Wyjątkiem był Husserl, który doskonale zdawał

⁷⁰ E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa 1991.

sobie sprawę z rozwoju matematycznego przyrodoznawstwa i odwoływał się do zaawansowanych konstruktów matematycznych, np. w *Ding und Raum*⁷¹ używał koncepcji przestrzeni Bernharda Riemanna. Pomimo matematycznego wykształcenia stanowisko Husserla wobec matematyzacji nauki było jednak krytyczne.

Zaznaczając moje ograniczone kompetencje w kwestii współczesnych koncepcji czasoprzestrzeni fizycznej wydaje mi się, że wbrew pozorom, znajdujemy się dzisiaj w sytuacji bez porównania korzystniejszej dla połączenia obu perspektyw. Nauka zdecydowanie odeszła od koncepcji absolutnej przestrzeni i linearnego czasu fizycznego w kierunku czasoprzestrzeni względnej, ulegającej lokalnym zakrzywieniom i fluktuacjom. Rozwój narzędzi matematycznych, np. teorii układów dynamicznych, pozwala ponadto sądzić, że potrafimy budować matematyczne modele coraz lepiej oddające procesy zachodzące w rzeczywistości. Zasadnicza zmiana wiąże się z coraz lepszymi sposobami matematycznego opisu dynamiki zarówno procesów fizycznych, jak i poznawczych. Dobrym przykładem tego drugiego są próby stworzenia dynamicznych modeli zachowania cielesnego podmiotu czy też wykorzystujące matematyczne narzędzia kognitywistyczne koncepcje świadomości czasu (np. F. Vareli).

Probleatów metodologicznych jest z pewnością więcej. Nie znaczy to bynajmniej, że projekt współpracy fenomenologów z kognitywistami skazany jest na porażkę. Powodem dla którego przywołuję w niniejszej pracy koncepcje z zakresu neuronauk czy, mówiąc szerzej, z zakresu kognitywistyki, jest pokazanie do pewnego stopnia zbieżności wyników nauk kognitywnych z rozważaniami fenomenologicznymi. Zbieżność ta zachodzi oczywiście na pewnym poziomie ogólności i musi być traktowana bardzo ostrożnie i krytycznie.

Ponadto, jak mi się zdaje, dialog między filozofią a kognitywistyką nie tyle jest możliwy, ile konieczny. Bez wchodzenia w dys-

⁷¹ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. Ulrich Claesges. 1973. Wyd. ang.: E. Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, przeł. R. Rojcewicz, Kluwer Academic Publishers 1997.

kusję ze współczesnymi koncepcjami kognitywistycznymi filozofia skazuje się na izolację. Także w kognitywistyce obecność filozofii wydaje się pożądana, gdyż dostarcza niezbędny w tak złożonym i multidyscyplinarnym projekcie metapoziom refleksji oraz stymuluje do stawiania hipotez i formułowania nowych problemów badawczych. Fenomenologia ponadto wprowadza w obręb kognitywistyki to, co tak długo ignorowane doprowadziło do licznych aporii i uproszczonej wizji procesów poznawczych – czynnik fenomenalny.

Poniżej zaprezentuję kilka stanowisk metodologicznych łączących fenomenologię z naukami kognitywnymi.

4.1 Heterofenomenologia

Pojawia się problem, jak interpretować sporządzany w pierwszej osobie opis fenomenologiczny. Jedną z propozycji rozwiązania tego problemu jest przedstawiona przez Daniela Dennetta⁷² heterofenomenologia. Dennett nie żywi do fenomenologii szczególnej sympatii. W *Consciousness Explained* nie wdając się w analizę, czym był projekt Husserla, ocenia go jako nieudany. Aby oddać jakość krytyki Dennetta wystarczy dodać, że przedstawia on fenomenologię jako „specjalną technikę introspekcji”⁷³. Jak pokazałem powyżej, fenomenologia odrzuca naiwny introspekcjonizm.

Dennett, choć jest krytyczny wobec klasycznego introspekcjonizmu, to docenia wagę raportów z doświadczenia tworzonych w nastawieniu pierwszoosobowym. Proponuje więc metodę, która odrzuci wady introspekcjonizmu, według Dennetta, również fenomenologii, a jednocześnie udostępni doświadczenie pierwszoosobowe do badań prowadzonych przez kognitywistów. Tę metodę Dennett nazywa heterofenomenologią. Według autora *Consciousness Explained* heterofenomenologia jest to: „neutralna ścieżka, prowadząca od obiektywnej nauki fizycznej, wy-

⁷² Zob. np. D. Dennett, *Słodkie sny*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2005.

⁷³ D. C. Dennett, *Consciousness...*, s. 44.

magającej trzecioosobowego punktu widzenia, do metody opisu fenomenologicznego, która może (w zasadzie) oddać sprawiedliwość najbardziej prywatnym i niewystawialnym subiektywnym przeżyciom, nie porzucając jednak metodologicznych zasad nauki⁷⁴. Punktem wyjścia tej metody jest rejestracja surowych danych empirycznych (zapis aktywności mózgu, zdarzenia biochemiczne itp.). Następnie zostaje sporządzony raport zawierający opis stanów psychicznych badanego. Oczywiście raport powstaje na podstawie ustnej relacji, dlatego, aby zachować neutralność badacz „bierze w nawias” zawartość opisu, nie przesądzając o jego prawdziwości. Zostaje zachowana neutralność względem pierwszoosobowej relacji zawierającej prawdopodobnie liczne braki (niezauważone procesy psychiczne) i nadinterpretacje (rozumienie własnego doświadczenia przez zdroworoządkową wiedzę potoczną). Celem heterofenomenologii jest włączenie w formie raportu pierwszoosobowej perspektywy do badań nad świadomością, uporządkowanie relacji o stanach psychicznych i połączenie jej z danymi empirycznymi⁷⁵.

Krytycy takiego podejścia wytykają, że heterofenomenologia *de facto* nie zajmuje się pierwszoosobowymi przeżyciami, ale skupia się na raportach o nich. Jest więc badaniem ustnych wypowiedzi, a nie przeżyć, do których się odnoszą. Wątpliwości budzi również sposób sporządzania raportu, który tworzony jest w „nawiasnym” nastawieniu. Raport jest więc „zanieczyszczony” popularną wiedzą psychologiczną (*folk psychology*), do której badany odwołuje się opisując, co czuje, co mu się wydaje i jakie ma motywacje. Trudno ocenić, jak dalece badacz jest w stanie oczyścić raport z tych treści. Dalej, analiza raportu składającego się jedynie z wypowiedzi ustnych pomija całą sferę cielesnej ekspresji, która przez to, że jest w dużej mierze nawykowa i bezrefleksyjna może wyrażać to, co badany chce ukryć albo czego sam nie jest świadomy.

⁷⁴ D. Dennett, *Słodkie sny*, s. 72–73.

⁷⁵ Por. M. Miłkowski, *Heterofenomenologia i introspekcja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), 2003.

Inne podejście do sporządzania pierwszoosobowych raportów z doświadczenia zaproponował Varela. O jego projekcie neurofenomenologii opowiem w dalszej części rozdziału.

4.2 Formalizacja opisu fenomenologicznego

Inną próbą włączenia opisu fenomenologicznego do kognitywistyki jest próba jego matematyzacji. Takie podejście zakłada, że zapis formalny mógłby być wspólną płaszczyzną, na której można połączyć trzecioosobowe dane empiryczne i fenomenologiczny opis pierwszoosobowy. Stworzenie metody formalizacji raportu fenomenologicznego zostało zaproponowane w latach dziewięćdziesiątych przez niemieckiego fenomenologa Eduarda Marbacha oraz interdyscyplinarną grupę badaczy z Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée (CREA) w Paryżu. Zaproponowana przez Marbacha quasi-matematyczna notacja stara się odwzorować nie zawartość doświadczenia, ale jego formalną strukturę. Według Marbacha celem formalizacji opisu fenomenologicznego miałyby być: usunięcie niejasności opisu, szersze udostępnienie wyników badań fenomenologicznych, oraz ustalenie procedur badania świadomości w pierwszoosobowym nastawieniu⁷⁶.

Przykładowo, w swojej notacji Marbach umieszcza takie symbole jak (zgodnie z zapisem w języku angielskim):

PER – percepcja,

REM – przypomnienie,

(PER)x – percepcja, której intencjonalnym korelatem jest x,

{REM x} – przypomnienie x jest obiektem refleksji,

(PER)x | - x – przekonanie, że x istnieje realnie na podstawie tego, że x jest postrzegane.

Docelowo formalne narzędzie miałoby pozwolić na odwzorowanie ciągu subiektywnych przeżyć badanego podmiotu.

Pomysł, z pewnością ciekawy, budzi jednak wiele wątpliwości. Po pierwsze, formalizacja atomizuje życie psychiczne na ciąg wy-

⁷⁶ E. Marbach, *Towards a Formalism for Expressing Structures of Consciousness*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer 2010.

izolowanych z przepływu świadomości elementów. Tracony jest więc wymiar całościowy świadomości. Po drugie, w formalnym zapisie zanika także czasowa dynamika przepływu, która w kontekście prac Husserla wydaje się szczególnie ważna. W końcu, warto zauważyć, że Husserl, będąc przecież matematykiem do takich pomysłów odnosił się sceptycznie. Choć Marbach podaje (nieliczne) przykłady tekstów twórcy fenomenologii (V badanie z *Badan logicznych* oraz niepublikowane manuskrypty), w których próbuje on zastosować notację matematyczną, to wydaje się jednak, biorąc pod uwagę cały jego dorobek ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska wobec matematyzacji nauk, że stał on na stanowisku, iż doświadczenia fenomenologicznego w matematycznych formułach wyrazić się nie da.

Na podobnym do Marbacha stanowisku stoją paryscy naukowcy z CREA (między innymi: Jean Petitot, Jean-Michel Roy, Bernard Pachoud). Według nich tylko przetłumaczenie fenomenologii na uniwersalny język nauki, czyli jej matematyzacja, może spowodować jej naturalizację i włączenie w obręb nauk przyrodniczych. Uważają oni, że od czasów Husserla matematyka mocno się rozwinęła i obecne teorie, np. wspomniana już teoria układów dynamicznych (*Dynamical Systems Theory*), potrafią opisywać bardzo złożone i zmieniające się obiekty. Propozycja naukowców z CREA ma jedną ważną zaletę, stworzenie formalnego języka opisu fenomenologicznego doświadczenia może umożliwić stworzenie komputerowego modelu umysłu. W odróżnieniu od modeli zbudowanych z wykorzystaniem paradygmatu komputacjonistycznego, CREA proponuje model uwzględniający ucieleśnienie podmiotu, a więc uwzględniający jego motorykę i interakcje z otoczeniem.

4.3 Neurofenomenologia

Jak dotąd aplikacja metody fenomenologicznej do nauk kognitywnych ograniczała się do dostosowania fenomenologicznego opisu do naukowych standardów. Inne podejście prezentuje zainspirowany fenomenologią wspomniany już współautor *The Embodied Mind*, Varela. W artykule *Neurofenomenologia: metodo-*

*logiczne lekarstwo na trudny problem*⁷⁷ autor odnosi się do zdefiniowanego przez Davida Chalmersa⁷⁸ problemu subiektywnego, jakościowego charakteru przeżyć świadomych. Zdaniem Chalmersa współczesne koncepcje redukcjonistyczne nie są w stanie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego świadome doświadczenia mają jakość (problem qualiów). Varela zasadniczo zgadza się diagnozą Chalmersa, ale zamiast postulowania nieodkrytych praw pomostowych i pokładania nadziei w nowej teorii świadomości, przedstawia własną propozycję przewyżczenia słabości teorii redukcjonistycznych. Dla Vareli remedium na kryzys nauk o świadomości ma być wprowadzenie do badań perspektywy pierwszoosobowej w postaci metodycznego studium doświadczenia na wzór Husserlowskiej metody fenomenologicznej.

Ujmując rzecz ogólnie, neurofenomenologia jest próbą połączenia fenomenologicznej analizy doświadczenia (z uwzględnieniem metody redukcyjnej), teorii dynamicznych systemów oraz neurologii i psychologii eksperymentalnej. Jednym z elementów metody neurofenomenologicznej jest zastosowanie swoiście rozumianej redukcji fenomenologicznej. Chodzi o to, aby badany zdając relację z własnego doświadczenia był w stanie „zawiesić” nasuwający się automatycznie introspekcjonizm oraz interpretacje wynikające ze zdroworozsądkowej psychologii (*folk psychology*) czy nabytej wiedzy naukowej. Aby to zrobić, niezbędne jest przyswojenie sobie zarówno przez naukowców, jak i osoby badane fenomenologicznej metody redukcyjnej. Po przeprowadzeniu eksperymentu osoba badana zdawałaby raport, najlepiej w formie odpowiedzi na pytania otwarte. Powstały w pierwszoosobowym nastawieniu raport można następnie porównać z zapisem aktywności mózgu (np. stosując techniki EEG, fMRI, PET). Celem tej procedury jest, według Vareli, odkrycie korelatów między strukturą doświadczenia daną za pomocą metody fenomenologicznej a stanami neuronalnymi.

⁷⁷ F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, przeł. R. Poczobut, „Avant” 1, 2010 (www.avant.umk.pl).

⁷⁸ D. Chalmers, *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2010.

Warto dodać, że neurofenomenologia jako metoda jest spójna ze wspomnianą już enaktywną koncepcją poznania, którą Varela także współtworzył.

4.4 Fenomenologia *front-loading*

Jeszcze inną rolę w interdyscyplinarnym projekcie kognitywistyki proponuje Shaun Gallagher. Widzi on fenomenologię jako dziedzinę wspierającą interpretację i projektowanie eksperymentów, które miałyby służyć weryfikacji tez fenomenologicznych. Podobną metodę stosował Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*, gdzie przeprowadzał fenomenologiczną interpretację badań psychologicznych i przypadków psychopatologicznych. Zdaniem Gallaghera metoda jest znacznie bardziej efektywna, gdy fenomenolog jest obecny od samego początku przy projektowaniu eksperymentu. Gallagher podaje przykład badań prowadzonych z wykorzystaniem fenomenologicznego rozróżnienia między poczuciem cielesnej sprawczości (*sense of agency*) a poczuciem posiadania ciała (*sense of ownership*)⁷⁹. Analiza fenomenologiczna pozwoliła zaprojektować takie sytuacje eksperymentalne, które oddzieliły splecione w codziennym doświadczeniu fenomeny. Następnie możliwe było wyodrębnienie neuronalnych korelatów badanych przeżyć.

Metoda Gallaghera pokazuje, jak ważną rolę odgrywa pojęciowość badacza w projektowaniu i przeprowadzaniu eksperymentu. Bez wprowadzenia powyższego rozróżnienia dwa różne zjawiska psychiczne zostałyby utożsamione. Innym przykładem są badania nad chorymi, np. na schizofrenię, których poczucie posiadania ciała uległo zaburzeniu. Wykorzystanie pojęcia z poziomu fenomenologicznego jak np. „mojość” czy wspomniane już poczucie własności (*sense of ownership*) może znacznie pomóc w wyjaśnieniu schorzenia.

Jak podkreśla Gallagher, w fenomenologii typu *front-loading* „nie powinniśmy uważać, że eksperymenty zwyczajnie zakładają

⁷⁹ S. Gallagher, *Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer 2010.

*opis fenomenologiczny. Raczej powinny one ten opis testować i weryfikować, i albo rozszerzać jego zastosowanie, albo odsyłać z powrotem do fenomenologicznego namysłu*⁸⁰.

5. ZAKOŃCZENIE

Jak widać z ostatnich publikacji z dziedziny kognitywistyki fenomenologia zaczyna odgrywać coraz większą rolę w dzisiejszych badaniach nad naturą umysłu. Teksty Husserla, Heideggera, Merleau-Ponty'ego czy Sartre'a są cytowane w pracach z zakresu kognitywistyki i stanowią inspirację do nowych badań. Można by rzec, że tak jak pojawienie się kognitywistyki przywróciło do dyskusji pojęcie umysłu i zaowocowało, głównie obliczeniowymi, modelami jego funkcjonowania, tak obecnie mamy próbę przywrócenia pojęcia świadomości i uzupełnienia teorii umysłu o teorię doświadczenia. Dzieje się tak między innymi za sprawą fenomenologii, która z doświadczenia uczyniła swój główny przedmiot badań, a także zmieniła podejście do ludzkiej świadomości, postrzeganej jako *software* realizowany na biologicznej maszynie, w kierunku jej ucieleśnienia i interakcji ze światem.

Patrząc wstecz na rozwój nauk psychologicznych w XX wieku można stwierdzić, że fenomenologia okazała się przydatna dla tych nauk z kilku względów. Po pierwsze, przedstawiła ona nową, alternatywną wobec introspekcji, metodę dostępu do doświadczenia wewnętrznego. Po drugie, kognitywiści w latach pięćdziesiątych XX wieku zaczynają dostrzegać, że spójna koncepcja umysłu musi uwzględniać jego ucieleśnienie, a to było tematem licznych prac fenomenologów. Po trzecie, fenomenologia, jak się wydaje, może być bardzo pomocna w badaniach prowadzonych za pomocą nowoczesnych metod obrazowania pracy mózgu takich jak: elektroencefalografia (EEG), rezonans magnetyczny (fMRI) czy tomografia komputerowa (PET), bez których współczesna kognitywistyka jest nie do pomyślenia. Nie wystarczy bo-

⁸⁰ Tamże, s. 32.

wiem zapisać aktywność poszczególnych części mózgu, ale trzeba ją połączyć z doświadczeniem badanej osoby. Fenomenologia natomiast dostarcza teorię doświadczenia (jego strukturę, warunki możliwości, ograniczenia) oraz narzędzia do jego opisu z perspektywy pierwszoosobowej. Aby sformułować spójną teorię umysłu trzeba połączyć dziedzinę zjawisk psychicznych i procesów neuronalnych, ale aby to zrobić musimy najpierw odpowiedzieć na pytanie, jaka jest natura jednego i drugiego. Fenomenologia daje spójną teorię pierwszej z tych dziedzin.

Część I

PIERWOTNA PRZESTRZENNOŚĆ I CZASOWOŚĆ CIAŁA

Refleksja nad naturą przestrzeni i czasu za punkt wyjścia przyjmuje zazwyczaj to, co przestrzeń i czas wypełnia. W ten sposób pytanie o naturę tych zjawisk staje się pytaniem o naturę czasoprzestrzennego bytu, naturę bytu rozciągniętego, zlokalizowanego „w” przestrzeni i trwającego „w” czasie. Taki punkt wyjścia zakłada, że próba pomyślenia przestrzeni i czasu jest nierozdzielna z myśleniem przedmiotowym. Tymczasem doświadczanie tych zjawisk takimi, jakimi są dla podmiotu, jakie prezentują się świadomości, zawiera całą sferę fenomenów o charakterze nieprzedmiotowym. Warto zwrócić uwagę, że w pewnym sensie przestrzeń i czas mogą być doświadczane jako wypełnianie (rozciąganie się) i trwanie samo. Jest to widoczne szczególnie w cielesnych doświadczeniach: np. bólu, zmęczenia czy mdłości. Zjawiska te przejawiają swoistą czasową i przestrzenną naturę, jednakże jest to natura całkowicie inna niż znajdowanie się ‘w’ przestrzeni, wypełnianie czy jednostajne trwanie będące sumą momentów. Czasoprzestrzenna natura tych zjawisk jawi się w całkowicie innej, nieintencjonalnej, nieprzedmiotowej modalności.

W niniejszej części opiszę i przeanalizuję specyficzny obszar doświadczenia ciała, który w moim przekonaniu składa się na *pierwotną przestrzenność ciała*. Jak wykażę, rozpoznanie pierwotnej przestrzenności ciała jest niezbędne do dalszej analizy zjawiska przestrzenności otoczenia wraz z umieszczonymi w nim przedmiotami. W rozdziale II omówię czucia cielesne, które moim zdaniem mają inną naturę od wrażeń zmysłowych i po-

siadają specyficzną quasi-przestrzenność i quasi-temporalność. Związkiem między uczuciami cielesnymi a bardziej złożonymi fenomenami emocjonalnymi (jak uczucia i nastroje) z racji swojego powiązania ze światem przedmiotowym i poziomem autorefleksji podmiotu (narracji) zajmę się w drugiej części pracy (rozdział VI). Analiza czuć cielesnych powierzchniowych i wewnętrznych oraz nadbudowanego na nich całościowego uczucia ciała (samopoczucia) pozwoli nam odkryć cielesność jako odczuwane, posiadające „głębię” pole wrażeń. Fenomenologiczne analizy pierwotnego doświadczenia ciała mogą zostać połączone z empirycznymi badaniami nad cielesno-emocjonalną genezą świadomości (A. Damasio, H. De Preester).

W rozdziale III zajmę się analizą pierwotnej przestrzeni ciała od strony motoryki i doświadczeń kinestetycznych. Pokażę, czym są wrażenia kinestetyczne i w jaki sposób, razem z innymi uczuciami, konstytuują one ciało żywe (Husserl), ciało własne (Merleau-Ponty) czy też, mówiąc językiem współczesnej fenomenologii i kognitywistyki, prerefleksyjną świadomość ciała. W rozdziale tym przeanalizuję również psychopatologiczne przypadki utraty uczucia ciała i ruchu, które mogą nam pomóc w zrozumieniu cielesnego bycia w świecie.

W ostatnim rozdziale części pierwszej (rozdział IV) przypomnę fenomenologiczną koncepcję świadomości czasu Husserla. Uzupełnię ją o rozważania Merleau-Ponty’ego na temat cielesnego podłoża świadomości czasu oraz współczesne interpretacje Husserla, które wydobywają kategorię afektywnego samopobudzenia. Analizy struktury samopobudzenia będą punktem wyjścia do wstępnego sformułowania koncepcji cielesnej konstytucji terażniejszości. Będzie to także podstawa do budowy fenomenologii czasu ucieleśnionego, rytmicznego w swej naturze, poprzedzającego świadomość refleksyjną.

Świadomość czasu oraz afektywność i kinesteza, a mówiąc ogólnie cielesność, są ze sobą ściśle związane. Rozważania na ten temat będą wprowadzeniem do rozważań na temat genezy czasoprzestrzennych relacji między działającym ciałem a przedmiotem i innym podmiotem. Będzie to tematem drugiej części rozprawy.

Rozdział II

CZUCIE

Poszukiwanie związku między doświadczeniem czasu i przestrzeni a cielesnością chciałbym zacząć od, zdawałoby się, niejasnego obszaru czuć cielesnych i emocji. Nurtem filozoficznym, w który zagadnienie afektywności i emocjonalności stało się ważnym tematem, była z pewnością fenomenologia. Błędem byłoby jednak twierdzenie, że było tak od samego początku istnienia projektu fenomenologicznego. U Edmunda Husserla problem fenomenów afektywnych ewoluuje i staje się coraz ważniejszy w późniejszych pracach twórcy fenomenologii. Życie afektywne i emocjonalne stało się także jednym z głównych elementów twórczości Maksa Schelera, było także ważnym motywem w pracach Martina Heideggera i Emmanuel Levinasa.

Zanim przejdziemy do złożonych fenomenów emocjonalnych, spróbujmy określić, czym są czucia cielesne. Przez czucia cielesne rozumiem specyficzną klasę doświadczenia własnego ciała, które, jak mi się zdaje, różne jest od doświadczenia pochodzącego z percepcji zmysłowej (eksterocepcji). Do tej dość zróżnicowanej kategorii zjawisk zaliczyłbym takie fenomeny jak np.: odczucia termiczne, ból, swędzenie, pieczenie, głód, pragnienie, a także czucia całościowe (ogólne) ciała, które na poziomie psychologicznym można określić potocznym zwrotem samopoczucie. Niektórzy badacze zaliczają wymienione powyżej wrażenia do czucia wewnętrznego, czyli tzw. interocepcji, która dostarcza organizmowi informacji na temat jego

kondycji¹. Interocepcja razem z propriocepcją (czucie postawy cielesnej i układu kończyn) i percepcją (eksterocepcją) stanowią system dostarczający informacji o ciele i środowisku życia. Jak zobaczymy dalej, różne formy czuć cielesnych mają wspólne cechy i razem tworzą coś, co nazywam *przestrzenią czucia*, która jest pierwotną formą odczuwania ciała.

1. (U)CZUCIA I PROBLEM (NIE)INTENCJONALNOŚCI

Intencjonalność jest z pewnością jedną z najważniejszych, a zarazem jedną z najtrudniejszych kategorii fenomenologicznych. Opracowanie tematu ewolucji tego pojęcia w fenomenologii wymagałoby napisania odrębnej pracy. Wydaje się wręcz, że kolejne wariacje na temat tego pojęcia wyrażają dynamikę napięć, jakie zachodzą w samym wnętrzu projektu fenomenologii. Świadczą o tym liczne posthusserliańskie propozycje nowej fenomenologii budowane na krytyce świadomości przedmiotowej i intencjonalnej (np. J. Derrida, M. Henry, J.-L. Marion). Podstawowe znaczenie intencjonalności, jakim posługują się krytycy Husserla jako pewnej cechy aktów świadomości wyrażającej ich przedmiotowe ukierunkowanie, nie oddaje w pełni złożoności tego fenomenu, np. intencji niejasnych i nieprzedmiotowych. Jest bowiem faktem, wbrew temu, co zarzuca Husserlowi na przykład Henry, że intencjonalność u Husserla przyjmuje różne formy². Nie jest prawdą, że Husserl podporządkował cały projekt fenomenologii jednemu rodzajowi intencjonalności, mianowicie intencjonalności przedmiotowej, aczkolwiek poświęcił jej zdecydowanie najwięcej miejsca w swoich tekstach. Lektura różnych tekstów Husserla, a w szczególności pisanych w późnym okresie

¹ Por. np. A. D. Craig, *How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, „Nature Reviews Neuroscience” vol. 3, 2002, s. 655–666.

² Zob. więcej na ten temat w: M. Pokropski, *Husserl i Henry – spór o intencjonalność*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3 (34), 2012, s. 229–249.

twórczości, pokazuje, że w swoich rozważaniach poruszał on także zagadnienia: nieintencjonalnych treści świadomości, intencjonalności podłużnej (*Längsintentionalität*) i poprzecznej (*Querintentionalität*) czy intencjonalności ciała.

Zagadnienie klasy przeżyć nieintencjonalnych pojawiło się już na początku filozoficznej drogi Husserla. W *Badaniach logicznych* rozpatrywał on problem specyficznych odczuć cielesnych, jak np. swędzenie czy pieczenie, które zdają się nie mieć wyraźnie określonego przedmiotu i ukierunkowania. Husserl swoje rozważania rozpoczyna jednak od szerszej klasy przeżyć, które nazywa uczuciami (*Gefühle*). Jak stwierdza w paragrafie 15 badania V, w klasie tych przeżyć z pewnością występują takie, którym przysługuje intencjonalne odniesienie. Na przykład, gdy coś mi się podoba, albo budzi moją niechęć czy obrzydzenie. Pojawia się tu pytanie: czy uczucia upodobania lub niechęci są aktami, a jeśli tak, to czy posiadają intencjonalne ukierunkowanie tak, jak inne akty świadomości? Przeciwnicy takiego podejścia mogą argumentować, że uczucia te są w istocie stanami świadomości i jedynie towarzyszą aktom, np. percepcji, natomiast same w sobie intencjonalności nie posiadają. W tym przypadku Husserl zdaje się iść śladami Brentana, który uważał, że uczucia rzeczywiście mają charakter aktowy i kierują się ku swoim przedmiotom. Jednakże zdaniem Husserla intencjonalność uczuć jest specyficzna, towarzyszy niejako intencji aktu spostrzeżenia, wyobrażenia itd., czyli jest intencją ufundowaną na intencji spostrzeżeniowej i jako taka nie jest samodzielnie możliwa.

W drugiej części tego paragrafu Husserl stwierdza jednak, że istnieją również uczucia nieintencjonalne. „*Gdy odczuwam pieczenie, to zmysłowy ból z pewnością nie da się postawić na tym samym szczelblu co przeświadczenie, przypuszczenie, chcenie itd., lecz raczej na tym, na którym usytuowane są treści wrażeniowe takie jak szorstkość lub gładkość, czerwień lub błękit itd.*”³. Z początku Husserl przeżycia nieintencjonalne określa mianem uczuć (*Gefühle*), ale zaraz stwierdza, że nie stanowią one jednego rodzaju z oma-

³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, część I, Warszawa 2006, s. 493.

wianymi poprzednio uczuciami intencjonalnymi. Dalej zaczyna je określać mianem uczuć zmysłowych (*sinnliche Gefühle*), a także wrażeń uczuciowych (*Gefühlsempfindung*), gdyż, zdaniem Husserla, pochodzą one z tego samego poziomu co wrażenia (*Empfindungen*) zmysłowe. W istocie, w innym miejscu *Badań logicznych* jako przykład nieintencjonalnej treści świadomości Husserl przedstawia fragment pola wizualnego, które składa się z nieukształtowanych wrażeń wizualnych. Owe wrażenia intencjonalne ukształtowanie otrzymają dopiero wchodząc w skład aktu spostrzeżenia konkretnego przedmiotu. Proces formowania sensu w akcie intencjonalnym obrazuje dobrze przykład Husserla: spostrzegane niewyraźne linie stanowią nieintencjonalną treść percepcji. Spostrzeżenie ma więc wypełnienie jakościowe, pewne kształty i kolory, ale nie ma w nim intencjonalnego obiektu, nadanie sensu może zająć jedynie, gdy skieruję uwagę na poszczególną część spostrzeżenia i wyróżnię obiekt, np. tę oto linię. W innym przypadku status spostrzeżenia zmienia się, gdy zaczynam dostrzegać, że niewyraźnie namalowane linie tworzą np. napis, wówczas wieloraka zawartość jakościowa spostrzeżenia zostaje odniesiona do jedności sensu przedstawionego obiektu.

Z powyższych rozważań Husserla wynika więc, że treści wrażeniowe wchodzą w skład spostrzeżenia (pytanie o status składowych hyletycznych odkładam na później), ale same nie posiadają ukształtowania intencjonalnego. Pojawia się ono na wyższym poziomie prezentacji, mianowicie prezentacji przedmiotu spostrzeżenia.

Słabość Husserlowskiej koncepcji czuć cielesnych z wczesnego okresu jego twórczości, polegająca na zredukowaniu ich do warstwy *hyle* wrażenia, leży w braku w owym czasie wypracowanej koncepcji cielesności. W podobny sposób, choć w bardziej rozwiniętej formie, opracowuje Husserl zagadnienie nieintencjonalnych czuć w *Ideach I*. Tam również czucia cielesne zostają zakwalifikowane do warstwy hyletycznej spostrzeżenia, czyli do nieuformowanej i nieposiadającej sensu zawartości „materialnej” wrażenia, która zostaje przeciwstawiona intencjonalnej formie.

„Podobnie [do przeżyć zmysłowych – M.P.] zmysłowe wrażenia rozkoszy, bólu, lechtania itd., a także momenty zmysłowe ze sfery 'po-pędów'. Tego rodzaju konkretne daty przeżyciowe znajdujemy jako składowe w obszerniejszych konkretnych przeżyciach, i to mianowicie w ten sposób, że ponad owymi zmysłowymi momentami leży pewna jakby 'ożywiająca', nadająca sens (resp. z istoty implikująca nadanie sensu) warstwa, dzięki której z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie"⁴.

Takie stanowisko związane jest z opracowaną w pierwszej księdze *Idee* noetyczno-noematyczną strukturą świadomościowych aktów. Według Husserla schemat noeza-noemat stanowi powszechną strukturę wszystkich aktów świadomości, włączając w to akty emocjonalne, wolicjonalne i wartościujące.

Pojęciem noezy Husserl określa właśnie ten „ożywczy” akt ujęcia treści spostrzeżenia, w wyniku którego prezentuje ona jakiś sens. Ów sens Husserl nazywa noematem albo momentem noematycznym. Spostrzeżenie czegoś, jakiegoś przedmiotu, składałoby się więc z serii momentów hyletycznych i noematycznych. Te ostatnie, zdaniem Husserla, składałyby się na pełne znaczenie przypisywane przedmiotowi percepcji.

Zagadnienie nieintencjonalności zostaje w *Ideach I* sprowadzone do warstwy nieukształtowanej *hyle*, do momentów hyletycznych, które stanowią „budulec” aktów intencjonalnych, ale intencjonalnego ukształtowania nie mają. Momenty hyletyczne posiadają jednakże pozytywne określenie przez to, że zawarte są w immanencji na sposób efektywny (*reell*), są treścią spostrzeżenia, mają więc status danych pewnych. Mówiąc po Kartezjańsku, samo odczuwanie, widzenie, słyszenie itp. jako akty świadomości są niepowątpiewalne. Badanie sfery wrażeniowej Husserl określa mianem hyletyki, bądź fenomenologii hyletycznej, która stanowiłaby subdyscyplinę fenomenologii transcendentnej. Ale, jak Husserl stwierdza dalej, „nie tylko co do trudności, lecz także co do rangi zagadnień z punktu

⁴ E. Husserl, *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 286.

widzenia idei absolutnego poznania stoi ona oczywiście znacznie niżej od noetycznej i funkcjonalnej fenomenologii (tych obydwu zresztą właściwie nie należy od siebie oddzielać)⁵. Tym samym Husserl temat nieintencjonalnych wrażeń i czuć zostawia na boku, pokładając nadzieję fenomenologii w analizie intencjonalnej struktury doświadczenia.

1.1 Złożone fenomeny emocjonalne

Jak się okazuje, to, co Husserl napisał na temat fenomenów emocjonalnych i ich relacji do wrażeń (czuć) cielesnych w opublikowanych tekstach, to jedynie mały wycinek jego rozważań na ten temat. Duże fragmenty poświęcone emocjom i ich funkcjom poznawczym znajdują się w niepublikowanych jak dotąd manuskryptach twórcy fenomenologii, przechowywanych w archiwum w Leuven.

Husserl rozważa fenomeny uczucia (*Gefühl*) i nastroju (*Stimmung*) między innymi w manuskrypcie M, pisanym w latach 1900–1914⁶. Jednym z głównych zagadnień tego manuskryptu jest pytanie o intencjonalność emocji. Wydaje mi się, że w dużym stopniu teoria emocji z Manuskryptu jest komplementarna z rozważaniami na ten temat w *Badaniach logicznych*. Oczywiście w manuskryptach analizy Husserla są bardziej złożone. Ponadto badania nad istotą emocjonalności zostają połączone z kwestią poznania wartości.

Różnorodność fenomenów emocjonalnych sprawia, że bardzo łatwo może dojść do pomieszania różnych poziomów tych zjawisk. Sprawę komplikuje także fakt, że w roboczych manuskryptach Husserl nie zawsze ściśle trzyma się znaczenia używanych pojęć. Uwzględniając analizy Husserla z tekstów opublikowanych, jak również z manuskryptów wydaje się, że możemy mówić o trzech głównych poziomach afektywności. Po pierwsze,

⁵ E. Husserl, *Idee fenomenologii*, księga I, s. 296.

⁶ Dziękuję dyrektorowi archiwum prof. Ulrichowi Melle za udostępnienie manuskryptów. Więcej na temat fenomenologii emocji zawartej w manuskryptach w rozdziale VI.

wspomniane już wrażenia (*Empfindung*), czyli różnorodne czucia cielesne stanowiące „materię” aktów uczuciowych. Po drugie, są to uczucia (*Gefühl*) takie jak upodobanie czy obrzydzenie oraz emocje jak miłość czy nienawiść. Po trzecie, możemy także mówić o mniej wyrazistych stanach emocjonalnych zwanych nastrojami (*Stimmung*), np. melancholia czy radość, które towarzyszą nam nieustannie zabarwiając naszą percepcję. Stany te, choć nie tak wyraźne jak uczucie upodobania względem jakiegoś obiektu, stanowią stałą dyspozycję podmiotu⁷.

Z fenomenologicznego punktu widzenia możemy stwierdzić, że nastroje są jednością różnych odczuć (*Gefühl*), która konstrytuuje się w przepływie świadomości, albo też jest nieusuwalną jakością tego przepływu. Przykładowo, na radosny nastrój składa się wielość przeróżnych wrażeń cielesnych (rozluźnienie mięśni, poczucie lekkości, witalności) i uczuć (zadowolenie z tego, co doświadczam). Mogą one zostać rozpoznane jako przynależne do jednego afektu właśnie przez odniesienie do swoistego rdzenia, charakteryzującego przeżycie jako nastrój. Każdy nastrój, mimo że zbudowany z różnorodnej wielości, ma, zdaniem Husserla, swoją istotę, którą świadomość może poznać. Skupiając się na jedności przeżywanego stanu emocjonalnego możemy dostrzec, jak wpływa on na całe nasze doświadczenie, nadając mu specyficzne „zabarwienie”. Tym samym należy stwierdzić, że nastrój w specyficzny dla siebie sposób odnosi się do obiektów percepcji. Czy możemy jednak przypisać nastrojowi intencjonalność? Jeśli tak, to jest to z pewnością bardzo osobliwa intencjonalność, która, będąc skierowana ku czemuś, jednocześnie tego czegoś nie prezentuje, nie doprowadza do formy przedmiotowej.

Do zagadnień percepcji wartości oraz osobliwej (nie)intencjonalności nastroju, która niejako zabarwia całość doświadczenia, wrócę w drugiej części rozprawy, dotyczącej cielesnego bycia w świecie. Złożone fenomeny emocjonalne takie jak nastrój czy uczucie żywione wobec konkretnego obiektu wymagają bowiem odniesienia do fenomenu świata przedmiotowego. Są to

⁷ Wrócę do tego zagadnienia w rozdziale VI.

także zjawiska na wskroś intersubiektywne, posiadające warstwę ekspresji, odniesienia do Innego oraz aspekt kulturowy. W tym momencie ważne jest jedynie, abyśmy zapamiętali, że czucia cielesne stanowią podłoże bardziej złożonych fenomenów emocjonalnych.

1.2 Czucia a wrażenia

Zastanówmy się, jak dalece czucia cielesne bliskie są wrażeniom zmysłowym. Czy tak jak one stanowią podłoże hyletyczne aktów, czy też posiadają pewne znaczenie same w sobie? W pewnym sensie odczucie bólu można rozumieć jako zaburzone wrażenie dotykowe, np. zbyt mocny dotyk sprawia ból, rozgrzewający się przedmiot dotykający mojej skóry zaczyna mnie piec. Moglibyśmy wówczas mówić o swego rodzaju intencjonalnym ukierunkowaniu, np. pieczenie odnosi się do przedmiotu, który mnie parzy. Na ten argument odpowiedź Husserla jest taka, że o ile uczucie pieczenia jako akt odnosi się do przedmiotu, to samo pieczenie, rozważane *in abstracto* jako wrażenie, jest nieintencjonalne, analogicznie jak wrażenie czerwoności samo nie odnosi się do przedmiotu, jeśli nie stanie się częścią aktu jego spostrzeżenia.

Z pewnością uczucie bólu zlokalizowane na powierzchni ciała jest w sensie fenomenologicznym splecione z doznaniem dotykowym. Mogę dotykać rękę ostrzem nie wywołując bólu, a mogę też zwiększyć nacisk powodując zranienie i w efekcie ból. Uczucie bycia dotykany przez zimny i ostry przedmiot w naturalny sposób przechodzi w doznanie bólu. W jakim więc sensie uczucie bólu zawiera się w dotykowym odniesieniu do przedmiotu?

Pieczenie, ból, swędzenie mogą zostać wywołane przez jakiś obiekt zewnętrzny, ale bardzo często odczuwane są bez wyraźnej zewnętrznej przyczyny. W pierwszym przypadku swoją „pozorną” intencjonalność czucia cielesne uzyskują albo od percepcji zmysłowej, albo poprzez odniesienie do całego ciała i jego aktualnej sytuacji w otoczeniu. Uczucie bólu na przykład może zostać odniesione do przedmiotu poprzez doznanie dotykowe,

ale także przez wzrok, gdy patrzę na miejsce, które mnie boli i widzę przedmiot powodujący doznanie, lub też, gdy sprawcę bólu usłyszę (np. owad). Wówczas intencjonalność czucia zostaje niejako udzielona przez zmysły, np. wzroku, słuchu, dotyku. Mówiąc inaczej, uczuciu bólu towarzyszy dodatkowo akt spostrzeżenia, który posiada intencjonalne ukierunkowanie. Sytuacja ta dotyczy również przypadków, kiedy ból jest efektem jakiegoś przeszłego zdarzenia. Doznanie bólu może odsyłać do obiektu aktualnie nieobecnego w percepcji.

Rozważmy inną sytuację. Czuję ukłucie w dłoń, ale ani nie widzę, co się z ręką dzieje, ani nie odbieram innych wrażeń zmysłowych związanych z tą lokalizacją. Doznanie bólu, jego natężenie, zakres, sposób trwania, pozwalają mi coś powiedzieć o potencjalnej przyczynie. Ból kłujący, punktowy kieruje moje myśli ku przedmiotom o określonej budowie, które mogą takie doznanie spowodować. Nie jest to jednak intencjonalność w mocnym sensie, tzn. nakierowanie na określony przedmiot, ale intencjonalność niejasna, niewypełniona w odpowiednim stopniu sensem przedmiotowym.

Idąc dalej za tym przykładem, w automatycznej reakcji cofam rękę, nie wiedząc, co spowodowało ból. Położenie mojej dłoni, gdzie została ona ukłuta, staje się położeniem niepożądanym, odsuwam rękę, uciekam od tego, co ból sprawiło, a przecież nie wiem, co to było. Czy i w tym przypadku możemy mówić o intencjonalnym ukierunkowaniu? Zdaje się, że należy odpowiedzieć twierdząco, w końcu ruch ręki ma pewien cel, oddalenie się od miejsca, gdzie nastąpiło ukłucie. Intencja, jaka dołączyła się do uczucia bólu, jest jednak intencją motoryczną, pochodzącą z reakcji całego organizmu, cielesnego ustosunkowania się do warunków w otoczeniu. W mojej reakcji kieruję się ku domniemanemu przedmiotowi sprawcy bólu, pomimo że nie potrafię podać charakterystyki tegoż obiektu. Można stwierdzić za Merleau-Pontym, że w naszym zachowaniu jest zdecydowanie więcej przyjmowania całościowych postaw (w tym przypadku postawy ucieczki) będących odpowiedziami na ogólne postacie (*Gestalt*) otoczenia niż odnoszenia się do konkretnych przedmio-

tów-bodźców. Wobec tego intencja motoryczna nie tyle byłaby intencją wobec konkretnego przedmiotu, ile byłaby formą ogólnej postaci zachowania w danym otoczeniu.

Do tej pory rozpatrywaliśmy czucia cielesne typu ból i pieczenie, gdy zlokalizowane były na powierzchni ciała, a przez to, jak się zdaje, w sposób naturalny odsyłały do czegoś zewnętrznego. Uczucie bólu może jednak utrzymywać się dalej, podczas gdy domniemany przedmiot, który uczucie wywołał, nie jest już obecny, albo gdy ku naszemu zdziwieniu stwierdzimy, że ból nie został wywołany żadną przyczyną zewnętrzną. Wówczas dopiero możemy doświadczyć bólu, który zdaje się być wolny od innych modalności zmysłowych. Takie doświadczenie bólu staje się tym bardziej wyraźne, im bardziej ból zlokalizowany jest we wnętrzu ciała. Wtedy uczucie to nie kieruje się ku czemuś zewnętrznemu, nie szuka „usprawiedliwienia” w przyczynie zewnętrznej, ale bytuje ono raczej „w” moim ciele, wypełnia pewną „wewnętrzną przestrzeń” ciała. Dochodzimy tutaj do głównej formy przejawiania się czuć cielesnych jako wrażeń wewnątrzcielesnych (interoceptywnych), które w zasadniczy sposób różnią się od wrażeń pochodzących ze zmysłów⁸.

Jak mi się zdaje, czucia cielesne tworzą klasę doświadczeń cielesnych odrębną od wrażeń zmysłowych. Czucia są przeżyciami nieintencjonalnymi, co nie znaczy jednak, że są jedynie prostym „budulcem” aktów uczuciowych, tak jak wrażenia zmysłowe są „budulcem” aktów percepcyjnych. Czucia cielesne posiadają swój sens doskonale nam znany, aczkolwiek dla świadomości refleksyj-

⁸ Fenomenologiczne rozdzielenie wewnętrznych i powierzchniowych wrażeń cielesnych, jak ból, pieczenie itp. od wrażeń zmysłowych, szczególnie dotykowych, potwierdzają także badania z zakresu neuronauk, w których stwierdzono aktywację innych niż związane z percepcją, np. dotykową, obszarów mózgu. Ponadto zaobserwowano, że obszary mózgowie odpowiedzialne za interocepcję uczestniczą w mechanizmach homeostacyjnych, emocjonalnych i motywujących organizm do działania. Zob. na ten temat: A. D. Craig, *How do you feel? Interoception: the sense of the physiological condition of the body*, „Nature Reviews Neuroscience” vol. 3, 2002, s. 655–666.

nej peryferyjny. Jak zobaczymy dalej, czucia cielesne przez swój udział w konstytucji ciała żywego (*Leib*) są w istocie konstytutywne zarówno dla percepcji, jak i dla samoświadomego podmiotu.

3. CZUCIA I CIELESNOŚĆ

Jak stwierdziliśmy, uczucia bólu, swędzenia, pieczenia itp. są czuciami cielesnymi, które mogą występować zarówno „na powierzchni” ciała, jak i w jego wnętrzu. Specyfiką uczuć o charakterze wewnętrznym jest ich wpływ na ogólne samopoczucie, czyli percepcję stanu całego ciała. Przykładowo uczucie głodu rozpoczyna się w moim brzuchu jako irytujące poczucie pustki, która jakby zasysa przestrzeń wewnątrz. Gdy głód narasta, jego zakres oddziaływania zdaje się powiększać, dołączają się inne wrażenia pochodzące z trzewi, jak burczenie. Głód może nawet zmienić się w odczucie bolesnego skurczu zacieśniającego „przestrzeń” wnętrza. W końcu głód opanowuje całe ciało, wywołuje zdenerwowanie, ruchy stają się nieprecyzyjne, spowolnione albo nazbyt szybkie, jakby spieszyły się do spożycia oczekiwanego posiłku.

Lokalność czuć wewnątrzcielesnych nie jest więc tym samym, co np. lokalność występowania barwy na jakiejś powierzchni. Choć wydają się mieć pewną lokalizację (brzuch, głowa), to jest ona jakby zakotwiczeniem, z którego promieniują na całe ciało ostatecznie rozplywając się w nim. Zamiast więc mówić o lokalizacji takiego odczucia, lepiej jest stwierdzić istnienie pewnego źródła, z którego rozprzestrzenia się odmienny modus doświadczenia własnego ciała. Doskonale jest to widoczne w doświadczeniu silnego zmęczenia, które zaczyna się właśnie lokalnie bólem i drżeniem mięśni, ale szybko uczucie zaczyna się rozszerzać ogarniając inne „obszary” ciała: trudność w złapaniu oddechu, zawroty głowy, odczucie ciężkości kończyn. Zmęczenie ujawnia się jako stan całego ciała, jako ogólne uczucie braku siły. Ciało doświadczane do tej pory transparentnie zaczynam odczuwać jako ciężar, doświadczam całego ciała w jego sztywności i niezdarności. Trafnie ujmuje to Levinas: *„Związane ze zmęczeniem odrętwienie jest zjawiskiem nader charakterystycznym. To niemożli-*

*wość nadążenia, stały i narastający rozdźwięk między byciem a tym, do czego jest ono przywiązane, zupełnie jak w przypadku ręki, która z wolna wypuszcza wciąż jednak przytrzymywany przedmiot*⁹.

W zmęczeniu pojawia się potrzeba odejścia, zmiany pozycji (usiąść, położyć się) i odstąpienia od „miejsca pracy”. Zmęczenie wpływa na przestrzeń wokół: krzesło, które znajduje się za ledwie parę metrów ode mnie, okazuje się być za daleko, kilka stopni schodów to za wiele. Otoczenie jakby się kurczy, jego granice wyznaczone przez cielesne możliwości wraz z nimi zawężają się, przesuwają się bliżej mnie. To, co poza tymi granicami jest niedostępne, oddala się. Levinas podkreśla także rozdźwięk, jaki pojawia się między świadomością (wołą dalszego wysiłku, realizacją celu) a ciałem, które odmawia. Ujawnia się skrywana w codziennym doświadczeniu relacja woli do ciała. Ciało przestaje być przezroczyste, staje się jawne, a nawet w pewnym sensie przedmiotowe. Levinas jednoznacznie interpretuje zmęczenie i wysiłek jako karę, nie odnajduje w nim radości. Nie dostrzega, że zmęczenie może współwystępować z całym wachlarzem nastrojów i emocji, od smutku (np. porażka w rywalizacji) po radość (np. akt miłosny).

Podobnie do zmęczenia rozwija się doznanie mdłości, które od nieprzyjemnego odczucia w brzuchu szybko przechodzi w całościowe złe samopoczucie. Levinas opisuje mdłości jako stan przykucia do samego siebie. *„Stan nudności, który poprzedza wymioty i od którego wymioty mają pozwolić nam się uwolnić, osacza nas zewsząd. Nie osacza nas jednak z zewnątrz. Nudności wzbierają w nas od wewnątrz; nasza istota dławii się od nas samych. Jest nam mdło 'od środka'”*¹⁰.

Levinas zwraca uwagę na ujawniającą się w fenomenie mdłości wewnętrzność ciała, jego „zawartość”, która może być odczuwana. Ciało „zdrowe”, działające, zaangażowane w otoczeniu, redukuje się do zewnętrzności, jest otwarciem, zwróce-

⁹ E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 41.

¹⁰ E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007, s. 29.

niem się ku rzeczom. W mdłościach na pierwszy plan wysuwa się jego strona wewnętrzna, która okazuje się ważniejsza i pierwotna wobec ciała aktywnego. Mdłości wpływają na moje możliwości motoryczne, dążą do ograniczenia ruchów i ułożenia ciała w dającej ulgę pozycji. Wpływają na percepcję i stosunek do rzeczy, kolory mogą wydawać się za ostre, dźwięki za głośne, jedzenie może zdawać się obrzydliwe. Przedmioty wypełniające moje otoczenie, zazwyczaj neutralne albo przyjemne, w mdłościach zaczynają mnie osaczać i drażnić.

Zdaniem Levinasa, w doświadczeniu mdłości ujawnia się jeszcze coś, o znacznie bardziej fundamentalnym znaczeniu. Jest to niemożliwość ucieczki od samego siebie, przykucie do własnego ciała, które dla Levinasa staje się metaforą bycia jako takiego. Mdłości ujawniają egzystencjalną „kondycję” człowieka skazanego na bycie, egzystencję, która przede wszystkim „ciąży”. Jak zobaczymy dalej, ta specyficzna relacja między doznaniem mdłości a, mówiąc szerzej, samopoczuciem w ogóle i świadomością bycia wynika ze specyficznej temporalności takich doznań jak mdłości czy zmęczenie.

3.1 Konstytucja ciała żywego (*Leib*) według Husserla

Wyjątkowy charakter czuć cielesnych, zarówno tych powierzchniowych, np. związanych z dotykiem, jak i tych wewnętrznych, Husserl stwierdza w drugiej księdze *Idei*. Można powiedzieć ogólnie, że w tekstach pochodzących z późniejszego okresu twórczości ojca fenomenologii warstwa hyletyczna staje się coraz ważniejsza i uzyskuje nowe ujęcie w kontekście analizy ciała. W *Ideach II* autor zdaje się już wyraźnie rozdzielać czucia cielesne, do określenia których używa odrębnego terminu niemieckiego *Empfindnisse*, od wrażeń (*Empfindung*), choć w swej terminologii nie zawsze jest konsekwentny¹¹. Na szcze-

¹¹ Na co także zwraca uwagę tłumaczka *Idei II*. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, przypis na dole strony 203.

gólną uwagę, zdaniem Husserla, zasługują wrażenia dotykowe, w których oprócz odniesienia do przedmiotu zewnętrznego możemy w specyficzny sposób doświadczyć własnego ciała. Chodzi tu o wspomniane już w pierwszym rozdziale, fundamentalne dla fenomenologicznej refleksji nad cielesnością, podwójne doświadczenie ciała jako materialnej, rozciągniętej w przestrzeni bryły (*Körper*) oraz jako „przestrzeni” lokalizacji czuć, czyli ciała żywego (*Leib*).

W *Ideach II* Husserl dostrzega, że doznania dotykowe, a także uczucia bólu, pieczenia itd., posiadają cechę cielesnej lokalizacji, której nie posiadają wrażenia zmysłowe jak barwa, dźwięk itd. Jak Husserl stwierdza, niedorzeczne jest stwierdzenie, że dźwięki mamy w uszach, a barwy w oczach, natomiast bezsprzecznie wrażenia dotykowe mają lokalizację w dłoni, nogach, a ostatecznie pokrywają całe moje ciało (nacisk na podłogę, dotyk ubrania itd.). Jednocześnie zaznacza, że ich lokalizacja jest nader kłopotliwa i w pewnym sensie nieokreślona. To samo możemy powiedzieć o doznaniach bólu, pieczenia, także głodu, są one zlokalizowane w ciele, choć nie zawsze możemy precyzyjnie określić gdzie dokładnie. Doskonale zjawisko to ujmuje Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*:

„Nieokreślone umiejscowienie, *ten wewnątrznie sprzeczny fenomen, odstania istnienie przestrzeni przedobiektywnej* [espace préobjectif], *gdzie jest już rozciągłość – ponieważ podmiot nie myli wielu różnych punktów ciała dotykanych łącznie – natomiast nie ma jeszcze jednoznacznego ustalenia przestrzennego, ponieważ żadne stałe ramy przestrzenne nie utrzymują się od jednej percepcji do drugiej*”¹².

Nieokreśloności przestrzeni przedobiektywnej wrażeń możemy doświadczyć, np. gdy staramy się wytłumaczyć drugiej osobie, w którym miejscu na plecach odczuwamy swędzenie. Uczucie swędzenia niezaprzeczalnie posiada lokalizację, odczuwamy je przecież na ciele. Jednak, gdy próbujemy ująć tę lokalizację w słowach i pokierować drugą osobę, aby nas podrapała, oka-

¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 48.

zuje się, że jest niezmiernie trudno powiedzieć, gdzie swędzenie „jest” dokładnie. Zasób słów do wyrażenia tej lokalizacji okazuje się zbyt mały. Raczej nie zdarza się powiedzieć: „trzy centymetry pod lewą łopatką i dwa centymetry w stronę kręgosłupa”. Takie sprecyzowanie zakładałoby przyjęcie perspektywy zewnętrznego obserwatora i przedstawienie własnego ciała w układzie współrzędnych i miar. W tym przypadku zazwyczaj używamy określeń części ciała (łopatka) i kierunków (górze, lewo) żeby naprowadzić rękę drugiej osoby w trakcie, gdy ona nas drapie. Uwidaczniają się tutaj dwa, mówiąc językiem używanym w naukach kognitywnych, systemy określenia przestrzennego własnego ciała: jeden oparty na nazwach i percepcji części ciała, drugi bazujący na odczuwaniu swędzenia i dotyku względem siebie. Scharakteryzują te systemy w dalszej części pracy.

Wróćmy do zagadnienia konstytucji ciała żywego (*Leib*) u Husserla. Zmysły dotyku, zdaniem Husserla, wyróżniają się od innych zmysłów specyficzną zwrotnością przejawiającą się tym, że mogą przyjmować perspektywę ciała dotykającego lub dotykane. Najbardziej jest to widoczne, gdy jedną ręką dotykam innej części ciała, np. ręki drugiej. W jednej chwili skupiam się na ciepłej, delikatnej, trochę owłosionej powierzchni, w drugiej przenoszę uwagę na uczucie bycia dotykany zlokalizowane na powierzchni skóry. Jak pisze Husserl: „*Wszystkie te (w ten sposób) spowodowane wrażenia posiadają lokalizację, tzn. różnią się miejscem przejawiającego się ciała (Leiblichkeit) i fenomenalnie przynależą do niego*”¹³. A dalej: „*Ciało, naturalnie, jest także widziane jak każda inna rzecz, ale ciałem [ciałem żywym (Leib) – M.P.] staje się ono tylko przez to, że jakby włożone są w nie wrażenia [powstające] przy dotykaniu, włożone są wrażenia bólu itd., krótko mówiąc, przez zlokalizowanie [w nim] wrażeń jako wrażeń*”¹⁴.

Jak widzimy, ciało żywe (*Leib*) konstytuuje się, według Husserla, poprzez lokalizację w nim czuć, zarówno tych dotyko-

¹³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, s. 205–206.

¹⁴ Tamże, s. 214.

wych „pokrywających” powierzchnię skórną, jak i wewnętrznych, umiejscowionych i wypełniających przestrzeń „w” ciała. Możemy wstępnie określić ciało żywe jako pole wrażeń różnego typu, których doświadczamy w zależności od zdarzeń występujących w otoczeniu. Cieleśne wrażenia konstytuujące przestrzeń ciała żywego są więc reakcjami na zewnętrzną, np. dotyk, zmiana temperatury, mdłący zapach. W konsekwencji, ciało żywe nigdy nie konstytuuje się solipsystycznie, ale zawsze jest osadzone w środowisku życia.

Z całego wachlarza różnych doznań Husserl, jak się zdaje, faworyzuje wrażenia dotykowe, a mówiąc ogólniej powierzchniowe (np. również wrażenie temperatury dotykane przedmiotu). Możliwe, że powodu takiego nastawienia Husserla należy doszukiwać się w jego przywiązaniu do intencjonalności. Doznania dotykowe zdają się w naturalny sposób odnosić do przyczyny zewnętrznej. Husserl bardzo niewiele pisze na temat czuć całościowych, jak na przykład opisane przeze mnie wyżej zmęczenie czy mdłości, i ich roli w konstytucji ciała. W *Ideach II* pisze:

„Przy solipsystycznym podmiocie mamy wyróżnione pole dotykowe w jego równoczesnej obecności z ukazującą się powierzchnią naszego ciała, wraz z tym pole cieplne; w drugim rzędzie nieokreśloną lokalizację odczuć wspólnych (Gemeingefühle) (także duchowych), następnie wnętrza ciała zapośredniczonego przez lokalizację pola dotykowego”¹⁵.

Czym są odczucia wspólne (*Gemeingefühle*)? Z tłumaczeniem terminu *Gemeingefühle* u Husserla związane jest pewne nieporozumienie. Według tłumaczki prac Husserla, Danuty Gierulanki, twórca fenomenologii używa terminu *Gemeingefühle* w znaczeniu różnym od dziewiętnastowiecznej psychologii, która określała w ten sposób cechy przedmiotów wspólne kilku zmysłom, np. rozciągłość. Tłumaczka nie potrafi jednak sprecyzować nowego znaczenia tego terminu, a w szczególności wyjaśnić, jak owe odczucia mogłyby mieć także charakter „duchowy”. Jak mi się zdaje, Husserl nie stosuje tego pojęcia w nowy sposób, tyl-

¹⁵ Tamże, s. 234.

ko w zwykłym, słownikowym wręcz znaczeniu, którego Gierulanka, z niewiadomych przyczyn nie przywołuje¹⁶. *Gemeingefühle* znaczy bowiem tyle, co *Lebensgefühl*. Husserl chce więc wyrazić fenomen na wskroś ucieleśniony, zjawisko czuć cielesnych o, wspomnianej także przez Merleau-Ponty'ego, „nieokreślonej lokalizacji”. Twórca fenomenologii przez odczucia wspólne rozumie odczucia „wspólne” wszystkim narządom i częściom ciała, a więc odczucia przenikające całość ciała, np. pragnienie, głód, zmęczenie itp. Gdy dotykam przedmiotu ręką, dotyk zlokalizowany jest w pewnym sensie „w” ręce, albo też możemy powiedzieć, że ręka jest dotykiem, natomiast gdy odczuwam np. zmęczenie, lokalizacja tego odczucia jest nieokreślona, dotyczy całego ciała. Podobnie ma się rzecz z emocjami, np. ze smutkiem czy radością, które ufundowane są na warstwie czuciowej, stąd też wzmianka Husserla, która stanowi pewne novum, o „wspólnych odczuciach” o charakterze duchowym, tzn. związanym z poziomem osobowym, autorefleksyjnym. Dla tego typu zjawisk twórca fenomenologii widzi ponadto rolę w aktach wartościowania, w których emocje stanowią istotny element.

W powyższym fragmencie Husserl wymienia także odczucia pochodzące z wnętrza ciała, które jednakże są według niego zapośredniczone przez sferę dotykową, np. odczuwanie bicia serca, gdy przyłożę rękę do piersi. Jest to, jak mi się zdaje, kolejny dowód na faworyzowanie przez niemieckiego filozofa zmysłu dotyku. Nie dostrzega on, że trzewia doświadczane są bezpośrednio i stanowią istotny składnik konstytucji ciała żywego. Jak zobaczymy dalej, ciało żywe poprzez doznania wewnątrzcielesne jest przede wszystkim odczuciem „grubości” ciała, jest doświadczeniem wypełniania przestrzeni. Drugim istotnym dla Husser-

¹⁶ Np. wg leksykonu Brockhaus z 1837 roku: „*Gemeingefühl, Lebensgefühl, bezeichnet die auf innere Zustände des lebenden Körpers sich beziehenden Empfindungen im Gegensatz zu den durch äußere Eindrücke hervorgerufenen. Dem Gemeingefühle gehören z.B. an das Gefühl von Gesundheit und Krankheit, von Leichtigkeit und [178] Schwere, innerer Wärme und Kälte, Hunger und Durst*” (źródło: <http://www.zeno.org/Brockhaus-1837/A/Gemeingefühl>).

la elementem konstytucji ciała żywego są wrażenia kinestetyczne, czyli wrażenia związane z ruchem i pozycją ciała. Opowiem o nich w następnych rozdziale.

Czy według Husserla lokalizację czuć należy rozumieć w kategoriach przestrzennych? Czym jest quasi-przestrzenność wrażeń? Husserl odpowiada na to w ten sposób:

„Lokalizacja czuć jest niewątpliwie czymś zasadniczo innym niż rozciągłościowość (Extension) wszelkich materialnych określeń rzeczy. Rozpościerają się one [scil. czucia dotykowe] wprawdzie w przestrzeni, na swój sposób pokrywają powierzchnie przestrzenne, przebiegają je itp. Ale rozpościeranie się na wszystkie strony czy w jednym kierunku (Ausbreitung i Hinbreitung) jest czymś istotnie innym niż rozciąganie się (Ausdehnung) w sensie tych wszystkich określeń, które cechują res extensam”¹⁷.

Przestrzenność czuciowa jest zdaniem Husserla innego rodzaju przestrzennością niż rozciągłość i związane z nią własności (np. barwa, kształt) rzeczy materialnych. Innymi słowy „rozciąganie” się na mojej ręce doznania dotykowego nie jest tym samym, co rozciągająca się jej barwa. Doznania dotykowe, a także kinestetyczne i pochodzące z wnętrza nie są czymś, co w ogóle można ciału żywemu przypisać, ale rozprzestrzeniając się konstituują one samo to ciało. Mieć rękę to właśnie czuć przynależne jej wrażenia. Mieć ciało to „zajmować” przestrzeń, wypełniać ją czuciem.

Zdaniem Husserla, ukonstituowanie się ciała żywego jest niezbędne do konstytucji „obiektów wyższego rzędu”, takich jak przestrzenne rzeczy zmysłowe, a także wartości¹⁸. Dla tych ostatnich szczególnie ważne są czucia o charakterze całościowym, jak rozkosz, błogość, a także nastroje, jak np. radość, które według Husserla są „materialnym” podłożem aktów wartościowania. Podsumowując konstytucję ciała żywego Husserl pisze:

„W ten sposób zatem cała świadomość człowieka przez swoje hyletyczne podłoże związana jest w pewien sposób z jego ciałem, ale

¹⁷ E. Husserl, *Idee czystej...*, księga II, s. 211.

¹⁸ Tamże, s. 215.

*naturalnie intencjonalne przeżycia same nie są już wprost i we właściwym sensie zlokalizowane, nie tworzą one już warstwy w ciele*¹⁹.

Jak widzimy, Husserl wiąże świadomość z ciałem, które dostarcza jej zmysłowego materiału, a przez to odgrywa istotną rolę w konstytucji świata. Tak rozumiane ciało jest jednak ciałem pasywnym. Jest ono, co prawda, ciałem poruszającym się, i poprzez ruch wpływającym na postrzeganie otoczenia. Ale wszelkie ujęcia intencjonalne, nadające sens otoczeniu, pochodzą ze świadomości. Ciało nie jest więc u Husserla w pełni aktywne w procesie „rozumienia” rzeczy, a tym samym świadomość nie jest w pełni ucieleśniona.

Podsumowując, fenomeny czuciowe posiadające swoistą „lokalizację” i „rozciągłość” wskazują na istnienie przestrzeni pierwotnej, przedobiektywnej, prerefleksyjnej, którą jesteśmy my sami jako ciało i która, jak zobaczymy dalej, jest warunkiem możliwości przestrzeni obiektywnej.

4. CIAŁO „GŁĘBOKIE” I „PROTO-JA”

W fenomenologii późnego Husserla oraz w kontynuacjach jego projektu (np. Merleau-Ponty, Levinas) cielesność wysuwa się na pierwszy plan rozważań jako warunek możliwości świadomości i świata. Szczególną rolę w tym procesie odgrywają cielesne czucia, które konstytuują pierwotne doświadczenie ciała jako „przestrzeni” wrażeń, oraz stanowią podłoże złożonych fenomenów emocjonalnych i świadomości intencjonalnej. Rolę czuć cielesnych i interocepcji w kształtowaniu się podmiotu i procesów poznawczych zaczyna się także dostrzegać we współczesnej kognitywistyce. Dwoma propozycjami conceptualnego opracowania tych zjawisk i włączenia ich w szerszą koncepcję podmiotu ucieleśnionego są „proto-ja” Antonio Damasio i „ciało głębokie” (*in-depth body*) Heleny de Preester.

¹⁹ Tamże, s. 217.

4.1 Proto-ja

Według Damasio świadomość jest złożonym zjawiskiem, w którym możemy wyróżnić trzy podstawowe poziomy²⁰. Pierwszy poziom, na który składają się informacje o stanie organizmu płynące z jego „środowiska wewnętrznego” (wewnętrznego *milieu*), Damasio nazywa proto-ja. Proto-ja jest nieświadomym lub przedświadomym składnikiem świadomości. Drugim poziomem jest rdzenna świadomość (*core consciousness*), czyli poczucie Ja jako odrębnej od otoczenia jednostki. Warstwa rdzennego-ja wiąże się z posiadaniem wiedzy na swój temat, polegającej na znajomości cielesnych dyspozycji i relacji z przedmiotami. Trzeci poziom to ja-autobiograficzne, rozszerzony poziom świadomości uwzględniający pamięć autobiograficzną, posługiwanie się pojęciami i tworzenie narracji na swój temat. Poziomy świadomości rozszerzonej (ja-rdzenne i ja-autobiograficzne) ufundowane są w pierwotnej formie świadomości, czyli czuciowo-cielesnym proto-ja.

Przyjrzyjmy się bliżej koncepcji proto-ja. „*Proto-ja* jest spójnym zbiorem wzorców neuronowych, które cyklicznie odwzorowują stan wielu wymiarów fizycznej struktury organizmu”²¹. Od strony neuronalnej proto-ja tworzą rozproszone struktury w mózgu, są to między innymi: jądra pnia mózgu, podwzgórze, kora wyspowa, środkowa kora ciemieniowa. Co ciekawe, obszary mózgu wchodzące w skład proto-ja są ewolucyjnie starsze. Jest tak, według Damasio, dlatego, że proto-ja spełnia podstawową dla utrzymania organizmu przy życiu funkcję homeostazy, czyli utrzymania środowiska wewnętrznego organizmu we względnie stabilnym stanie. To w tych partiach mózgu, zdaniem Damasio, odwzorowywany neuronalnie jest fizyczny stan organizmu, na który składają się informacje pochodzące z trzewi, wewnętrznego *milieu* (biochemiczne procesy w organizmie), a także z układu przedśionkowego i mięśniowo-szkieletowego. Proces ten Damasio nazywa także mapowaniem, gdyż jego wy-

²⁰ A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000.

²¹ Tamże, s. 165.

nikiem jest utworzenie neuronalnych map organizmu. Neuronalne reprezentacje są nieustannie aktualizowane, dlatego też proto-ja jest strukturą dynamiczną. Nie ma jednej mapy organizmu, ani jednego centrum integracji bodźców. Zarówno proto-ja jak i świadomość rozszerzona nieustannie wyłaniają się z interakcji (synchronizacji) między rozproszonymi ośrodkami mózgowymi. Spośród informacji, jakie wchodzą w zakres proto-ja, najistotniejsze, dla mechanizmu homeostazy, są trzewia i wewnętrzne *milieu*. Dlatego też z proto-ja związane są czucia cielesne, jak np.: głód, sytość, ból.

Należy poczynać w tym miejscu kilka uwag na temat rozumienia przez Damasio fenomenów emocjonalnych. Przede wszystkim oddziela on emocje (*emotions*) od uczuć (*feelings*), jak pisze: „*Emocje grają na scenie ciała, uczucia na scenie umysłu*”²². Przez emocje, przeciwnie do przyjętej przeze mnie terminologii, Damasio rozumie zmiany cielesne związane z reakcjami emocjonalnymi (np. drżenie mięśni, gesty, grymasy twarzy itp.). Natomiast uczucia są świadomym przeżywaniem emocji, czyli stanem, w którym identyfikujemy siebie jako podmiot czuć cielesnych i potrafimy zidentyfikować przedmiot, który tę emocję wywołał. Co więcej, zdaniem Damasio, wśród emocji możemy poczynić rozróżnienia na podstawowe, zdeterminowane biologicznie i związane z automatycznymi reakcjami organizmu w celu przetrwania (np. strach, gniew, zaskoczenie) oraz wtórne, które zależą od kontekstu społecznego i kulturowego (np. wstyd, smutek, duma).

Jak widzimy, proto-ja, stanowiące poziom czucia stanu organizmu, jest warunkiem koniecznym przeżywania emocji, czyli posiadania uczuć. To poprzez czucia organizm może odczuwać siebie jako byt posiadający stany wewnętrzne. W odniesieniu do proto-ja może ukonstytuować się przedmiot poznania, jako coś, co na stan organizmu wpływa. W ten sposób, zdaniem Damasio, powstaje świadomość rdzenna, czyli poczucie Ja, które postrzega przedmiot i przeżywa związane z nim uczucia.

²² A. R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005, s. 28.

Damasio nie pisze wprost, jaki jest status czuć cielesnych. Stwierdza np., że ból nie jest emocją, ale może emocje, np. cierpienie, wywołać. Ból, podobnie jak np. głód czy pragnienie, związane są z automatycznymi reakcjami organizmu w celu utrzymania homeostazy. Damasio porusza także problem tzw. emocji tła, które stanowią niejako „pejzaż” obrazujący ogólny stan naszego ciała i są odczuwane jako „ogólny fizyczny ‘ton’”²³ bycia. Mówiąc inaczej jest to towarzyszące nam nieustannie i posiadające jakoś poczucie ucieleśnienia. Przykładami takich uczuć tła jest zmęczenie, senność albo poczucie energii. Nasuwa się oczywiście powiązanie emocji lub uczuć tła z nastrojami²⁴.

Dyskusyjne zdaje się, moim zdaniem, zbyt łatwe przypisywanie przez Damasio strukturze proto-ja nieświadomego charakteru. Mówiąc ogólnie, nieadekwatne do natury zjawiska świadomości są wszystkie wyraźne podziały na to, co świadome i to, co nieświadome. Świadomość jest zjawiskiem niesłychanie złożonym, posiadającym wiele form, w którym to, co świadome płynnie przechodzi w nieświadomość i odwrotnie. Oczywiście jest, że proto-ja związane jest ze zmianami zachodzącymi na poziomie komórkowym. W tym sensie nie jestem bezpośrednio świadomy np. aktualnego składu chemicznego krwi, ani tego, jakich hormonów wydzielanie zostało zwiększone. Jednakże zmiany te, jeśli osiągną odpowiedni poziom, są przeze mnie świadomie odczuwane, np. głód (spadek poziomu cukru). W tym sensie proto-ja niejako wychyla się ku świadomości, gdy zmiana stanu organizmu wymaga podjęcia jakiejś akcji. Wydaje się, że proto-ja i jego przejawy w postaci czuć cielesnych najlepiej określić mianem „przedświadome”, albo „prerefleksyjne”. Odczucie głodu, albo zmęczenia nie jest bowiem czymś refleksyjnym (wyłączając przypadki refleksji fenomenologicznej) w tym znaczeniu, że nie stanowi obiektu mojej refleksji. Odczucia te poprzedzają świadomość intencjonalną stanowiąc jej tło, tak jak nastroje zabarwiają one świadomościowe akty. Jak zobaczymy w następ-

²³ A. R. Damasio, *Tajemnica...*, s. 308.

²⁴ Zob. rozdział VI.

nym rozdziale prerefleksyjność jest także charakterystyczną cechą czucia ciała związanego z jego aktualną postawą i ruchem.

4.2 „Ciało głębokie”

Do pojęcia proto-ja Damasio odwołuje się Helena de Preester w swojej koncepcji „ciała głębokiego” (*in-depth body*)²⁵. Autorka przyjmując, że świadomość jest koniecznie związana z ciałem, uważa, iż analogicznie do świadomości także ciało ma strukturę warstwową a najniższa warstwa związana jest z „wewnętrznymi” funkcjami ciała. Wyższymi poziomami doświadczenia cielesnego byłyby, według filozofki, np. struktury schematu i obrazu ciała. Zdaniem de Preester „ciało głębokie” jest pierwotną strukturą ciała opartą na odczuwaniu (interocepcji) wewnętrznych stanów organizmu pochodzących z czuć powierzchniowych (ból, temperatura, swędzenie), trzewi (bicie serca, oddech, układ trawienny i wydalniczy) oraz zmian hormonalnych i biochemicznych. Opis „ciała głębokiego” jest bardzo bliski definicji proto-ja zaproponowanej przez Damasio. Autorka zgadza się także z twierdzeniem, że składające się na „ciało głębokie” procesy i czucia są konstytutywne dla życia emocjonalnego podmiotu. De Preester idzie jednak dalej i stara się opisać proces konstytucji samego „ciała głębokiego”.

Zdaniem filozofki, „ciało głębokie” konstytuuje się przez czucia pochodzące z wnętrza. Jak słusznie zauważa autorka, specyficzna quasi-przestrzenność czuć cielesnych skutkuje tym, że pierwotne ciało posiada swoistą „grubość” (*thickness*), która odpowiada za doświadczenie wypełniania ciałem pewnej przestrzeni, za posiadanie „rozciągłości”. Ponadto, de Preester stwierdza, że w sensie fenomenologicznym „ciało głębokie” jest zarówno konstytuowane, jak i konstytutywne (dla sfery emocjonalnej, poczucia siebie, lokalizacji ciała itd.). Zdaniem filozofki proces konstytucji „ciała głębokiego” jest w istocie procesem samokonstytucji,

²⁵ H. de Preester, *The Deep Bodily Origins of the Subjective Perspective: Models and their Problems*, „Consciousness and Cognition” 16, 2007, s. 604–618.

czyli ukonstytuowania siebie (ciała) w czuciu samego siebie. De Preester przywołuje w tym kontekście Husserlowską koncepcję samokonstytucji absolutnego przepływu czasu. Zauważa przy tym, że główną trudnością analizy Husserla, przynajmniej tej zawartej w wykładach z 1905 roku, jest jej formalny charakter, a w przypadku ciała mamy do czynienia z podłożem hyletycznym świadomości, z czystą afektywnością, która poprzedza intencjonalną formę.

W rozdziale IV przedstawię fenomenologię czasu Husserla oraz jego koncepcję samokonstytucji. Zobaczymy wtedy, że rozważania twórcy fenomenologii pochodzące z późniejszego okresu jego twórczości próbują przezwyciężyć „formalizm” wczesnych koncepcji przez odwołanie się do kategorii cielesności, zmysłowości i samopobudzenia.

Podsumowując, pierwotna świadomość ciała, zarówno w ujęciu Damasio i de Preester, jest świadomością czuciową (w terminologii Damasio emocjonalną), a przez to nieintencjonalną. Poprzedza ona rozdział na podmiot i przedmiot, który pojawia się zdaniem Damasio na poziomie ja-rdzennego, będąc nieprzedmiotowym, wypełniającym przestrzeń czuciem.

5. PRZESTRZENNOŚĆ CZUĆ CIELESNYCH

Spróbujmy na tym wczesnym jeszcze etapie rozważań scharakteryzować przestrzenność czuć cielesnych i pierwotnego doświadczenia ciała.

Czucia cielesne wyróżnia spośród reszty wrażeń specyficznie rozumiana lokalizacja „na powierzchni” ciała i „w” ciele. Drugą ich cechą jest rozciągłość, aczkolwiek, jak słusznie zauważa Husserl, całkowicie inna niż rozciągłość rzeczy materialnych. Ciało bowiem, które konstytuuje się jako przestrzeń wrażeń, nie jest materialną bryłą, ale jest ciałem żywym. Należałoby raczej powiedzieć, że czucia rozprzestrzeniają się, promieniują pokrywając powierzchnię ciała, albo wypełniając je w środku. Charakter owego rozprzestrzeniania się pozostaje na razie nieznanym. Wydaje się jednak jasne, że rozprzestrzenianie się czucia jest

fenomenem na wskroś dynamicznym, posiadającym oryginalną temporalność. Ciało poprzez czucia posiada więc „grubość” (*thickness*), fenomenalną „masywność”, która doświadczana jest także jako wypełnianie przestrzeni i cielesny opór.

Pierwotne doświadczenie ciała jest więc doświadczeniem „przestrzeni” czuć cielesnych. Nie jest to jedynie doświadczenie lokalnie rozciągniętych wrażeń, np. nacisku podłoża na stopy czy głodu wypełniającego brzuch, ale przede wszystkim przenikającego całe ciało samopoczucia. Samopoczucie, na które składają się wrażenia pochodzące z trzewi i biochemicznego wewnętrznego „środowiska” jest tym, co „spaja” moje ciało w jedno doświadczenie, jest poczuciem ucieleśnionego bycia. Samopoczucie, blisko związane z nastrojem, zdaje się mieć różne przestrzenne *modi*, które projektowane są „na zewnątrz”, na przedmiotowe otoczenie. Przykładowo, w skrajnym zmęczeniu przestrzeń ciała zostaje zredukowana niemalże do jego fizycznych granic, w poczuciu siły i energii promieniuje na zewnątrz uwydatniając możliwe relacje z przedmiotami.

Ciało wypełnione czuciami zajmuje przestrzeń, a raczej należałoby powiedzieć, że stanowi przestrzeń pierwotną, przedobiektywną, która, jak zobaczymy dalej, jest warunkiem każdego innego doświadczenia przestrzeni.

Rozdział III

RUCH

Nie wspomnieliśmy do tej pory o istotnym składniku czuć cielesnych mianowicie o wrażeniach związanych z ruchem. To, jak ważne są czucia kinestetyczne w doświadczeniu ciała żywego (*Leib*) oraz konstytucji rzeczy spostrzeganej i świata obiektów (*Objektwelt*), zauważa już Edmund Husserl. Wątki te rozwija w znacznym stopniu Maurice Merleau-Ponty. W niniejszym rozdziale temat kinestezy i ruchu ograniczę do doświadczenia ciała jako przestrzeni czuciowej, które poprzez wrażenia ruchowe ulega zdynamizowaniu. W drugiej części rozprawy zajmę się relacją, jaka zachodzi między fenomenami kinestetycznymi a konstytucją rzeczy i otoczenia.

1. KINESTEZA W DOŚWIADCZENIU CIAŁA ŻYWEGO

Jak zauważa Husserl w *Ideach II*, w pierwotnym doświadczeniu ciała równoległe do wrażeń dotykowych obecne są wrażenia kinestetyczne. Co więcej, związek ten nie jest przypadkowy, a obie sfery doświadczenia przenikają się i wpływają na siebie.

„*Te wrażenia, które otrzymują ujęcia rozciągłościowe ([ujęcia] jako rozciągłe cechy rzeczy), są w swych rzeczywistych i możliwych przebiegach umotywowane i apercypcyjnie odniesione do motywujących szeregów, do układów wrażeń kinestetycznych, które*

*swobodnie przebiegają w swym dobrze nam znanym uporządkowaniu*¹.

W powyższym fragmencie Husserl analizuje przypadek spostrzeżenia, które okazuje się w istocie dwuczłonowe. Gdy obserwuję wysoki budynek, doświadczam serii jego widoków, którym towarzyszą wrażenia cielesne związane z unoszeniem głowy i zmiana pozycji ciała. Gdy dotykam blatu stołu przesuując po nim dłonią, doświadczam jego szorstkości, temperatury i długości itd. Gdy jednak skieruję uwagę na moją rękę, to oprócz wrażeń dotykowych zlokalizowanych w dłoni doznaję również wrażeń ruchowych, które rozchodzą się w całej ręce. W spostrzeżeniu mamy więc z jednej strony szereg percepcyjnych ujęć cech rzeczy, z drugiej serię wrażeń kinestetycznych. Twórca fenomenologii zauważa kilka ważnych cech doświadczenia kinestetycznego. Po pierwsze, mimo iż wrażenia kinestetyczne powiązane są szeregami ujęć, to same ujęciami nie są. Pozwala to wyciągnąć wniosek, że serie kinestez są treściami nieintencjonalnymi mieszczącymi się w kategorii nieintencjonalnych czuć cielesnych. Co więcej, jak wynika z opisu fenomenologicznego, owe wrażenia także mogą zostać scharakteryzowane przez przypisanie im lokalizacji w ciele. Lokalizacja ich jest jednak specyficzna. Błędne byłoby stwierdzenie, że wrażenia kinestetyczne mojej ręki zlokalizowane są w ręce, tak jak zlokalizowany w niej jest kłujący ból, np. w okolicy łokcia. Ruchu nie doświadczam bowiem „w” ręce, ale on jest moją ręką. Doznanie kinestetyczne wypełnia cały organ ruchu, czy jest to palec, czy ręka, a staje się to szczególnie widoczne, gdy poruszam się całym ciałem.

Drugim istotnym spostrzeżeniem Husserla jest swoboda poruszania się. Stwierdzenie to, zdawałoby się banalne, prowadzi do ciekawych wniosków. Ciało, które za Husserlem określiliśmy jako „pole” lokalizacji wrażeń, wyróżnia się także tym, że jest „narzędziem woli, jedynym obiektem, który wola mojego czystego Ja może bezpośrednio samorzutnie poruszać, i który jest środkiem do

¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 83.

pośredniego samorzutnego wprawiania w ruch innych rzeczy"². Dla Husserla, który skupia się głównie na naturalnych funkcjach ciała, jego podległość woli wydaje się nader oczywista. Ciało jest „narzędziem” woli, dzięki któremu jestem i działam w świecie. Husserl nie zauważa jednak, że swobodne poruszanie ciałem ma swoje ograniczenia. Są przecież części ciała, których poruszyć nie mogę, albo wymaga to spełnienia warunków zewnętrznych lub treningu (np. uszy). Ponadto jak widzieliśmy w analizie fenomenu zmęczenia, mogą także wystąpić sytuacje, gdy ciało woli się sprzeciwia. Takie przypadki pokazują, jak ciało jako obiekt woli jest powiązane ze środowiskiem egzystencji. Zobaczymy dalej, w drugiej części rozprawy, że takich przypadków jest więcej, a ich analiza pozwala rzucić nowe światło na poczucie „władania” ciałem.

Po trzecie, Husserl zwraca uwagę na „dobrze nam znane uporządkowanie” wrażeń kinestetycznych. Ruch jest czymś naturalnym, towarzyszy nam nieustannie, wykonywany jest bezrefleksyjnie i automatycznie. Wszystko to sprawia, że w swej oczywistości i naturalności wrażenia ruchowe pozostają w dużej części niezauważone, są dla świadomości na ogół transparentne. Gdy sięgam po leżącą na skraju biurka książkę odczuwam ruch ręki, dłoni, palców, ale dopiero po chwili zauważam, że modyfikacji uległa cała moja postawa. Aby dosięgnąć książki musiałem delikatnie pochylić korpus i przesunąć się w lewo. Zmianę postawy odczuwam w całym ciele jako napięcie na plecach, delikatne skręcenie bioder, zwiększenie nacisku lewej stopy na podłogę. Wszystkie te doznania zazwyczaj pozostają niezauważone, wypełniają prerefleksyjną sferę stanowiącą tło świadomości. Mogą stać się obiektem refleksji jedynie przez skierowanie na nie uwagi, albo w przypadkach odbiegających od „normy”, np. gdy ruch wywołuje ból.

Analiza wrażeń kinestetycznych, a także zawarty w poprzednim rozdziale opis doznań interoceptywnych prowadzą do rewizji poglądu na temat konstytucji ciała żywego. Jak się bowiem wy-

² Tamże, s. 214–215.

daje, dotyk powinien utracić swoje wyróżnione miejsce na rzecz doznań pochodzących z ruchu i trzewi ciała. Fenomen doznań kinestetycznych pokazuje, że do odkrycia ciała własnego nie jest konieczne „dwuzwrotne” doświadczenie dotykowe. Aby się dotknąć, muszą poruszyć np. ręką, a poruszając się, już siebie czują. W ruchu ciało odkrywa siebie przez to, że samo siebie pobudza.

Drugim obszarem doświadczenia odgrywającym istotną rolę w procesie konstytucji świadomości ciała są czucia interoceptywne. Ze wspomnianych przeze mnie w poprzednim rozdziale koncepcji „proto-ja” Antonio Damasia i „ciała głębinowego” Helen de Preester wynika, że zachodzące wewnątrz organizmu, zarówno na poziomie organów, jak i komórkowym, procesy generują doświadczenie ucieleśnienia, wyłania się z nich podstawowa forma świadomości organizmu.

Te dwa obszary doświadczenia własnego ciała nie mają, albo mają jedynie w niewielkim stopniu, charakter intencjonalny. Zdaniem Jacka Migasińskiego, Husserl w analizie ciała własnego odkrywa nowy rodzaj intencjonalności. *„Polega ona na tym, że intencje nie są tu pierwotnie skierowane przedmiotowo (bo takowe muszą już zakładać przestrzeń i czas), nie konstytuują przedstawień, ale są samozwrotne, odkrywają pośród bytu ciało jako źródło doznawania własnych doznań”*³. Choć dyskusyjne jest, czy w przypadku doznań kinestetycznych i czuć cielesnych możemy wciąż mówić o intencjonalności, czy też, jak proponowałem w poprzednim rozdziale, mamy do czynienia z fenomenami nieintencjonalnymi, to należy się zgodzić, że ich zasadniczą cechą jest samozwrotność i nieprzedmiotowość. Jeśli weźmiemy w nawias aspekt doznań kinestetycznych związany z ukierunkowaniem ruchu ku jakiemś przedmiotowi, to kinestezy rozpatrywane w kontekście samopobudzenia są nieintencjonalne, są czuciem siebie w ruchu. Podobnie wrażenia interoceptywne, mimo iż wchodząc w skład bardziej złożonych doznań mogą mieć intencjonalne ukształto-

³ J. Migasiński, *Zobaczyć niewidzialne. Od fenomenu do widma, czyli analiza pewnego przypadku wyobraźni filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4, 2008, s. 102.

wanie, np. w przypadku głodu czy fenomenów emocjonalnych, to rozpatrywane same w sobie przejawiają taką samą samozwrotną strukturę. Proces konstytucji ciała żywego, proces najbardziej podstawowego doświadczenia własnego ciała jest procesem samopobudzenia, jest odkrywaniem siebie na sposób nieprzedmiotowy, nieintencjonalny w czuciu. Zadaniem, które teraz stoi przed nami i, które postaram się zrealizować pod koniec rozdziału IV, będzie bliższa analiza struktury samopobudzenia i rozpoznanie jej charakterystycznego *modus* czasowego.

2. CIAŁO WŁASNE I SCHEMAT CIAŁA

W pierwszym rozdziale przedstawiłem w zarysie Merleau-Ponty'ńskie rozumienie cielesności. W sposób bardziej szczegółowy przedstawiłem, z racji wykorzystania w naukach kognitywnych, pojęcie schematu ciała (*schéma corporel*). Drugim, ważnym pojęciem, jakiego francuski filozof używa do opisu przejawiania się ciała, jest ciało własne (*corps propre*). Merleau-Ponty za Husserlem twierdzi, że ciało jest pierwotnie doświadczone nie jako przedmiot, ale jako ciało własne (*corps propre*) – odpowiednik Husserlowskiego ciała żywego (*Leib*). Głównym błędem niefenomenologicznego podejścia nauk przyrodniczych do cielesności jest, zdaniem Merleau-Ponty'ego, rozumienie jej w kategoriach przedmiotowych. Natomiast ciało tak, jak go doświadczamy, ciało odczuwane jako własne przedmiotem nie jest. Jest ono zawsze postrzegane fragmentarycznie, nigdy nie możemy ująć go w całości, ani zobaczyć z dowolnie wielu perspektyw. Ciało własne przejawia się ponadto jako struktura dwuznaczna, może być dotykającym i dotykany, widzącym i widzianym. Ciało własne charakteryzuje się także afektywnością, która generuje swoistą przestrzenność. Jak pisze Merleau-Ponty: „*Chcę powiedzieć, że ból wskazuje na swoją przestrzeń, że konstytuuje 'bolesną przestrzeń'*”⁴. A w innym miejscu: „*Jeżeli jednak chorzy odczuwają prze-*

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 112.

*strzeń swojej ręki jako obcą, jeżeli w ogóle mogą odczuwać przestrzeń mojego ciała jako ogromną lub mikroskopijną, wbrew świadectwu moich zmysłów, dzieje się tak dlatego, że dana mi jest obecność i rozciągłość o charakterze afektywnym*⁵.

W końcu ciało własne przejawia się w doświadczeniu kinestetycznym. Zdaniem Merleau-Ponty'ego, nie powinno się jednak sprowadzać doświadczenia ruchu do wrażeń kinestetycznych, które ciało-przedmiot posiada. Jak Merleau-Ponty stwierdza, ruchy ciała są czymś wyjątkowym, gdyż „*bezpośrednio antycypują sytuację końcową, moja intencja określa pewną drogę w przestrzeni tylko po to, by osiągnąć cel ukazujący się od początku na swoim miejscu, najpierw pojawia się jakby zalążek ruchu, który dopiero wtórnie rozwija się w ruch obiektywny*”⁶. Jak się zdaje, Merleau-Ponty'emu chodzi o intencjonalność ruchowej aktywności ciała, która skierowana jest ku czemuś, coś chce osiągnąć, gdzieś dojść. Zapamiętajmy związek między fenomenem ruchu a intencjonalnością. Na głębszą analizę tego zagadnienia będziemy mogli pozwolić sobie w drugiej części rozprawy, gdy wystarczająco opracowane zostanie pojęcie przedmiotu i przedmiotowego odniesienia.

Kinesteza z jednej strony jest zjawiskiem posiadającym przedmiotowe ukierunkowanie, z drugiej jest procesem autotelicznym, konstytuującym pierwotną przestrzeń ciała. W ruchu ciało czuje siebie, generuje wrażenia, które je wypełniają. Merleau-Ponty dostrzega, że w doświadczeniu ruchu ciało ujawnia się jako jedność, która nie jest sumą części (organów, kończyn), ale jest czymś jakościowo unikatowym, definiującym moją cielesność. Jest to jedność o charakterze czasoprzestrzennym. Z jednej strony odczuwam własne ciało jako rozciągle, zajmujące przestrzeń, posiadające „grubość”, wypełnione wrażeniami, z drugiej, a jest to szczególnie widoczne w doświadczeniu ruchu, odkrywam w nim swoistą logikę rozwoju, naturalny porządek czasowy, wedle którego ewoluuje doznawanie wrażenia dotykowego czy kinestetycznego. W pewnym sensie, gdy zamierzam sięgnąć po szklanę,

⁵ Tamże, s. 169–170.

⁶ Tamże, s. 113.

już w początkowych fazach ruchu zawarte są fazy końcowe. Ruch przemija płynnie nie zaskakując mnie niczym, a wręcz stając się niewidocznym dla świadomości.

To właśnie w celu wyrażenia owej jedności ciała w ruchu i dynamicznych odniesieniach do otoczenia Merleau-Ponty używa pojęcia schematu ciała (*schéma corporel*). Poprzez schemat ciała francuski filozof ujmuje ciało jako „*postawę funkcjonalnie odniesioną do pewnego aktualnego lub możliwego zadania*”⁷. Jest on zatem czymś w rodzaju wrodzonego lub wyuczonego, wykonywanego zazwyczaj w sposób bezrefleksyjny „programu motorycznego”. Spacerując po ulicy, jadąc na rowerze czy pijąc kawę przy stoliku w kawiarni nie zastanawiam się, jakie ruchy (o jakim zakresie, sile, kolejności) wykonuję. W sposób spontaniczny i naturalny cielesnie odnoszę się do sytuacji w otoczeniu. Moje ruchy są przeźroczyste i nie zakłócają moich myśli, wyobrażeń, percepcji.

Terminem blisko związanym ze schematem ciała jest propriocepcja. Termin ten, wymyślony pod koniec XIX wieku przez angielskiego lekarza Charlesa Sherringtona, odnosi się do zmysłu, dzięki któremu czujemy położenie i pozycję naszego ciała, układ kończyn oraz ruch. Jest dyskusyjne, czy propriocepcja ma charakter nieświadomy, czy jest może formą świadomości. Informacje na temat aktualnej pozycji ciała, układu palców dłoni i siły nacisku nie stanowią treści świadomości tak, jak dane percepcyjne. Z drugiej jednak strony, w jakiejś formie zdajemy sobie sprawę z pozycji naszego ciała, nawet jeśli nie stanowi ona głównej treści świadomości. Skoro zatem propriocepcja jest formą świadomości, to o jaką formę chodzi? Czy świadomość proprioceptywna byłaby tym samym co świadomość percepcyjna? Czy wobec tego jest przedmiotowa, intencjonalna? Niektórzy autorzy (np. J. Bermudez) twierdzą, że propriocepcja jest rodzajem percepcji, tyle że zwróconej na własne ciało. Inni, jak np. Shaun Gallagher, twierdzą, że propriocepcja ma charakter prerefleksyjny (prenoetyczny) i całkowicie różni się od percep-

⁷ Tamże, s. 119.

cji przede wszystkim tym, że nie jest postrzeżeniem obiektu⁸. Gallagher rozumie przez to, że dane proprioceptywne nie znajdują się w centrum uwagi, ale zostają zepchnięte w tło, które towarzyszy percepcji. Nie znaczy to bynajmniej, że propriocepcja jest nieświadoma. Gallagher odróżnia proprioceptywną informację od proprioceptywnej świadomości⁹. Ta pierwsza jest zachodzącym nieświadomie procesem zbierania informacji z receptorów mięśniowych i kontroli poszczególnych mięśni. Na podstawie proprioceptywnej informacji powstaje prererefleksyjna świadomość naszej cielesnej postawy w świecie, która wypełnia tło świadomości refleksyjnej. Odczuwanie pozycji ciała i ruchu jest nieustannie obecne i aktualizowane, może w każdej chwili stać się treścią świadomości, jak dzieje się to na przykład w refleksji fenomenologicznej, podczas nauki gry na instrumencie muzycznym, albo gdy zwracamy uwagę na nasze ciało z powodu niewygodnej pozycji lub odczuwanego bólu. Wówczas cielesność staje się głównym tematem świadomości. Jednakże zbyt daleko idącym wnioskiem wydaje się stwierdzenie, że wówczas nasze ciało staje się czymś przedmiotowym. Na sposób przedmiotowy mogą odnosić się do części ciała (np. układ palców na strunach gitary, bolące kolano), ale nie do całości.

3. SCHEMAT CIAŁA A OBRAZ CIAŁA

Drugim blisko związanym ze schematem sposobem przejawiania się własnego ciała jest obraz ciała. Jedną z ciekawszych dyskusji, jakie dzisiaj toczą się na pograniczu fenomenologii i kognitywistyki, dotyczy problemu relacji, jakie zachodzą między nimi. Niektórzy badacze, między innymi Gallagher, uważają, że w istocie mamy do czynienia z dwoma różnymi, aczkolwiek współpracującymi ze sobą, systemami doświadczenia własnego ciała. Jego zdaniem należy odróżnić schemat ciała (*body schema*)

⁸ S. Gallagher, *Bodily Self-Awareness and Object Perception*, „Theoria et historia scientiarum” vol. VII, 2003 (1), s. 63–69.

⁹ S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford 2006, s. 73.

od obrazu ciała (*body image*)¹⁰. Obraz ciała jest zbiorem percepcji i przekonań, jakie podmiot posiada na temat swojego ciała, czyli np. wiedza, że mam szczupłą sylwetkę, moje dłonie mają po pięć palców, mam włosy koloru blond. Na podstawie obrazu ciała możemy podać jego przybliżone wymiary, np. odległość od kolana do stopy, długość ręki itp. Operacja porównania długości jednej części ciała do innej wymaga przyjęcia perspektywy trzecioosobowej, spojrzenia na siebie z zewnątrz. Do obrazu ciała zaliczyć można także nastawienie emocjonalne wobec części lub całego ciała, np. niezadowolenie z kształtu nosa. Schemat ciała natomiast, za Merleau-Pontym, jest sensomotorycznym, holistycznym doświadczeniem ciała w odniesieniu do jego aktualnego i możliwego zaangażowania w świecie. Przeciwnie do obrazu ciała, który zakłada poziom przedmiotowej refleksji i reprezentacji, np. wizualnej, schemat wyraża cielesną praktykę, w której ciało nie jest przedmiotem, tylko zbiorem dyspozycji i akcji podejmowanych często bezrefleksyjnie. Dlatego też, z racji różnorodności (ruchów, gestów, pozycji, postaw), jaka tkwi w fenomenie schematu ciała, należałoby mówić w liczbie mnogiej o schematach ciała, np. schemacie chodzenia. Każdy może doświadczyć, że taki schemat nie jest czymś jednolitym i stabilnym oraz że zmienia się w zależności od naszej kondycji i warunków panujących w środowisku.

Z fenomenologicznego punktu widzenia schemat ciała zdaje się poprzedzać obraz ciała i stanowić jego warunek możliwości. Obraz ciała jako system reprezentacji opiera się w dużej części na percepcji wzrokowej, a ta zakłada z kolei możliwość ruchu. Schemat ciała, na który składają się wrażenia ruchowe i czucie własnej pozycji umożliwia stworzenie reprezentacji wizualnej ciała, a przez to jego rozpoznanie. Można postawić pytanie: skąd wiem, że ręka, którą widzę, jest moją ręką? Jak pamiętamy, Husserl pisał w części poświęconej konstytucji ciała żywego o polu dotykowym danym w „równoczesnej obecności z ukazującą się powierzchnią

¹⁰ Zob. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge 2008, s. 145–146.

naszego ciała”¹¹. W sposób naturalny należałoby dodać do pola dotykowego sferę kinestetyczną. Wówczas rozpoznanie własnej ręki polegałoby na pokrywaniu się danych wzrokowych z wrażeniami ruchowymi. Podstawowym aspektem jest tutaj równoczesność, synchronizacja obu sfer zmysłowych.

Jak się okazuje, bardzo łatwo jest zaburzyć poczucie własności (*sense of ownership*) ciała i poczucie sprawczości (*sense of agency*). Poczucie własności ciała może zostać np. zaburzone przez konflikt między danymi wizualnymi a proprioceptywnymi. Na przykład, poczucie identyfikacji z widzianą częścią ciała może ulec zaburzeniu, gdy dane wizualne przekrzywione są o kąt 30°. Poczucie sprawczości natomiast związane jest z czasową strukturą ruchu. W jednym z eksperymentów wprowadzono opóźnienie w postrzeganiu własnej akcji¹². Osoby uczestniczące w badaniu widziały odpowiednio później ruch własnej ręki. Okazało się, że już przy opóźnieniu 150 milisekund uczestnicy eksperymentu doznawali zaburzenia poczucia sprawczości. Odnieśli oni wrażenie, że to nie oni zainicjowali ruch ręki, że odpowiedzialna jest za to jakaś zewnętrzna siła. Zdaniem Gallaghera, eksperyment ten pokazuje, że poczucie sprawczości opiera się na temporalnym mechanizmie antycypacji własnych działań¹³. Jeśli z jakiegoś powodu (warunki eksperymentalne, choroba) oczekiwana pozycja ręki nie następuje w odpowiednim momencie (jest opóźniona), to mogą utracić odczucie bycia inicjatorem ruchu (agensem). Jak zobaczymy w kolejnym rozdziale, do opisu tego zjawiska doskonale będą nadawać się fenomenologiczne pojęcia retencji i protencji.

W codziennym doświadczeniu trudno jest rozdzielić od siebie system schematu od obrazu ciała. Dużą wiedzę na temat działania schematu i obrazu ciała oraz ich relacji dostarczają nam przypadki osób, u których jeden z tych systemów uległ zaburzeniu. Jednym z nich jest opisywana przez Olivera Sacksa

¹¹ E. Husserl, *Idee II*, s. 234.

¹² S. Gallagher, *How the Body...*, s. 198–200.

¹³ Tamże, s. 199.

kobieta o imieniu Christina¹⁴. Pacjentka Sacksa z powodu zapalenia nerwów czuciowych utraciła całkowicie zdolność odczuwania pozycji własnego ciała, lokalizacji jego części i kontroli ruchu. Innym, lepiej udokumentowanym przypadkiem jest, opisywana między innymi przez Jonathana Cole'a i Shauna Gallaghera, historia Iana W., który z powodu choroby utracił zmysł propriocepcji¹⁵. Ian stracił czucie ciała od szyi w dół, a w związku z tym zdolność do lokalizacji jego części i kontrolowania ruchu, choć zachował częściowo odczuwanie temperatury, bólu i napięcia mięśni. Zapytany, na przykład, gdzie znajdują się jego ręce, Ian nie jest w stanie odpowiedzieć. Jedyłą możliwością lokalizacji części ciała, jak i celowego poruszenia nią, jest skupienie na niej wzroku i myślenie (wyobrażanie) o jej poruszeniu. We wczesnej fazie swojej choroby Ian nie był w stanie kontrolować żadnych ruchów, nawet najprostszyc, jak siadanie czy sięganie. Leżąc w łóżku i nie patrząc na swoje ciało doznawał przerażającego go uczucia unoszenia się na wodzie, którego nie był w stanie kontrolować. Brak odczuwania nacisku na podłogę odebrał jego ciało „przywiązanie” do miejsca, możliwość jego lokalizacji. Nie lepiej miały się jego możliwości ruchowe. Gdy Ian zamierzał wykonać ruch ręką, pozostawała ona w bezruchu, albo zachowywała się nieprzewidywalnie. Po kilkuletniej rehabilitacji, w trakcie której uczył się on na nowo kontrolować swoje ciało za pomocą wzroku, osiągnął stopień sprawności, który umożliwia mu w miarę normalne poruszanie się i wykonywanie codziennych czynności. Potrafi poruszać się pod warunkiem, że nieustannie kontroluje swoje ruchy wzrokiem (w ciemności pozostaje dalej bezradny). Kiedy przykładowo Ian chce sięgnąć po szklankę, musi patrzeć na swoją rękę i jednocześnie zerkać na cel

¹⁴ O. Sacks, *Bezcielesna kobieta*, w: *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Warszawa 2008, s. 70–85.

¹⁵ Zob. np. S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford 2006, s. 40–65; J. Cole, *The Neuroscience and Phenomenology of Sensory Loss*, w: *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, red. M. Grunwald, Birkhauser 2008.

ruchu. Uwaga, jaką musi poświęcić na obserwowanie i „projekowanie” własnych działań, różni się w zależności od tego, czy wykonywane czynności są mu dobrze znane czy nie, na przykład chodzenie stało się dla niego czynnością nawykową, którą co prawda musi dalej kontrolować wzrokiem, ale nie musi jej poświęcać tyle uwagi, co na początku. W pierwszej fazie swojej rehabilitacji drobne rozproszenie uwagi mogło skutkować utratą kontroli nad ciałem. Nawet po wielu latach praktyki, zdolność Jana do kontroli ruchów maleje, gdy jest on np. chory, przez co nie może odpowiednio skupić się na własnym ciele. Wpływ na ruchy Iana ma także środowisko, w którym się znajduje i czy jest ono mu znane. W niektórych przestrzeniach, w których się znajduje (wnętrze jego samochodu¹⁶) czuje się bezpiecznie i może wykonywać ruchy z większą swobodą. Nie wykonuje ich jednak nigdy w sposób automatyczny i bezrefleksyjny, utracił także odruchy bezwarunkowe związane z unikaniem bólu czy asekuracją przy upadku. Za każdym razem, gdy chce coś zrobić, musi zobaczyć daną część ciała i, jak sam twierdzi, „pomyśleć” o poruszeniu nią. Wszystko to sprawia, że jego ruchy są wolniejsze i bardziej „stereotypowe” niż ruchy zdrowej osoby posiadającej czucie ciała.

Zdaniem Gallaghera, przypadek Iana pokazuje, że w pewnych sytuacjach funkcję opartego na propriocepcji schematu ciała może przejąć obraz ciała. Poruszanie się i lokalizacja części ciała, których podstawę stanowi schemat, mogą być realizowane za pomocą percepcji wzrokowej i zbioru przekonań na temat własnego ciała. Różnica w działaniu jest jednak znaczna. Oparty na wizualnej percepcji obraz ciała jest nieporównanie wolniejszy i mniej efektywny niż prerefleksyjny schemat. Ian zamiast czuć swoje ciało w działaniu musi o nim nieustannie myśleć.

Podłoże biologiczne zaburzeń propriocepcji Iana związane jest z uszkodzeniem komórek nerwowych w rdzeniu kręgowym

¹⁶ Jest to zaskakujące, ale Ian potrafi prowadzić auto, które zostało specjalnie dostosowane do jego potrzeb (wszystkie dźwignie i kontrolki umiejscowione są koło kierownicy tak, aby Ian mógł je łatwo zobaczyć).

poniżej szyi. Według Gallaghera, istnieją natomiast co najmniej dwa wyjaśnienia natury psychologiczno-fenomenologicznej¹⁷. Pierwsze dotyczy sposobu aktualizowania informacji na temat pozycji ciała. Wydaje się jasne, że będąc cały czas w ruchu, zmieniając pozycje i podejmując różne czynności schemat ciała musi się nieustannie aktualizować w celu informowania o bieżącym stanie ciała. Możliwe, że w przypadku Iana to właśnie system aktualizacji uległ uszkodzeniu. Niejasne pozostaje jednak, dlaczego Ian utracił czucie ciała całkowicie, zamiast odczuwać fragmentaryczne albo nieaktualne dane na temat własnej pozycji. Drugie wyjaśnienie opiera się na hipotezie, że uszkodzeniu uległa czasowa struktura schematu, a mianowicie możliwość do retendowania (zatrzymywania w krótkiej pamięci) pozycji, ruchów, działań, dopiero co byłych, oraz antycypowania (pozycji, ruchów itp.) mających nastąpić. Takie rozwiązanie zdaje się sugerować, że nasze ciało na najbardziej pierwotnym, prerefleksyjnym poziomie, posiada czasową strukturę.

Argumentów za fenomenologicznym rozróżnieniem schematu ciała od obrazu ciała zdaje się dostarczać także zjawisko przeciwne, kiedy to zaburzony obraz ciała zastępowany jest w pewnym stopniu przez schemat ciała. Takie zjawisko możemy zaobserwować u pacjentów z zespołem nieuwagi stronnej, zwanym także jednostronnym zaniedbywaniem przestrzeni. Osoby cierpiące na tę dolegliwość, pomimo sprawnego aparatu wzrokowego, zdają się ignorować całkowicie jedną ze stron pola widzenia i ciała. Co ciekawe, zachowują przy tym zdolności motoryczne całego ciała w tym i zanegowanej strony. Możliwą interpretacją takiego zaburzenia jest uszkodzenie systemu obrazu ciała (np. chory nie dostrzega swojej lewej ręki), ale schemat ciała dalej funkcjonuje nietknięty (chory mimo to porusza ręką). Do analizy tego zaburzenia wrócimy w drugiej części rozprawy podczas analizy zagadnienia zorientowania przestrzennego.

¹⁷ S. Gallagher, *How the Body...*, s. 48.

3.1 Czym są gesty?

Jedynym rodzajem ruchów, jakie Ian może wykonać bez namysłu i obserwacji, są gesty. W przeprowadzonych eksperymentach z Ianem gestykulował on spontanicznie w trakcie opowiadania zadanej historii, a także w trakcie konwersacji¹⁸. Aby sprawdzić, czy Ian kontroluje gestykulację za pomocą wzroku eksperymentatorzy zakryli jego ciało od szyi w dół specjalnym parawanem. Na początku opowiadania przez Iana zadanej historii nie gestykulował on wcale. Jak się okazało, powstrzymał wykonywanie gestów, gdyż czuł się niepewnie i obawiał, że może się zranić. Po zapewnieniu, że przestrzeń pod parawanem jest bezpieczna, Ian zaczął ponownie gestykulować, a jego ruchy wydawały się spontaniczne i niezależne od jego woli (jedyną zależnością była decyzja, czy gestykulować w ogóle). Jego ruchy gestykulacyjne wyglądały całkiem podobnie do gestykulacji zdrowej osoby. Zachodziła także synchronizacja między tym, co mówił, a wykonywanymi gestami.

Warto w tym miejscu wprowadzić rozróżnienie na gesty topokinetyczne (odnoszące się do lokalizacji obiektu w przestrzeni) i morfokinetyczne (odnoszące się do kształtu obiektu). Ruchy topokinetyczne, podobnie jak wszystkie ruchy o charakterze instrumentalnym (chwywanie, sięganie, podnoszenie itd.), wymagają dość dobrej orientacji w przestrzeni i lokalizacji przedmiotów. W przypadku Iana lokalizacja w przestrzeni części własnego ciała w relacji do obiektów, normalnie zachodząca dzięki działaniu schematu ciała, jest niemożliwa bez udziału zmysłu wzroku. Tłumaczy to, jak się zdaje, dlaczego większość wykonywanych przez niego gestów miała charakter morfokinetyczny, a więc służyła obrazowaniu rzeczy, o których opowiadał, a nie do wskazywania, np. gdzie się coś wydarzyło względem narratora. Fakt, że Ian gestykuluje, prowadzi do wniosku, że ruchy gestykulacyjne nie są kontrolowane ani przez schemat ciała (nieobec-

¹⁸ J. Cole, S. Gallagher, D. McNeill, *Gesture Following Deafferentation: A Phenomenologically Informed Experimental Study*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 1, 2002, s. 49–67.

ny w przypadku Iana), ani przez obraz ciała (brak wizualnej informacji zwrotnej).

Jak twierdzi Gallagher, eksperymenty przeprowadzone z Ianem obalają motoryczną teorię gestykulacji. Według tej koncepcji ruchy służące gestykulacji są jednym z rodzajów ruchów instrumentalnych, a więc ruchów intencjonalnych, wolicjonalnych i kontrolowanych przez schemat ciała. Według Gallaghera teoria ta nie radzi sobie z wyjaśnieniem przypadku Iana, który gestykuje, choć nie posiada kontroli nad własnymi dłońmi. Wyjaśnieniem może być, że gesty przynależą do całkowicie innego systemu niż ruchy instrumentalne, lokomocyjne, a także odruchowe (przypomnijmy, że Ian owe ruchy też utracił), mianowicie do systemu ekspresji i mowy. Gesty nie byłyby więc ruchami, których celem jest „coś zrobić”, tylko ruchami, które wyrażałyby jakieś znaczenie. Możliwe są tu co najmniej dwa stanowiska. Pierwsze, w którym gesty pełnią rolę pomocniczą wobec oddzielnego systemu językowego. W tym sensie gestykulacja dopełniałaby wyrażane językowo znaczenie. Drugie, iż gestykulacja i mowa są dwiema funkcjami jednego systemu ekspresji.

Jak się wydaje, drugie rozwiązanie bliskie jest temu, co na temat związku między językiem i ciałem pisał Merleau-Ponty. W *Fenomenologii percepcji* francuski filozof pisał, że jedną z najważniejszych funkcji ciała jest ekspresja. Zdaniem Merleau-Ponty'ego nie jesteśmy w stanie zrozumieć, czym jest mowa i komunikacja bez odkrycia sfery cielesnej ekspresji. Autor *Fenomenologii percepcji* krytykował filozofię i naukę, że problem mowy przeintelektualizowały, a język stał się czymś abstrakcyjnym i mechanicznym. Tymczasem posługiwanie się językiem jest procesem na wskroś ucieleśnionym, a ciało emanując znaczeniami wykracza poza swoją materialność, do której zostało zredukowane przez naukę. Jak ujmuje to zgrabnie Merleau-Ponty, „*Mowa jest gestem, a jej znaczenie światem*”¹⁹.

Przypadek Iana W. zdaje się potwierdzać fenomenologiczną tezę Merleau-Ponty'ego, że gestykulacja i język tworzą jedność.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 205.

Dlatego też osoby, które utraciły czucie ciała, ale nie są sparaliżowane, potrafią gestykulować. Gesty mają charakter prerefleksyjny, a także, jeśli nie są gestami wskazującymi (topokinetycznymi), są również nieintencjonalne²⁰. Świadczy o tym zarówno nasze codzienne doświadczenie, kiedy często mimowolnie gestykulujemy, oraz przypadki psychopatologiczne zaburzenia funkcji ekspresji i ruchu. Ścisły związek naszego ciała ze sferą ekspresji i komunikacji pozwala wysunąć tezę, że już na poziomie pierwotnej świadomości ciała możemy mówić o intersubiektywności, czy też, używając terminologii Merleau-Ponty'ego, o intercielesności.

4. PIERWOTNA INTERCIELESNOŚĆ

Odkąd zaczęto mówić o schemacie ciała i obrazie ciała, nie zawsze wyraźnie je rozdzielając, debatowano, czy mają one charakter wrodzony, czy też nabywane są wraz z doświadczeniem. Tradycyjnym poglądem, za którym opowiadali się między innymi Jean Piaget, a także Merleau-Ponty, było przeświadczenie, że schemat ciała nie jest strukturą wrodzoną i rozwija się wraz z nabywanym doświadczeniem własnego ciała. Argumentem za tym miał być fakt, że nowonarodzone dzieci dopiero z czasem nabierają koordynacji ruchowej i rozwijają możliwości motoryczne.

Jednak jak pokazały przeprowadzone przez Andrewa Meltzoffa w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku badania nad naśladownictwem mimicznym noworodków rzecz może się mieć zgoła inaczej²¹. W jednym z eksperymentów

²⁰ Gesty nie są jedynymi ruchami wykonywanymi mimowolnie i nieintencjonalnie. Innym przykładem takiego ruchu jest np. bezwiedne kiwanie nogą. Podobną klasę ruchów stanowią różnego rodzaju tiki, choć w tym przypadku bardziej dyskusyjna jest kwestia intencjonalności.

²¹ Zob. np.: A. N. Meltzoff, M. K. Moore, *Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model*, „Early Development and Parenting” 6, 1997, s. 179–192; A. N. Meltzoff, J. Decety, *What Imitation Tells us About Social Cognition: A Rapprochement Between Developmental Psychology and Cognitive Neuroscience*, „Philosophical Transactions of the Royal Society. Biological Sciences” 358, 2003, s. 491–500.

Meltzoffa i współpracowników zaprezentowano kilkutygodniowym noworodkom w kilkudziesięciosekundowych odstępach serię wyrażen mimicznych twarzy (np. wysunięcie języka, otwarcie ust, wysunięcie warg). Efektem, jaki uzyskano, było spontaniczne naśladowanie pokazywanych wyrazów twarzy przez noworodki, czyniły to nawet te najmłodsze. W innych eksperymentach obniżono wiek noworodków do kilku-kilkudziesięciu godzin po urodzeniu oraz rozszerzono wachlarz min i gestów o uśmiech, ruchy głowy, marszczenie brwi itp., zwrócono także uwagę na sposób naśladowania. Jak się okazało, noworodki nie tylko naśladowały gesty, ale potrafiły je do pewnego stopnia „zapamiętać” i poprawiać w kolejnych próbach. Czy takie zachowanie noworodków możliwe jest bez udziału schematu ciała? A jeśli nie to, czy oznacza to, że schemat ciała jest wrodzony?

Do pewnego stopnia twierdzącą odpowiedź na to pytanie daje Gallagher²². Jak twierdzi, badania nad imitacyjnym zachowaniem noworodków pokazują, że schemat ciała jest, przynajmniej w jakimś stopniu, wrodzony. Odrzuca on jednocześnie interpretacje zachowania noworodków jako odruchów. Zdaniem Gallaghera gesty mimiczne są zbyt skomplikowane jak na odruchy (np. ruchy języka w kierunku zgodnym z ruchem zegara). Poza tym, trudno znaleźć ewolucyjne uzasadnienie dla tak rozbudowanego mechanizmu odruchowego. Z ewolucyjnego punktu widzenia uzasadnione może być natomiast jak najwcześniejsze podejmowanie interakcji społecznych, które mogą zwiększyć szanse noworodka na przeżycie. Dlatego możliwe jest, choć w tego typu argumentacji dobrze jest zachować daleką posuniętą ostrożność, że natura wyposażyła nas w podstawową formę schematu ciała (np. podstawowy schemat twarzy) między innymi w celu szybszego uczestnictwa w świecie społecznym. Z badań Meltzoffa wynika, zdaniem Gallaghera, że rodzimy się ze swego rodzaju „załączkiem” schematu ciała, zbyt podstawowym, żeby podejmować skomplikowane działania, ale wystarczającym do prostych reakcji na zmiany w otoczeniu, a w szczególności pozwalającym na nawiązywanie prostej,

²² S. Gallagher, *How the Body...*, s. 70–73.

cielesnej, komunikacji z innymi. Podstawowym obszarem schematu ciała jest w tym przypadku twarz. Aby naśladować mimikę, a także wyrażać własne stany emocjonalne, niemowlaki muszą w pewnym sensie posiadać „świadomość” swojej twarzy. Nie chodzi tu oczywiście o świadomość twarzy jako elementu mojego ciała posiadającego specyficzne funkcje, czyli świadomość związaną z obrazem ciała, lecz o pierwotną świadomość proprioceptywną, czyli czucie ciała i jego zmian w relacji do otoczenia.

Widzimy, że u noworodków, których percepcja nie została jeszcze w pełni wykształcona, nie mówiąc już o posiadaniu wiedzy kategoryalnej i pojęciowej dotyczącej innych osób, możemy zaobserwować zachowania w pewnym sensie „społeczne”. Zachowanie niemowlaków jest bezsprzecznie związane z zachowaniem innego (opiekuna, eksperymentatora). Pytanie jakie możemy postawić, to czym/kim jest inny na tym poziomie świadomości? Wydaje się, że inny nie może być jeszcze postrzegany jako to oto ciało, w którym „ukryty” jest byt osobowy posiadający swoje unikatowe usposobienie, historię, emocje. Pierwotnie inny zdaje się być poruszającym mnie grymasem twarzy, gestem, oddechem, a przede wszystkim polem emocjonalnym, które przez wszystkie te działania się wyraża.

Ciekawych wyników na temat procesów poznawczych niemowlaków i ich relacji z dorosłymi osobami dostarczają przeprowadzane od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku badania szkockiego psychologa Colwyna Trevarthena. Przeprowadził on badania tzw. mikroanalizy, czyli analizy nagrań wideo interakcji niemowlaków i ich opiekunek. Zaobserwował on, że zarówno czynności opiekuna/opiekunki (patrzenie, gesty, ton i barwa głosu), jak i reakcje dziecka (wydawane dźwięki, ich ton i barwa, wykonywane ruchy, wodzenie wzrokiem itd.) mają ściśle rytmiczną strukturę, która zależna jest od stanu emocjonalnego. Trevarthen wysuwa więc hipotezę, że między matką a dzieckiem dochodzi do prewerbalnej komunikacji, „protorozmowy”, która odbywa się bez znajomości języka jedynie za pomocą cielesnej interakcji. Tym samym, Trevarthen odrzuca tradycyjny pogląd redukujący relacje dziecko – opiekun do funkcji czysto biologicznych. Tre-

varthen idzie nawet o krok dalej i twierdzi, że już noworodkom możemy przypisywać pierwotną świadomość, przez którą rozumie swoistą jedność w zachowaniu ciała (agensa)²³. Pierwotną świadomość dziecka charakteryzuje on przez: aktywność (ruch), emocjonalność (ekspresja emocji) i komunikatywność. Pierwotna forma świadomości opiera się we wszystkich swych funkcjach na rytmie. Z obserwacji Trevarthena wynika, że reakcji dziecka nie można uznać za przypadkowe, gdyż są zsynchronizowane z zachowaniem opiekuna. Niemowlak „dostraja” się cielesnie do emocjonalnej postawy wyrażającej się w tonie głosu, biciu serca, w oddechu i zachowaniu opiekuna. Komunikacja zachodzi więc na poziomie cielesnej rytmiki, zestrojenia ruchów i wyrazów ekspresji. Co więcej, rytmiczna struktura interakcji pozwala dziecku na „przewidywanie” przyszłych działań opiekuna. Jest to szczególnie widoczne, gdy oczekiwane zdarzenie nie następuje i dziecko wyraża z tego powodu swoje niezadowolenie.

Prowadzone badania nad zachowaniem małych dzieci wydają się dowodzić, że już od najwcześniejszych chwil naszego życia (nawet kilka minut po narodzinach) jesteśmy w jakimś sensie zanurzeni w relacje intersubiektywne²⁴. Jak pamiętamy, już Merleau-Ponty podkreślał w swoich pracach pierwotność świata intersubiektywnego, który możliwy jest przez cielesną interakcję z innymi. To francuski filozof jako jeden z pierwszych przeddefiniował problem intersubiektywności na problem intercielesno-

²³ C. Trevarthen, V. Reddy, *Consciousness in Infants*, w: *A Companion to Consciousness*, red. M. Velmans, S. Schneider, Oxford 2006.

²⁴ Wydaje się, że podobne intuicje na temat pierwszych relacji intersubiektywnych, w szczególności relacji dziecko–matka, miał Husserl. W *Ideach II* możemy znaleźć krótki fragment: „Wedle mojej obserwacji wydaje się, że u dziecka wytwarzany przez nie samo, a potem analogicznie słyszany [cudzy], głos najpierw stwarza pomost dla uprzedmiotowienia Ja, resp. dla utworzenia jakiegoś 'alter', zanim jeszcze dziecko posiada i może posiadać już zmysłową analogię swego wzrokowego ciała z ciałem 'drugiego', a tym bardziej: zanim może innemu przyporządkować dotykowe ciało i ciało obdarzone wolą.” (E. Husserl, *Idee...*, księga II, s. 134). Do tematu koncepcji intersubiektywności u Husserla wrócę w drugiej części pracy.

ści i twierdził, że uczestniczymy cieleśnie w przekraczającym byt jednostkowy życiu społecznym. Jak się zdaje, o problemie intersubiektywności/intercielesności możemy mówić na co najmniej dwóch poziomach. Pierwszym poziomem, który starałem się głównie pokazać w tym paragrafie, jest pierwotna intercielesność, przez Trevarthena nazywana pierwotną intersubiektywnością²⁵, przejawiająca się już w zachowaniu noworodków. Nie rozpoznają one jeszcze osób, choć wykazują przywiązanie do barwy głosu i zapachu matki, nie posiadają kategorii drugiej osoby, drugiego *ego*, ale potrafią już reagować na zachowanie innych i wchodzić z nimi w interakcje.

Drugim przejawem intercielesności, o którym powiem więcej w drugiej części pracy, jest rozgrywające się w świecie przedmiotowym rozumienie Innego poprzez jego ciało i intencjonalne zachowanie. Na tym poziomie rozumienia odnajdujemy w świecie, pośród innych ciał, to wyjątkowe, posiadające specyficzny styl, wygląd i historię ciało Innego. W percepcji ciała Innego postrzegam je, jak pisze Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*, jako „nośnik znaczenia”, dlatego nieustannie wymyka się ono ujęciu w ramy przedmiotowe. Percepcja i obecność ciała Innego wpływają na mnie i na moją percepcję, ciało drugiego daje się „czytać”, projektuje swoje intencje, przez co „zaburza” moją przestrzeń działania, albo też odkrywam wtedy przestrzeń działań jako wspólną. Ciało Innego to zachowanie, na które reaguję i do którego się „dostrajam”. Jak pisze Merleau-Ponty: „*I podobnie jak części mojego ciała tworzą razem pewien system, moje ciało i ciało innego są jedną całością, a wersetem i rewersem jednego zjawiska; anonimowa egzystencja, której moje ciało jest w każdej chwili śladem, zamieszkuje odtąd oba te ciała jednocześnie*”²⁶.

Jak wynika z powyższych rozważań, problem intersubiektywności może zostać rozwiązany jedynie przez zrozumienie jej

²⁵ C. Trevarthen, *Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity*, w: *Before Speech*, red. M. Bullowa, Cambridge 1979.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 376.

w kontekście pierwotnej intercielesności, w której uczestniczymy od narodzin, i która poprzedza refleksję i rozważania o *alter ego*. Tym, co dla nas szczególnie ciekawe, jest fakt, że obecność Innego przejawia się pierwotnie w cielesnym (między innymi motorycznym) działaniu. Co więcej, jak się zdaje, pierwotna cielesna interakcja ma wyraźną czasową strukturę. Synchronizacja zachowania możliwa jest bowiem na podłożu rytmicznym, a rytm, jak zobaczymy w następnym rozdziale, posiada specyficzną quasi-czasową naturę.

5. FANTOMY

Zagadnieniem blisko związanym z doznaniem kinestetycznymi i pierwotną przestrzenią ciała jest zjawisko kończyn fantomowych. Występowanie kończyn fantomowych, choć badane od wielu lat, jest jednym z najbardziej tajemniczych zaburzeń percepcji własnego ciała. Pierwsze wzmianki na temat odczuwania kończyny po amputacji pojawiły się już w XVI wieku, a w wieku XIX amerykański lekarz Silas Wir Mitchell po raz pierwszy użył sformułowania „fantomowa kończyna”. Obecnie występowanie fantomowych bólów i czucie fantomowej kończyny jest zjawiskiem dość powszechnie występującym u pacjentów po amputacji, a także u części osób, które urodziły się bez lub ze zniekształconą kończyną, tzw. aplazja. Osoby posiadające fantomowe kończyny odczuwają związane z nimi wrażenia. W dużej liczbie przypadków są to zlokalizowane w nieistniejącej kończynie bóle, połączone często z odczuciem zeszywnienia, albo np. zaciśnięcia w przypadku dłoni. Oprócz bólu i odczucia zeszywnienia osoby odczuwające fantom skarżą się także na odczucia swędzenia, pieczenia, ciepła lub zimna, a także wrażenia kinestetyczne i dotykowe. Te ostatnie mogą wydawać się na tyle żywe i rzeczywiste, że niektóre osoby twierdzą, iż fantomami sięgają po przedmioty i ich dotykają. Jeden z pacjentów opisywanych przez hinduskiego neurologa V. S. Ramachandra posiadał zredukowany fantom ręki odczuwał jakby jego krótki fantom wydłużał się w kierunku znajdujących się przed nim przedmiotów, które chciał

uchwycić. Zdarzało mu się nawet odczuwać ból, kiedy „trzymany” w fantomowej dłoni przedmiot, a faktycznie leżący na stole, ktoś inny podniósł i tym samym „wrywał” go z fantomowej dłoni²⁷. Inni pacjenci Ramachandrana twierdzili, że w trakcie rozmowy wyraźnie czują wykonywane fantomową ręką gestykulacje, a jeszcze inna pacjentka posługiwała się fantomowymi palcami, żeby na nich liczyć. Zdarzają się też przypadki, gdy proprioceptywne czucie kończyny jest na tyle silne, że chory może o braku kończyny np. nogi zapomnieć i próbować na niej chodzić, co oczywiście prowadzi do natychmiastowego upadku.

Fantomowe kończyny nie są zjawiskiem jednoznacznie negatywnym, tzn. oprócz oczywistych niedogodności i cierpienia, jakie wywołują, mogą także być pomocne. Dzieje się tak w przypadku zastosowania protez. Część pacjentów twierdzi, że pojawienie się fantomu pomaga im w zintegrowaniu się z protetyczną kończyną i identyfikowaniu jej jako własnej. W tych przypadkach, jak pisze Sacks, wywołanie fantomu jest nawet pożądane, a niektórzy pacjenci opracowują własne metody jego „budzenia”²⁸.

Interpretacji zjawiska fantomowej kończyny poświęcił dużo miejsca Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*. Zagadką fantomu jest zdaniem Merleau-Ponty’ego o tyle trudna, że nakładają się w niej dwa porządki, porządek obiektywny (bytu-w-sobie) oraz porządek subiektywny, psychologiczny (bytu-dla-siebie). Istnieją zatem co najmniej dwa wyjaśnienia, jedno odwołujące się jedynie do fizjologii, upatrujące rozwiązania problemu w przecięciu nerwu i tym samym przerwaniu obiektywnego łańcucha przyczynowego wywołującego zjawisko. Z drugiej strony, jak twierdzi Merleau-Ponty, nie sposób nie zauważyć zawartych w fenomenie elementów osobistej historii i emocji chorego (np. układ i pozycja fantomu związana z traumatycznym wydarzeniem utraty kończyny). Dlatego według drugiej teorii zjawisko

²⁷ V.S. Ramachandran, S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain*, New York 1999, s. 43.

²⁸ O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Warszawa 2008, s. 99–100.

urojonej kończyny jest wynikiem „wspomnienia” brakującego narządu, pamięci ciała, bądź też wyparcia traumy związanej z jego utratą. Zdaniem Merleau-Ponty’ego, oba wyjaśnienia nie ujmują jednak sedna problemu, który można rozwikłać jedynie w kontekście bycia w świecie. „*Mieć urojoną rękę to pozostawać otwartym na wszystkie działania, do których tylko ręka jest zdolna, to zachować pole praktyczne, które mieliśmy przed okaleczeniem*”²⁹. Innymi słowy to świat, w którym cielesnie jestem obecny oraz znajdujące się w nim „poręczne” rzeczy domagają się nieistniejącej ręki. Używając terminologii Gibsonowskiej psychologii ekologicznej, afordancje (*affordances*) środowiska i przedmiotów fantom ożywiają. Dlatego chory czuje, jak jego fantom „wyciąga się” w kierunku rzeczy, które chce chwycić. W zjawisku tym widzimy także, dlaczego nasz schemat ciała jest strukturą holistyczną, jednoczącą wszystkie członki i części ciała. Schemat ciała jest postawą wobec możliwego zadania w świecie, która uruchamia całe moje ciało. Dlatego też pacjent z fantomową nogą może, odpowiadając na „wezwanie” sytuacji, reagować poprawnie wstając i próbując iść. Dzieje się tak, gdyż fantomowa kończyna jest stale obecna w schemacie ruchowym, który – jak stwierdziliśmy – ma charakter prerefleksyjny. Funkcjonuje on na innym poziomie niż świadomość własnej ułomności i choroby. Dlatego nie wydaje się zasadne mówienie o wyparciu, które następowaloby wobec czegoś ze sfery świadomości refleksyjnej. Ręka jako element schematu działania, niezależnie od tego czy rzeczywista, czy urojona, jest w nim obecna.

Taka analiza prowadzi do fundamentalnego pytania o związek między doświadczeniem obecności, przeżyciem terażniejszości – a mówiąc ogólniej czasu – a własnym ciałem. Jak widzimy, fantomowa ręka jest zjawiskiem ujawniającym się w modus obecności, jest elementem aktualnej postawy czy też aktualnie realizowanego działania. Dlatego też fantom nie jest wspomnieniem, przeszłością, jest czymś na wskroś terażniejszym. Jak pisze Merleau-Ponty:

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 100.

„Urojona ręka nie jest przypomnieniem, jest quasi-teraźniejszością, okaleczony człowiek czuje, że aktualnie spoczywa ona na jego piersi, bez żadnego odniesienia do przeszłości. Nie możemy również przypuścić, że obraz ręki – błędzący po świadomości – dołączył się do kikutu, bo w takim przypadku nie byłoby to ‘urojenie’, ale odrodzona percepcja. Urojona ręka, nawiedzająca teraźniejsze ciało, choć z nim nietożsama, musi być tą samą ręką roztrzaskaną przez odłamki pocisku, której widzialna powłoka gdzieś spłonęła lub zgnięła. Urojona ręka jest więc jakby stłumionym doświadczeniem dawnej teraźniejszości, która nie chce stać się przeszłością”³⁰.

Specyficzny stosunek między fantomem, ciałem a czasem ukazuje się w konstytucji teraźniejszości. Jeżeli, jak zobaczymy dalej, teraźniejszość jest otwarciem na przeszłość i przyszłość, to ciało, będąc naszą postawą wobec świata, tę otwartość ustanawia. Widmowy fantom ręki staje się, w porządku fenomenologicznym, ręką realną, odczuwaną *tu i teraz*. Przeszłość utraconej ręki staje się teraźniejszością, a zarazem otwiera się na przyszłość w czasowej strukturze działania. Powrócimy do tego tematu, kiedy będziemy już dysponowali odpowiednimi pojęciami do opisu czasowej struktury cielesności.

Jak się zdaje, Merleau-Ponty przypisywał zjawisko urojonej kończyny schematowi ciała. Odrzucał on twierdzenie, że fantom jest związany z posiadaniem „obrazu” kończyny. W toczącej się obecnie dyskusji można wyróżnić szereg stanowisk, z których część kwalifikuje fantom do zaburzeń schematu ciała, część do obrazu ciała, a jeszcze inni próbują wyjaśniać to zjawisko bez odwoływania się do tych pojęć. Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że oba pojęcia są często mylone albo używane zamiennie.

Gallagher zdaje się potwierdzać stanowisko Merleau-Ponty’ego, że fantomowa kończyna jest elementem schematu ciała³¹. Liczne przypadki „zapomnienia” przez chorych, że nie posiadają np. nogi, wskazują, że fantomy są częścią programów rucho-

³⁰ Tamże, s. 103–104.

³¹ S. Gallagher, *How the Body...*, s. 86–106.

wych, które zostają prerefleksyjnie uruchamiane, gdy zachodzi taka potrzeba. W przypadku występowania fantomów, związane ze schematem ciała programy ruchowe nie zostały „uaktualnione”, dlatego chorzy reagując w pewnych sytuacjach nawykowo nie zdają sobie sprawy ze swojej ułomności. Sytuację komplikują jednak przypadki występowania fantomów u osób z aplazją, czyli wrodzonym brakiem lub deformacją kończyn. Zastanawiające jest w tych przypadkach, że czucia fantomowe pojawiają się dopiero po kilku latach, najczęściej w wieku od 5 do 8 lat³². Co więcej, osoby te nie wykazują zjawiska zapominania. Dlaczego tak się dzieje? Czy niewystępowanie zjawiska zapominania u aplastyków świadczy o tym, że fantom nie jest związany ze schematem ciała i programami ruchowymi? Jedno z możliwych wyjaśnień to uznanie, że fantom jest wynikiem wykształcania się z wiekiem obrazu ciała. Wraz z rozwojem świadomości własnego ciała (jego percepcji, przekonań na jego temat, stosunku emocjonalnego) aplastycy „uzupełnialiby” jego obraz o brakujący element. Proces ten może mieć wyjaśnienie psychologiczne – osoba jest świadoma swojego wyglądu i wyglądu ciała innego, a jej „ułomność” jest powodem wstydu, traumy, kompleksów itp., dlatego wykształca fantom. W tej hipotezie główną rolę odgrywałyby czynniki społeczno-kulturowe związane z poczuciem akceptacji i byciem wartościowym członkiem społeczności. Możliwe również jest wyjaśnienie odwołujące się do mechanizmów percepcji, które w sposób automatyczny „naprawiałyby” niesymetryczność w obrazie ciała.

Hipotezę, że za zjawisko fantomów odpowiedzialny jest obraz ciała, może też potwierdzać działanie specjalnie skonstruowanej dla celów terapeutycznych przez Ramachandrana lustrzanej skrzynki³³. Wielu spośród pacjentów hinduskiego neurologa cierpiało z powodu uczucia zeszywnienia i zaciśnięcia fantomowej dłoni, co doprowadzało w końcu do silnego bólu. Ramachandran zbudował więc proste urządzenie składające się ze skrzynki

³² Tamże, s. 91.

³³ V.S. Ramachandran, S. Blakeslee, *Phantoms...*, s. 39–62.

i zestawu kilku luster. Pacjent wkładał ręce (realną i fantomową) do skrzynki, po czym w miejscu, gdzie znajdowała się fantomowa dłoń, obserwował odbicie drugiej, fizycznie istniejącej ręki. Następnie pacjentom polecano, aby równocześnie wykonywali obiema rękami (fantomową i realnie istniejącą) ruchy rozluźniania zaciśniętych pięści. Okazało się, że obserwowanie rozluźniania dłoni w miejscu, gdzie znajdowała się zaciśnięta fantomowa dłoń, prowadzi do zmniejszenia bólu i powoduje uczucie rozluźnienia. Można więc ostrożnie postawić hipotezę, że w pewnych przypadkach obraz ciała, a dokładniej percepcja wizualna, może wpłynąć na odczuwanie fantomu. Taki wniosek nie musi być wcale zaskakujący. Widzieliśmy przecież w przypadku Iana W., że schemat ciała i obraz ciała są systemami wzajemnie sprzężonymi i czasami jeden może zastępować drugi.

Jednakże Ramachandran nie twierdzi, że zjawisko fantomu jest wynikiem działania obrazu ciała. Proponuje on wyjaśnienie odwołujące się do badań nad neuronalnymi mapami ciała przeprowadzonych przez Wildera Penfielda w połowie XX wieku³⁴. Penfield odkrył, że poszczególne części ciała reprezentowane są w leżących obok siebie partiach mózgu (kora somatosensoryczna)³⁵. Zaobserwował on, że stymulując odpowiednie części kory mózgowej za pomocą impulsu elektrycznego można uzyskać efekt czuciowy lub czuciowo-ruchowy w przypadającej mu części ciała. Ramachandran badając jednego ze swoich pacjentów odkrył, że pobudzenie fantomowej ręki związane jest ze stymulacją pewnych obszarów twarzy, np. dotykanie lub polewanie ciepłą wodą fragmentów twarzy wywoływało odczucia dotyku i ciepła zlokalizowane w fantomowej ręce. Ramachandran wysunął więc hipotezę, że za pojawienie się fantomów odpowiada proces reorganizacji neuronalnych map ciała, a dokładniej zajmowanie obszaru mózgowego, który pozostał po utraczonej kończynie przez obszar sąsiedni. Przypadek opisywanego przez Ramachandrana pacjenta zdaje się potwierdzać tę hipotezę, gdyż obszar repre-

³⁴ Tamże, s. 21–38.

³⁵ W. Penfield, T. Rasmussen, *The Cerebral Cortex of Man*, New York 1950.

zentujący twarz sąsiaduje z obszarem odpowiedzialnym za rękę. Ramachandran twierdzi, że odkrył on nawet u swojego pacjenta dokładną mapę dłoni leżącą na jego policzku. Jak konkluduje hinduski neurolog, odkrycie to pomogło bardzo jego pacjentowi, gdyż w końcu wiedział, gdzie musi się podrapać, gdy jego fantomowa ręka swędziała.

W jaki sposób badania nad fantomami mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia pierwotnej przestrzeni ciała? Przede wszystkim zjawisko fantomowych kończyn zdaje się potwierdzać istnienie proprioceptywnej, prerefleksyjnej świadomości ciała. Na tę z kolei składają się różnorodne wrażenia czuciowe i kinestetyczne „wypełniające” ciało. Zjawisko fantomów pokazuje, że sfera czuciowa i kinestetyczna są silnie ze sobą powiązane. Pokazuje ponadto, że kwestia dystynkcji modalności zmysłowych i granic ciała jest bardzo złożona i nieoczywista. Czym bowiem jest ręka, jaka jest jej lokalizacja i granice, jeśli chory odczuwa jej dotyk przez stymulację twarzy? Jak pokazuje Ramachandran, zjawiska te mają wyjaśnienie neuronalne. Nas interesuje jednakże ich znaczenie na poziomie fenomenologicznym. Czym jest cielesność, jeśli jej granic nie da się sprowadzić do granic materialnego bytu? Czym jest ruch ciała, jeśli, jak np. chodzenie w przypadku Iana W., może mieć dwie, różne, natury? Jedną opartą na czuciu, drugą na wzroku. Czym jest moje aktualne ciało i moja obecność w świecie, jeśli wykracza ona poza „tu” i „teraz”, albo kreuje „tu” i „teraz” wirtualne (fantomowe)?

Zjawisko fantomów pokazuje przede wszystkim, że istnieje pewna przestrzeń czucia stanowiąca moje ciało. Przestrzeń ta nie tyle poprzedza odległości, miary i miejsca dane w percepcji, ile, jak zobaczymy dalej, stanowi ich warunek. Pierwotna przestrzenność ciała jest zjawiskiem dynamicznym, wskazują na to przypadki fantomów, które niejako „budzą” się w określonych warunkach, albo kurczą się lub wydłużają. Granice pierwotnej przestrzenności są nieostre, zarówno te przestrzenne, jak i czasowe, mogą obejmować bądź wykraczać poza ramy ciała materialnego. Analogicznie ma się rzecz z granicami czasowymi, pierwotne czucie ciała wykracza poza czas obiektywny, czas ciała

fizycznego. Odczuwane jako obecne jest to, co obiektywnie nie istnieje, albo jest przeszłością (fantomy), albo jeszcze nie istnieje (antycypacja ruchu w schemacie ciała). Fenomen pierwotnego, prerefleksyjnego, czucia ciała własnego zdaje się ujawniać swoistą cielesną temporalność, z której dopiero wyrasta czas świadomości i osobowej narracji.

Rozdział IV

CZAS I RYTM

W poprzednich rozdziałach opisałem doświadczenie ciała własnego, które wykracza poza kategorię intencjonalności i dychotomię podmiotu i przedmiotu. W doświadczeniu tym wyróżniłem nieintencjonalne fenomeny czuciowe i ruchowe, które konstytuują całościowe doświadczenie ciała – przez Husserla nazwane ciałem żywym (*Leib*), a przez Merleau-Ponty'ego ciałem własnym (*corps propre*) lub schematem ciała (*schéma corporel*). Pod koniec poprzedniego rozdziału zaczął wyłaniać się problem specyficznej temporalności pierwotnego doświadczenia ciała, która, jak się zdaje, różna jest od czasu linearnego, tak, jak pierwotna przestrzenność ciała różna jest od przestrzeni obiektywnej. W niniejszym rozdziale przedstawię w zarysie fenomenologiczną koncepcję świadomości czasu uwzględniając jej współczesne interpretacje i aplikacje w kognitywistyce. W analizach świadomości czasu na pierwszy plan wysunie się problem doświadczenia i konstytucji terażniejszości, w której, jak pokażę, główną rolę odgrywa cielesność. Opisanie cielesnej konstytucji terażniejszości będzie z kolei punktem wyjścia do postawienia problemu rytmicznej natury pierwotnej temporalności i otwarcia podmiotu na otaczający go świat przedmiotów.

1. CZAS JAKO SEKWENCJA A CZAS JAKO KONTINUUM

We współczesnej filozofii możemy wyróżnić dwa główne podejścia do zagadnienia czasu. Pierwsze z nich ujmuje czas jako

linearny ciąg kolejnych momentów. Zjawisko trwania w takim ujęciu zostaje sprowadzone do odległości między położonymi na osi czasu chwilami t_1 i t_2 . Konsekwencją takiego podejścia jest uznanie czasu za zjawisko mierzalne, możliwe do formalizacji, a zatem obiektywizacji. Nie dziwi zatem, że koncepcja czasu linearnego przyjęła się w filozofii umysłu związanej z dominującym w drugiej połowie XX wieku w kognitywistyce paradygmatem komputacjonistycznym.

Linearne rozumienie czasu zdominowało także nauki psychologiczne, skutkiem czego skupiano się na badaniu np. częstotliwości występowania pewnych zachowań, albo mierzono czasowe granice procesów poznawczych. Natomiast nie zagłębiano się w analizę subiektywnego doświadczenia trwania i przemijania. Wyjątkiem od tej tendencji są badania nad wpływem środków psychodelicznych (np. meskaliny czy LSD) na doświadczenie czasu¹. Jednym z proponowanych wyjaśnień doświadczanego po zażyciu środków psychoaktywnych spowolnienia, przyspieszenia lub zatrzymania doświadczanego przepływu czasu jest desynchronizacja pracy mózgu, co można zaobserwować na zapisie EEG badanego. Jak zobaczymy dalej, współczesne badania z zakresu neuronauk nad doświadczeniem terażniejszości stawiają na pierwszym planie właśnie kwestię częstotliwości i synchronizacji pracy grup neuronów. Drugim wyjątkiem w psychologicznych badaniach subiektywnego doświadczenia czasu są niektóre badania z zakresu psychopatologii i psychiatrii, czego doskonałym przykładem jest praca Eugèna Minkowskiego² na temat zaburzeń doświadczenia czasu i przestrzeni w przypadkach schizofrenii.

Jak pamiętamy, paradygmat komputacjonistyczny za adekwatny model umysłu przyjmował komputer, a dokładniej abstrakcyjny model maszyny Turinga. Z takiego modelu wynikało między innymi, że procesy umysłowe składają się z następują-

¹ Zob. np.: B. Shanon, *Altered Temporality*, „Journal of Consciousness Studies” 8, 2001, s. 18–31.

² E. Minkowski, *Lived Time. Phenomenological and Psychopathological Studies*, trans. N. Metzler, Evanston 1970.

cych po sobie przekształceń symboli. W klasycznej wersji komputacjonizmu cielesność podmiotu została pominięta lub uznana za nieistotny szczegół. W komputacjonizmie doświadczana z perspektywy pierwszoosobowej dynamika procesów poznawczych została więc zredukowana do sekwencji powiązanych ze sobą logicznie wewnętrznych stanów umysłu-maszyny. Tak rozumiane procesy poznawcze posiadają pewne trwanie, ale jest ono sumą uszeregowanych, homologicznych jednostek (np. podstawowych operacji arytmetycznych, albo odczytu/zapisu symbolu), które same w sobie jakości trwania nie posiadają. Czas procesów poznawczych rozumianych obliczeniowo jest więc w pewnym sensie czasem „statycznym”, niepłynącym, tzn. czasem, którego przepływ mierzony jest jednostkami logicznymi (ilością kroków w algorytmie, ilością operacji arytmetycznych). W tej koncepcji czasu określenia takie jak: wolno, szybko czy nagle nie mają sensu. Nabierają one znaczenia jedynie przez odniesienie do czasu realizacji zadania przez podmiot posiadający ciało i umieszczony w kontekście otoczenia. W tym sensie to ucieleśniony podmiot nadaje sens czasowym kategoriom.

Drugie podejście wywodzące się z tradycji fenomenologicznej, głównie Husserla, a także z filozofii Williama Jamesa uznaje, że świadomość jest w istocie strumieniem przeżyć, jest więc zjawiskiem nieustannie zmiennym i czasowo rozciąglwym, wykraczającym poza wąskie i punktowe „teraz”. Świadomości czasu nie da się również przedstawić w układzie linearnym, ani zredukować do algorytmicznej sekwencji. Istotą świadomości jest ruch, dynamika, nieustanna zmiana, a zatem nie może ona być ujmowana dyskretnie i obliczeniowo. Błędny byłby wniosek, że w obliczu nieustannej zmiany przepływu o naturze świadomości nie da się nic powiedzieć. Według Husserla, z „płynącej” świadomości możemy na sposób fenomenologiczny wyodrębnić jej uniwersalną (transcendentalną) formę.

Drugim ważnym aspektem tej koncepcji jest nacisk na subiektywne doświadczenie trwania i upływu czasu. Fenomenologiczna analiza doświadczenia jest koniecznym elementem zbudowania szerszej teorii świadomości czasu. Kategorie opisujące

jakościowo przepływ czasowy pochodzą z poziomu podmiotu, który doświadcza czas jako naturalny sposób własnego bycia. Konsekwencją takiego podejścia jest uwzględnienie w analizach cielesności. Jest to wyraźnie widoczne u Merleau-Ponty'ego, który rozumie czas jako przejaw cielesnego wykraczania i działania w świecie – czas jest w pewnym sensie naturalnym środowiskiem, które podmiot cielesny „zamieszkuje”.

Stanowisko komputacjonistyczne i fenomenologiczne stanowią ekstrema dyskusji filozoficznej i nie wykluczają stanowisk pośrednich. Przykładowo, koneksjonistyczną próbę wyjścia poza wąsko rozumianą terażniejszość przedstawił Paul Churchland³. Stwierdza on, że niezbędne do prawidłowego funkcjonowania systemu poznawczego jest powiązanie informacji na temat jego stanu z niedawnej przeszłości, co nazywa rodzajem „pamięci krótkotrwałej”, z aktualnie przebiegającymi procesami. Churchland proponuje więc ujęcie świadomości jako czasowo rozciągłej, zawierającej w „teraz” w formie aktywnej to, co przeszłe. Zrealizowanie takiej funkcji w sztucznych sieciach neuronalnych możliwe jest, jego zdaniem, przez zaimplementowanie połączeń zstępujących (zwrotnych) udostępniających informację przeszłą bieżącemu przetwarzaniu. Jak pisze Churchland: „*Dysponując dodatkowo drogami zstępującymi, sieć przestaje być więźniem nieskończenie cienkiej Płaszczyzny Terażniejszości. Zakres poznania sieci rozciąga się co najmniej na kilka ułamków sekund w głąb Przepastnej Przeszłości*”⁴.

Innym przykładem rozwiązania pośredniego jest wykorzystująca metody matematyczne, a dokładniej teorię układów dynamicznych, do opisu dynamiki procesów neuronalnych i cielesnej aktywności podmiotu w otoczeniu, koncepcja Francisco Vareli⁵.

³ P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karas, Warszawa 2002.

⁴ P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu...*, s. 115.

⁵ F. Varela, *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*, w: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, Stanford 1999.

Zdaniem Vareli doświadczenie „rozciągniętej” terażniejszości możliwe jest dzięki neuronalnym mechanizmom synchronizacji, które zapewniają integrację i trwanie informacji w czasie. Do koncepcji Vareli wrócimy pod koniec tego rozdziału.

2. FENOMENOLOGICZNA KONCEPCJA ŚWIADOMOŚCI CZASU

Szczególny nacisk na doświadczenie przepływu czasu (czas fenomenologiczny), zrozumienie jego dynamiki oraz relacji między trzema wymiarami czasu: przeszłością, przyszłością i terażniejszością, kładzie w swojej koncepcji świadomości czasu Husserl. Jego teoria świadomości czasu została już dość dobrze opracowana zarówno w literaturze polskiej, jak i zagranicznej⁶. Dlatego też ograniczę się do omówienia najważniejszych, z punktu widzenia niniejszej pracy, elementów tej koncepcji.

Główne idee swojej teorii świadomości czasu Husserl zawarł w wykładach z 1905 roku opublikowanych razem z innymi tekstami o podobnej tematyce w zbiorze pod tytułem *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* w roku 1928. Na temat świadomości czasu Husserl pisał także w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Interpretatorzy Husserlowskiej fenomenologii czasu, np. Cezary Olbromski⁷, Rudolf Bernet⁸ czy Dan Zahavi⁹, zwracają uwagę na ewolucję poglądów Husserla na ten temat. Olbromski na przykład twierdzi, że zasadniczą zmianą, jaka dokonała się w twórczości Husserla na początku lat trzydziestych, jest ukształtowanie się nowego spojrzenia na fenomen

⁶ Zob. np.: K. Michalski, *Logika i czas: próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988; K. Święcicka, *Husserl*, Warszawa 1993; C. J. Olbromski, *Kategoria 'teraz' we współczesnej fenomenologii czasu*, Lublin 2005.

⁷ C. J. Olbromski, *Kategoria 'teraz' we współczesnej fenomenologii czasu*, Lublin 2005.

⁸ R. Bernet, *Is the Present Ever Present? Phenomenology and the metaphysics of presence*, „Research in Phenomenology” 12, 1982, s. 85–112.

⁹ D. Zahavi, *Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*, „Husserl Studies” 20, 2004, s. 99–118.

teraźniejszości. Zahavi z kolei analizując tzw. manuskrypt z Bernau¹⁰, pisany w latach 1917–18, pokazuje, jak Husserl zmagają się z problemem czasowej struktury aktów świadomości i związanym z tym zagrożeniem regresu do nieskończoności. Ponadto, jak zauważa Zahavi, w manuskrypcie Husserl rozwija także koncepcję świadomościowej antycypacji przyszłości, czyli protencji.

Duża ilość i różnorodność opublikowanych tekstów Husserla na temat świadomości czasu oraz roboczych manuskryptów sprawiają, że wokół Husserlowskiej koncepcji czasu powstało wiele sporów i różnych interpretacji. Przedstawienie ich i krytyka wymagałaby z pewnością odrębnej pracy. Dlatego w rozdziale tym zaprezentuję najbardziej podstawowe elementy tej teorii oraz zarysuję jej interpretacje i rozwinięcia (m.in. L. Landgrebe, M. Merleau-Ponty, F. Varela, D. Zahavi).

Z pewnością koncepcja świadomości czasu stanowi jedno z ważniejszych osiągnięć Husserla. Twórca fenomenologii odchodzi od dominującego przez długi okres w dziejach filozofii Arystotelesowskiego rozumienia czasu. Jego fenomenologia jest także propozycją alternatywną wobec transcendentálnych rozważań Kanta.

Należy zaznaczyć, że efektem zastosowania metody fenomenologicznej jest zmiana płaszczyzny rozumienia problemu czasu. Na mocy metodologicznego zabiegu redukcji czas obiektywny, czas przyrodniczy zostaje „wzięty w nawias”. Nie oznacza to oczywiście stwierdzenia nieistnienia czasu i świata obiektywnego, a jedynie zawieszenie wszelkich sądów na jego temat i skupienie się na czasie subiektywnym, fenomenologicznym. Zagadnienie stosunku czasu subiektywnego do czasu obiektywnego stanowi oczywiście problem, który Husserl także rozważa.

Głównym przedmiotem badań Husserla jest zatem czas fenomenologiczny, czas świadomości, czas, którego doświadczamy w trwaniu percypowanych obiektów i własnych aktów poznaw-

¹⁰ Husserliana XXXIII *Die ‚Bernauer Manuskripte‘ über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, red. R. Bernet, D. Lohmar, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

czych. Według niemieckiego filozofa, czas fenomenologiczny fundamentalnie różni się od przyrodniczego także tym, że „nie da się mierzyć żadnym położeniem słońca, żadnym zegarem, żadnymi środkami fizykalnymi i w ogóle nie da się mierzyć”¹¹. Husserl jednoznacznie odcina się od ujmowania czasu jako „miary ruchu”. Jak zobaczymy dalej, Husserlowskie rozumienie czasu odrzuca także linearność i punktowość momentu „teraz”.

2.1 Obiekt czasowy

Czas fenomenologiczny, choć niemierzalny na sposób fizykalny doświadczany jest jako trwanie, którego nie należy rozumieć ilościowo (suma kolejnych chwil), ale jako istotną cechę przedmiotów świadomości. Aby zrozumieć, czym jest trwanie, musimy, zdaniem Husserla, najpierw zrozumieć, czym jest obiekt czasowy. W *Wykładach o czasie* stwierdza: „Przez obiekty czasowe w szczególnym sensie rozumiemy obiekty, które nie tylko są jednościami w czasie, ale również zawierają w sobie czasową rozciągłość”¹².

Ulubionym przykładem Husserla obiektu czasowego jest melodia, która pomimo tego, iż przejawia się aktualnie jako pojedynczy ton, to ujmowana jest w świadomości jako rozciągła w czasie i poza ten ton wykraczająca jedność. Wybór fenomenu melodii, jak się zdaje, jest nieprzypadkowy. Melodia jest dla Husserla tym, czym dla Kanta jest „rysująca się linia” – najlepszym przedstawieniem czasowej zmienności (różnorodności). Jest tak dlatego, gdyż melodia jako przedmiot percepcji konstrytuje się w swojej zmienności, w różnicach między ułożonymi czasowo tonami. Obiekt czasowy, zdaniem Husserla, nie tyle więc jest „w” czasie, ile czasowy przepływ konstrytuje go wewnątrz. Skoro mamy różne przedmioty świadomości (np. drzewa, samochody, melodie, a także same akty świadomości), to można założyć, że istnieją także różne, odpowiednie dla nich,

¹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, przeł. D. Gierulanka, s. 270.

¹² E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 35.

czasowe *modi*, a mówiąc inaczej każdy z tych obiektów trwa na swój własny sposób. Husserl nie chce jednak zatrzymać się na etapie analizy obiektów czasowych i ich sposobu przejawiania się. Zadaniem, jakie sobie stawia, jest uchwycenie, poprzez analizę tych obiektów, uniwersalnej struktury przepływu czasu.

2.2 Czas jako szereg ujęć retencjonalno-protencjonalnych

Zawarta w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* koncepcja doświadczenia czasu ujmuje czasowy przepływ jako kontinuum faz retencjonalno-protencjonalnych. Zdecydowanie najwięcej miejsca Husserl poświęca rozważaniom nad retencją. Przez retencję rozumie on funkcję świadomości polegającą na ujmowaniu tego, co dopiero co było. Faza aktualnego spostrzeżenia, której rdzeń Husserl nazywa praimpresją (*Urimpression*), jest „cielesnym teraz”¹³ doznawanego wrażenia. Aktualne doznanie przemija, a w swym przemijaniu zostaje retencjonalnie uchwycone w świadomości jako wrażenie dopiero co było. Mówiąc inaczej, retencja „zatrzymuje” w świadomości coś, co nie jest już terazniejsze, ale jeszcze nie jest przeszłe, tzn. nie stało się jeszcze przedmiotem pamięci.

Retencja nie jest zjawiskiem statycznym, ale dynamicznym, kolejne fazy retencjonalne ulegają nieustannym modyfikacjom. Aktualna faza spostrzeżenia, np. dźwięku przemija, zostaje retencjonalnie zachowana, a jej retencja wraz z „nową” impresją stanowią aktualne „teraz”. „Nowe teraz” również przemija i również jest retendowane. Mamy więc, retencję impresji, retencję retencji, i dalej retencję retencji retencji itd. Jak zaznacza jednak Husserl, proces retencyjnego ujmowania treści świadomości nie prowadzi do regresu w nieskończoność. „Każda późniejsza retencja jest nie tyle po prostu ciągłą modyfikacją wyrosłą z praimpresji, co raczej ciągłą modyfikacją wszystkich wcześniejszych ciągłych modyfikacji tego samego punktu początkowego”¹⁴. Każda modyfikacja retencjonal-

¹³ Tamże, s. 44.

¹⁴ Tamże, s. 46.

na zawiera w sobie wszystkie poprzednie modyfikacje źródłowej praimpresji. Retencje, które są niejako „odcieniami” bliskiej przeszłości zawartymi w terażniejszości, stopniowo „blakną”. Ujmując rzecz metaforycznie, Husserl pisze: „*ujęcie terażniejszości jest niejako głową komety, której warkoczem są retencje odnoszące się do wcześniejszych punktów ‘teraz’ ruchu*”¹⁵. Z kolei w innym miejscu *Wykładów o czasie* filozof stwierdza, że obiekt czasowy osuwając się w kolejne retencjonalne modyfikacje „kurczy się i zarazem staje się coraz ciemniejszy”¹⁶. Jest więc jasne, że zasięg retencji, „ogon komety”, jest ograniczony.

Kiedy obiekt cały przemienie, staje się przeszły, będzie śladem w pamięci. Dlatego też Husserl retencję nazywa „przypomnieniem pierwotnym”, które różni się i poprzedza przypomnienie oparte na pamięci – przypomnienie wtórne. Wspomnienie różni się od retencji także tym, że podlega ono „modyfikacjom odtwórczym”, zawiera konieczną nieostrość, puste miejsca wymagające twórczego wypełnienia. Retencja zajmuje więc w fenomenologii Husserla miejsce szczególne. Jest tym, co zapewnia czasową koherencję procesu percepcji. Tym, co spaja kolejne jej fazy. Fenomenologiczne dane zatrzymane w uchwycie retencji mają w pewnym sensie status źródłowej prezentacji, są niejako naturalnym „przedłużeniem” źródłowego spostrzeżenia¹⁷. Nie oznacza to jednak, że dla Husserla źródłowe wrażenie, praimpresja (*Urimpression*) jest z wrażeniem retencionowanym tożsame. Retencja jest przeciwieństwem praimpresji modyfikacją.

Ujawnia się tutaj dwuznaczność praimpresji. Z jednej strony jest ona dla Husserla tworem idealnym, idealną granicą szeregu ujęć retencjonalnych, w którym to jedynie możliwa jest konstytucja obiektu czasowego, a więc prezentacja przedmiotowa. Wobec tego prezentacja praimpresji możliwa jest jedynie w formie

¹⁵ Tamże, s. 47.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Uprzywilejowany status retencji był głównym punktem krytyki Husserlowskiej fenomenologii czasu sformułowanej przez Jacques’a Derridę. Zob.: J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.

retencji. Z drugiej strony, jak zobaczymy dalej, Husserl pisze, że praimpresja jest w pewien specyficzny sposób dla świadomości dostępna, a wręcz zdaje się stanowić jej fundament.

Powstający szereg faz przepływu obiektu czasowego można, upraszczając, przedstawić następująco: i) pierwotne wrażenie źródłowe (praimpresja o nieustalonym jeszcze statusie), ii) spostrzeżenie (impresja) w ścisłym związku z iii) kontinuum faz retencji, iv) cały miniony obiekt czasowy możliwy do przypomnienia wtórnego (uobecnienia).

Możemy stwierdzić, że w pewnym sensie retencja „rozciąga” świadomość w stronę przeszłości. Faza terażniejsza przemijając „osuwa” się w przeszłość, ulega jednocześnie modyfikacjom retencjonalnym, które utrzymują ją w ścisłym związku z pojawiającą się nową terażniejszością. O wychyleniu świadomości w drugi wymiar czasu, czyli w przyszłość decyduje protencja, czyli rodzaj oczekiwania, antycypacji tego, co ma się dopiero zjawić. Analizie protencji Husserl poświęca zdecydowanie mniej miejsca niż retencji. Wydaje się, że Husserl traktuje czasem protencję jak symetryczny odpowiednik retencji, tylko że skierowany w innym czasowym kierunku. Z drugiej strony, protencja zdaje się różnić od retencji w znacznym stopniu. Jak zwykle u Husserla, papierkiem lakmusowym zdaje się być tutaj kategoria intencjonalności. Husserl skupiając się głównie na intencjonalnym odniesieniu świadomości do przedmiotu przemijającego w czasie, więcej miejsca poświęca retencji, w której uchwycie konstytuuje się obiekt. Intencjonalność protencji jest natomiast wysoce nieokreślona, niejasna. Przyszłe fazy przepływu uzyskują status danych pewnych dopiero realizując się w „teraz” i przechodząc w szereg faz retencjonalnych.

Ważnym pytaniem, które nasuwa się w związku z protencją, jest pytanie o jej zasięg i powiązanie z fazą aktualną. Jak daleko w przyszłość może sięgać moje oczekiwanie? Czy jego długość związana jest, a jeśli tak, to w jaki sposób, z fazą aktualną, a mówiąc ogólnie z aktualnym stanem świadomości, ciała itp.? Ponadto, jak zobaczymy w neurofenomenologicznej koncepcji czasu Vareli, z protencją, oczekiwaniem na to, co ma się wydarzyć,

związane jest doznanie niepewności, a to z kolei wiąże się z odpowiednim nastawieniem emocjonalnym, które nie występuje w przypadku retencji. Kolejnym problemem, jaki się w tym miejscu wyłania, jest pytanie o związek emocji z protencjonalnym wybieganiem w przeszłość, a szerzej o związek emocji z przeżywaniem czasu w ogóle.

2.3 Praimpresja i absolutny przepływ czasu

Zasadniczą trudnością związaną z Husserlowską koncepcją świadomości czasu jest interpretacja kategorii praimpresji (*Urimpression*). Z jednej strony szereg retencji ograniczony jest przez naturalną skończoność, „blednięcie” obiektów. Z drugiej strony jej granicę wyznacza wspomniane już spostrzeżenie źródłowe, praimpresja. Co Husserl rozumie pod pojęciem praimpresji?

„Praimpresja jest tym, co absolutnie niezmodyfikowane, jest prazródłem wszelkiej dalszej świadomości i bytu. Jej treścią jest to, co oznacza słowo ‘teraz’, o ile bierzemy je w najściślejszym sensie. Każde nowe ‘teraz’ jest treścią nowej praimpresji”¹⁸.

Dalej pisze: „Praimpresja jest absolutnym początkiem tej wytwórczości, prazródłem, tym, z czego wszystko inne ciągle się wytwarza. Sama jednakże nie jest wytwarzana, nie powstaje jako coś wytworzonego, lecz przez genesis spontanea, jest pratyworzeniem (*Urzeugung*)”¹⁹.

Tajemniczą praimpresję można, jak się zdaje, rozumieć jako źródłowy punkt, z którego pochodzi cały szereg retencjonalno-protencjonalny. Patrząc na strumień czasu od strony formalnej to moment praimpresji definiuje w wąskim sensie terażniejszość, nadając jej każdorazowo unikatowy charakter „nowego teraz”. Od strony materialnej, zmysłowej praimpresja stanowi pradatę wrażeniową, hyle spostrzeżenia, która, według Husserla, „*uświadamiana jest – i to w swoistej formie ‘teraz’ – nie będąc niczym przedmiotowym. Właśnie ta praświadomość jest tym, co przechodzi w modyfikację retencjonalną, która następnie jest retencją jej samej*

¹⁸ E. Husserl, *Wykłady...*, s. 100.

¹⁹ Tamże, s. 146.

*i uświadomionej w niej daty, gdyż obie stanowią nierozdzieloną jedność: gdyby [świadomość] ta nie była obecna, nie daby się pomyśleć również retencja; retencja treści nieświadomej jest niemożliwa*²⁰.

Interesującą tezę, jaką Husserl stawia w tym fragmencie, jest uznanie, że praimpresja jest w pewien sposób „praświadoma”. Świadomość czegoś, czyli ukonstytuowanie przedmiotu (czegoś, co w czasie trwa) jako korelatu podmiotu (czegoś co czas doświadcza) możliwe jest poprzez ujęcia retencjonalne, które włączają wrażenia w strukturę obiektu intencjonalnego. Czym byłaby zatem praświadomość praimpresji?

Praimpresja jest czystą wytwórczością nieustannie odnawiającego się punktu „teraz”, który rodząc się odchodzi w ujęciu retencyjnym, ustępując miejsca nowemu „teraz”. Praimpresja stanowi więc warunek możliwości przepływu w ogóle, a wobec tego sama sytuuje się niejako poza czasem, jest punktem, z którego strumień czasu wypływa. Z tej konstatacji Husserl zdaje się iść w kierunku uznania uniwersalnej formy czasu. „*Forma [czasu – M.P.] polega na tym, że pewne ‘teraz’ konstituuje się przez impresję, a do niej dołącza się warkocz retencji i horyzont protencji*”²¹. Nieustannie odnawiająca się forma czasu – teraz w horyzoncie retencji i protencji – prowadzi Husserla do stwierdzenia istnienia beczasowego podłoża konstitującego strumień czasu immanentnego (strumień świadomości retencjonalno-protencjalnej wypełnionej obiektami czasowymi).

W tym miejscu dotykamy kolejnej dwuznaczności w koncepcji Husserla. Z jednej strony, forma czasu jest czymś stałym, niezmiennym, a przez to beczasowym. Z drugiej, jak zobaczymy w następnych paragrafach, Husserl, szczególnie w późniejszych tekstach, silnie łączy stałą formę czasu z praimpresją, która przecież jest czystą wytwórczością i zmiennością.

Konsekwencje postulowanej przez Husserla beczasowej formy czasu są niebagatelne. Umieszczenie w strukturze świadomości czasu drugiego przepływu grozi bowiem regresem w nieskoń-

²⁰ Tamże, s. 181.

²¹ Tamże, s. 172.

czoność. Co bowiem ów przepływ pierwotny konstituuje, jeśli nie kolejny bardziej pierwotny przepływ? Husserl ten problem dostrzega i stara się regresu uniknąć.

Twórca fenomenologii zagrożenie regresu dostrzega przy opisie kolejnych poziomów świadomości czasu²². Na opisywanych przez Husserla szczeblach świadomości czasu opiera się najbardziej popularna interpretacja jego fenomenologii czasu tzw. interpretacja odwołująca się do „wewnętrznego obiektu”²³. Wedle tego odczytania możemy wyróżnić trzy poziomy świadomości czasu: i) poziom transcendentnych obiektów czasowych, ii) doświadczenie tych obiektów z poziomu pierwszego w intencjonalnym ujęciu, iii) doświadczenie samych intencjonalnych ujęć z poziomu drugiego jako obiektów czasowych ukonstituowanych przez absolutny przepływ czasu. Interpretacja ta zakłada, że obiekt-akt (*Akte-gegenständlichkeit*) dany jest świadomości w ten sposób co obiekt transcendentny – intencjonalnie, z tą różnicą, że źródło intencji ulokowane jest o jeden poziom niżej. Trudność, z jaką Husserl się zmagają, można zatem przedstawić następująco: świadomość konstituująca, absolutna jako taka nie może być czymś przedmiotowym, ale możemy przecież uczynić z niej przedmiot świadomości, np. możemy dokonać refleksji nad samym aktem ujmowania, który także będzie posiadał kolejno upływające fazy, a wobec tego będzie posiadał pewne trwanie, czyli będzie czymś czasowym i umieszczonym w przepływie. W ten sposób wyłania się kolejny poziom świadomości czasu. Co więcej, taką procedurę możemy powtórzyć wobec i tego poziomu, a regres wydaje się nie do uniknięcia.

Zdaniem Zahaviego, jedynym wyjściem z tego problemu, które dostrzega Husserl, jest uznanie, że prezentacja absolutnego przepływu czasu możliwa jest jedynie jako samoprezentacja

²² Zob. np. Dodatek VI w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*.

²³ D. Zahavi, *Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*, „Husserl Studies” 20, 2004, s. 99–118.

na sposób nieprzedmiotowy²⁴. Mówiąc inaczej, pierwotna, absolutna świadomość czasu jest prerefleksyjną, nieintencjonalną samoświadomością. Świadomość czasu pojawia się nie dlatego, że dokonujemy tematyzacji jej przepływu, ale dlatego, że cechą immanentną samego przepływu jest samoprzejawianie się. Samoprzejawianie się przepływu świadomości można porównać, używając metafory Zahaviego, do płomienia, który oświetlając przedmioty oświetla również sam siebie. Samoprzejawianie ma charakter prerefleksyjny, czyli świadomy, ale w bardzo specyficzny, nieprzedmiotowy sposób. Prerefleksyjna świadomość nieprzedmiotowa byłaby więc tym, co Husserl nazywa „praświadomością” praimpresji, formą świadomości poprzedzającą świadomość refleksyjną. Przepływ świadomości ma zatem dwie nierozzerwalne warstwy. Jedną intencjonalną (refleksyjną), w której podmiot konstryuuje się w relacji do swojego przedmiotu, drugą, będącą warunkiem pierwszej, prerefleksyjną i nieprzedmiotową, która jest samoprzejawianiem się przepływu.

Fragmenty „życia świadomości”, np. akt sądzenia, spostrzeżenia, przypominania itp., mogą stać się przedmiotami jedynie w akcie refleksji. Wynika to, zdaniem Zahaviego, z istoty podmiotowości, która może się ukonstytuować jedynie w różnicy do czegoś (przedmiotu). W tym przypadku, jeśli przedmiotem świadomości jest akt świadomości, to możliwe jest to jedynie przez ujęcie go w „innym” akcie refleksji. Poddany refleksji akt świadomości może być wówczas rozpatrywany jako przedmiot, któremu jednakże towarzyszy otaczający go nieusuwalny horyzont prerefleksyjnego doświadczenia. Według Zahaviego należy zatem wyróżnić odpowiadające dwoistej naturze przepływu dwa modi świadomości: tematyczny (refleksyjny, intencjonalny) i marginalny (prerefleksyjny).

Możliwe więc, że rodzące paradoksy fragmenty rozważań Husserla wynikają ze zlekceważenia przez niego drugiej, obok intencjonalnej, prerefleksyjnej natury świadomości. Możliwe również, że skłoniło to Husserla w późniejszym okresie twórc-

²⁴ D. Zahavi, *Time Consciousness...*, s. 104.

cości do przemyślenia na nowo nietematycznego, zmysłowego podłoża świadomości. Pewne jest, że Husserl przypisując wartość poznawczą jedynie aktom intencjonalnym próbuje dokonać rzeczy niemożliwej – stematyzować świadomość przez samą siebie. A jak widzimy, tematyżacja może zająć jedynie w formie temat-horyzont i jest dokonywana zawsze *ex post*.

2.4 Podwójna intencjonalność

Przypatrzmy się bliżej fenomenowi samoprzejawiania i samo-konstytucji przepływu czasu. Okazuje się, że zasada samokonstytucji opiera się na specyficznie rozumianej intencjonalności.

Zacznijmy od zastanowienia się, czy retencja ma intencjonalny charakter? Z jednej strony retencja coś ujmuje, do czegoś się odnosi. Z drugiej strony, retencja nie jest przecież aktem, tak jak aktem jest np. przypominanie sobie czegoś. Jest pewnym automatycznym, niepodlegającym woli „mechanizmem” świadomości. Retencja odnosi się do dopiero co minionych faz przepływu, które składają się na trwanie obiektu czasowego. Z drugiej strony możemy powiedzieć, że w świadomości zatrzymywane retencjonalnie są konkretne przedmioty percepcji, np. słyszana melodia, obserwowany rowerzysta itp. Wydaje się więc, że retencja przejawia dwoistą naturę.

„Zgodnie z tym, w jednym przepływie świadomości splecione są ze sobą dwie intencjonalności, stanowiące nierozzerwalną jedność i wzajemnie domagające się siebie, tak jak dwie strony jednej i tej samej rzeczy. Dzięki jednej konstituuje się immanentny czas, czas obiektywny, rzetelny, w którym jest (es gibt) trwanie i zmiana tego, co trwa; w drugiej – quasi-czasowe uporządkowanie faz przepływu, mające zawsze i z konieczności płynący punkt ‘teraz’, fazę aktualności, oraz serię faz przedaktualnych i poaktualnych (jeszcze nie aktualnych). Ta czasowość prefenomenalna, preimmanentna konstituuje się intencjonalnie jako forma świadomości konstituującej czas i w niej samej”²⁵.

²⁵ E. Husserl, *Wykłady...*, s. 122.

Zdaniem Husserla w jedności czasowego przepływu można wyróżnić dwa rodzaje intencjonalności, które w innym miejscu *Wykładów o czasie* nazywa intencjonalnością poprzeczną (*Querintentionalität*) i podłużną (*Längsintentionalität*). Pierwsza nastawiona jest na *to*, co się przejawia, czyli przedmiot, który trwa w czasie i do którego świadomość intencjonalnie odnosi się w każdej fazie. Druga, nastawiona jest na przepływ, jego kolejne fazy i momenty, które na sposób nieprzedmiotowy (prefenomenalny, preimmanentny) ujmują, a przez to jednoczy w jeden strumień.

Z pomocą fenomenu intencjonalności podłużnej (*Längsintentionalität*) możemy zrozumieć, co Husserl miał na myśli pisząc, że moment praimpresji ujmowany jest na sposób nieprzedmiotowy, a przez to jest praświadomy.

2.5 Czym jest „teraz”?

Głębszej analizy wymaga również kategoria terażniejszości. W *Wykładach o czasie* kategoria „teraz” jest w dużym stopniu ambiwalentna. „Teraz” w ścisłym sensie oznacza moment praimpresji, który nieustannie wytwarza i odnawia szereg czasowy. Drugim obliczem terażniejszości, które można odnaleźć w *Wykładach o czasie* jest wyłaniające się ze splotu retencji i protencji, zakotwiczonych w praimpresji, czasowe pole, którego doświadczamy jako chwilę obecną. Jednym z osiągnięć Husserla na polu filozofii czasu jest pokazanie, że terażniejszość nie jest momentem, punktem między „po” i „przed” na abstrakcyjnej skali czasu, ale jest rozpostarciem podmiotu ukonstytuowanym w splocie retencji i protencji. W tym kontekście nieporozumieniem wydają się próby odczytywania Husserlowskiej koncepcji czasu jako linearnej. Najlepiej status czasu fenomenologicznego ujmują Merleau-Ponty pisząc w *Fenomenologii percepcji*, że „czas nie jest linią, ale siatką intencji”²⁶.

Warto przypomnieć, że Husserlowska koncepcja rozciągłej terażniejszości nie jest jedyną tego rodzaju. Podobnie doświad-

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 438.

czenie czasu opisywał James w wydanej pod koniec XIX wieku pracy *Principles of Psychology*²⁷. Jednakże James, który łączy przeżycie terażniejszości z doświadczeniem trwania i następstwa czasowego, nie pokazuje, jak wykraczająca poza chwilę obecną świadomość jest możliwa. Natomiast temat struktury i warunków możliwości istnienia tego typu świadomości czasu jest głównym celem badań Husserla. Jak zauważa Gallagher, milczącym założeniem koncepcji rozpostartej terażniejszości jest aktowa struktura świadomości²⁸. Albowiem to akt ujmowania jest zasadą łączenia przejawiających się w kolejnych momentach danych w jedną treść świadomości. Dlatego fenomenologia ze swoją teorią aktów intencjonalnych daje doskonałe narzędzie do rozwiązania problemu, jak świadomość może wykraczać poza moment „teraz”.

Wracając do koncepcji Husserla, świadomość jest więc pewnym *polem czasowym*. Jak pisze on w *Wykładach o czasie*:

„można tu nawet zaryzykować twierdzenie, że pole czasowe zawsze ma w przybliżeniu tę samą rozciągłość. Przesuwa się jakby nad spostrzeganym i utrzymywanym w świeżej pamięci ruchem i jego obiektywnym czasem – dokładnie tak, jak pole widzenia [przesuwa się] nad obiektywną przestrzenią”²⁹.

Metaforyczny obraz przesuwającego się pola zdaje się sugerować, że rozpostarcie terażniejszości ma pewną określoną długość. Z dotychczasowych analiz wynika, że jednym z wyznaczników granic terażniejszości jest zasięg retencji. Drugim aspektem terażniejszości byłaby protencja, czyli antycypacja, przeczucie bliskiej przyszłości. Możemy postawić pytanie: czy retencjonalno-protencjonalne rozpostarcie terażniejszości ma stały zakres, czy też zakres ten zmienia się, a jeśli tak, to jakie są warunki możliwości jego zmiany?

²⁷ W. James, *Principles of Psychology*, New York 1950 (1890).

²⁸ S. Gallagher, *Consciousness of Time and the Time of Consciousness*, w: *Elsevier Encyclopedia of Consciousness*, red. W. Banks, London: Elsevier 2009.

²⁹ E. Husserl, *Wykłady...*, s. 47.

2.5.1 Neuropsychologiczne badania doświadczenia teraźniejszości

Porównywanie transcendentalnej analizy konstytucji czasu z badaniami neuropsychologicznymi nad integracją bodźców i synchronizacją pracy neuronów może łatwo narazić się na krytykę metodologiczną. Są to przecież różne poziomy dyskursu naukowego operujące na odmiennych poziomach abstrakcji i posługujące się inną pojęciowością. Głębszą analizę tego ważnego problemu metodologicznego przedstawiłem w rozdziale I. Wstrzymując się więc od pochopnego wyciągania wniosku o bliskości koncepcji neuropsychologicznych z rozważaniami fenomenologicznymi chciałbym jedynie zwrócić uwagę na pewne punkty styczne tych koncepcji, a w szczególności na odkrycie oscylacyjnej natury procesów neuronalnych i mechanizmu ich synchronizacji, który jest podstawą doświadczenia „rozpostartej” teraźniejszości.

Jednym z badaczy, który dużą część swojej pracy poświęcił badaniu neuronalnych podstaw doświadczenia upływu czasu jest Ernst Pöppel. W swoich publikacjach, między innymi, zastanawia się on, na czym polega psychologiczny mechanizm doznania teraźniejszości.

W książce *Granice świadomości*³⁰ Pöppel opierając się na badaniach granic percepcji (np. granica postrzeżenia jednoczesności i kolejności bodźców) stawia hipotezę, że procesy poznawcze i decyzyjne opierają się na mózgowym mechanizmie oscylacyjnym. Zdaniem niemieckiego naukowca oscylacje mające interwał wynoszący około 30 msec można odnaleźć zarówno w procesach percepcyjnych (np. określenie kolejności bodźców), decyzyjnych (średni czas podjęcia decyzji/wyboru), a także w ruchach sakkadowych gałek ocznych (czas kolejnych skoków, według Pöppela, wynosi wielokrotność 30 msec). Autor *Granice świadomości* wymienia także przypadki psychopatologiczne, w których mózgowy mechanizm „taktowania” uległ zaburzeniu, powodując w efekcie

³⁰ E. Pöppel, *Granice świadomości*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1989.

np. spowolnienie pewnych procesów (np. podwyższenie czasu decyzji, określenia kolejności, spowolnienie mowy).

Zdaniem Pöppela na podstawie mózgowych oscylacji oraz specyficznego „mechanizmu” integracji bodźców zbudowane jest także nasze doświadczenie terażniejszości. Jak wynika z przeprowadzanych przez niego eksperymentów, integracja bodźców zachodzi mniej więcej w ramach 3 sekund, po czym następuje „odświeżenie” czasowej „ramki” terażniejszości. Jednym z eksperymentów pokazujących mechanizm powiązania bodźców w czasie jest eksperyment z metronomem (przeprowadzony po raz pierwszy przez ojca psychologii eksperymentalnej Wilhelma Wundta). Puszczając metronom, np. w taktie 1 takt na sekundę, możemy dość łatwo „akcentować” w myślach kolejne albo, co drugie, uderzenia. W łatwy sposób możemy też grupować kolejne takty w większe całości, np. dwa takty jako raz. Jak wynika z obserwacji Pöppela, trudność zadania zdecydowanie wzrasta, gdy odstęp pomiędzy kolejnymi taktami albo suma odstępów między zbiorem taktów przekracza 3 sekundy. Zdaniem Pöppela łatwa integracja bodźców w odstępie 3 sekundowym i wzrost trudności w integracji bodźców w odstępie powyżej 3 sekund jest jednym z argumentów za stwierdzeniem, iż ludzki system poznawczy dysponuje 3 sekundową ramą terażniejszości.

Kolejne doświadczenie, jakie opisuje Pöppel, wykorzystuje tzw. kostkę Neckera – sześcienną figurę geometryczną, którą można zobaczyć z dwóch różnych perspektyw. Zdaniem niemieckiego naukowca patrząc swobodnie na kostkę możemy doświadczyć spontanicznego odwracania perspektywy z jednej na drugą zachodzącego w odstępach około 3 sekund. Możliwe więc, że po upływie tego czasu percepcja wizualna jest niejako „odświeżana” i zachodzi ponowna integracja bodźców. Pöppel stawia więc hipotezę:

„To, czego w danej chwili doświadczamy, czego doznajemy, na co kieruje się nasza uwaga, pozostaje w świadomości tylko przez około trzech sekund. Jest to uwarunkowane istnieniem w mózgu mechani-

zmu integracyjnego, którego działanie jest wyznaczone kilkusekundowymi ramami czasowymi”³¹.

Pöppel nie uważa oczywiście, że po upływie 3 sekund tracimy świadomość i uzyskujemy ją na nowo. Czasu doświadczamy przecież w sposób ciągły. Także w percepcji nie doświadczamy żadnych „przeskoków”, chyba że w specyficznym przypadku dwuznacznych figur Neckera. Wydaje się więc, że musimy uwzględnić jeszcze drugi mechanizm, który będzie zapewniał powiązanie kolejnych faz spostrzeżenia. W tym kierunku idzie także Pöppel. Stwierdza on: „Kolejne ‘segmenty świadomości’ zawierają zatem treści, które są ze sobą powiązane. I właśnie ów system treściowych relacji, jakie łączą kolejne akty świadomości, decyduje o tym, że czas przeżywamy jako ciągły.”³²

Mechanizm ten zapewniający płynne przechodzenie kolejnych faz percepcji ujawniałby się w przypadku percepcji obiektów, które mogą posiadać kilka interpretacji. Po fazie jednej interpretacji następowałaby faza reintegracji bodźców, prowadząca do „wyparcia” aktualnego znaczenia i wejścia w jego miejsce znaczenia alternatywnego. Pytaniem otwartym pozostaje, czy reinterpretacja obiektu jest automatyczna, co zdaje się sugerować Pöppel, czy też zależy od innych czynników (np. aktywności podmiotu, wpływu innych zmysłów, kontekstu sytuacji itp.).

Opisane przez Pöppela mechanizmy świadomości zdają się dobrze pasować do analizowanej przez Husserla struktury retencjonalno-protencjonalnej. Podobnie jak Husserl, Pöppel stwierdza czasowe „rozpostarcie” teraźniejszości. Co więcej, koncepcja Pöppela może wspierać stwierdzenie Husserla wobec stałej „ciągłości” pola czasowego teraźniejszości. Przeprowadzone przez niego badania wskazują na odstęp około 3 sekund³³. Mecha-

³¹ E. Pöppel, *Mózg – tajemniczy kosmos*, przeł. M. Skalska, Warszawa 1998, s. 175.

³² Tamże, s. 177.

³³ Jak przyznaje Pöppel, w przypadku pomiarów procesów o charakterze biologicznym trudno jest o precyzję. Problemem są tu nie tylko metody

nizm czasowej integracji bodźców i płynne przechodzenie jednej fazy w drugą przypomina z kolei działanie retencji. Nie należy również zapominać o funkcji antycypowania, czyli protencji. Ciekawych wyników w tym kontekście dostarcza jeden z eksperymentów opisywanych przez Pöppela³⁴. Badane osoby zostały poproszone o uderzanie palcem synchronicznie do uderzeń metronomu. Kiedy odstęp pomiędzy kolejnymi taktami nie przekraczał 3 sekund uderzenie badanej osoby delikatnie poprzedzało, antycypowało, kolejny takt metronomu. Okazało się, że gdy odstęp przekraczał 3 sekundy, możliwość antycypacji znacznie spadła i badane osoby nie potrafiły dokładnie „przewidzieć”, kiedy takt nadejdzie. Można więc wnioskować, że możliwość antycypacji bodźców, czyli protencja, jest zakotwiczona w polu terażniejszości i przez nie ograniczona.

Zarzutem, jaki można postawić Pöppelowi, jest sprowadzenie żywego, zmiennego i różnorodnego, doświadczenia terażniejszości do ściśle określonych, abstrakcyjnych ram 3 sekund. Pisze on co prawda: „*Jednakże w zależności od sytuacji czasu integracji mogą być krótsze. Jeśli szczególnie sytuacja lub jakaś korzyść tego wymaga, 'teraz' może być krótsze. Takie wariantowanie od strony formalnej umożliwia postrzegającemu aktywne rozgrywanie swojego postrzegania i poznania*”³⁵. Jednakże nie rozwija on tego tematu i nie bada warunków możliwości zmiany doznania terażniejszości. Taki stan rzeczy wynika z tego, że w doświadczeniach Pöppela podmiot jest w zasadzie bierny, odbiera bodźce i ewentualnie dokonuje na nich intelektualnych operacji (liczy, ocenia kolejność, grupuje itp.). Interesującymi dla nas pytaniami są: czy cieleśna aktywność wpływa na przeżycie terażniejszości, a jeśli tak, to w jaki sposób retencjonalno-protencjonalna struktura przepływu modyfikuje się w zależności od tej aktywności (np. jak zmienia

pomiaru, znaczny wpływ mają także różnice indywidualne badanych osób, przez co progi percepcji, a także pole terażniejszości mogą być, choć stosunkowo niedużo, różne.

³⁴ E. Pöppel, *Mózg...*, s. 174–175.

³⁵ E. Pöppel, *Granice...*, s. 73.

się możliwość antycypacji)? Warto zauważyć, że opisywane przez niemieckiego badacza eksperymenty i wynikające z nich ograniczenia poznawcze, np. trudność w grupowaniu sekundowych uderzeń metronomu powyżej 3, mogą zostać zniesione, gdy zadanie zostanie umieszczone w kontekście cielesnej aktywności. Na przykład nikomu trudności nie sprawia tańczenie w takcie na 4, mimo że sekwencja 4 kolejnych kroków tanecznych wykracza poza 3 sekundową ramę. Sekwencja ruchów tworzy jedną całość, a w pierwszym kroku zawarty jest krok ostatni. Podobnie w przypadku postrzegania kostki Neckera. Spontaniczne przeskakiwanie perspektywy można w łatwy sposób ograniczyć, np. wodząc wzrokiem po konturach przedniej ściany kostki, albo fiksując wzrok kolejno na przednich rogach figury. Analiza struktury doświadczenia terażniejszości powinna więc uwzględniać cielesność i aktywność podmiotu. Bez tych komponentów czas będzie zawsze czasem czystej, bezcielesnej i abstrakcyjnej świadomości.

2.5.2 Ewolucja pojęcia „teraz” w fenomenologii Husserla

Jak zauważa Cezary Olbromski, kategoria „teraz” w fenomenologii Husserla ewoluowała³⁶. Zdaniem Olbromskiego, Husserl porzuca na początku lat trzydziestych (szczególnie manuskrypt C³⁷) wąskie rozumienie terażniejszości jako momentu praimpresji na rzecz „żywej terażniejszości” (*lebendige Gegenwart*), którą można scharakteryzować przez „stojąco-płynący” (*strömend-stehenden*) przepływ. Z opracowaniem przez Husserla nowego ujęcia „teraz” związana jest propozycja zastosowania nowego rodzaju radykalnej redukcji, której celem jest odkrycie „anonimowego wymiaru Ja transcendentalnego”. Nowe pojęcie terażniejszości „obejmuje nie tylko pojęcie praimpresji, ale także aktualne zaintere-

³⁶ C. J. Olbromski, *Kategoria 'teraz'...*

³⁷ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialienband 8, red. D. Lohmar, Dordrecht 2006.

sowania podmiotu”³⁸, czyli jego dyspozycje habitualne, intencjonalne i intersubiektywne. Wydaje się, że nie możemy na poziomie owego „pierwotnego Ja” mówić o ujęciach przedmiotowych. Jest ono, jak pisałem, w pewnym sensie „anonimowe”, pasywne, składające się z czystego ruchu, zmienności przepływu, w którym dopiero Ja aktywne, intencjonalnie nakierowane, może się ukonstytuować.

Jak mi się zdaje, Olbromski zbyt łatwo przypisuje Husserlowi wąskie rozumienie terażniejszości z okresu sprzed lat trzydziestych. Według mnie już w *Wykładach o czasie*, choć ciężar pojęcia terażniejszości spoczywa na momencie praimpresji, można dostrzec jej drugie, szersze rozumienie wynikające z retencjonalno-protencjonalnego rozpostarcia podmiotu. To samo można powiedzieć o *Manuskrypcie z Bernau* (1917–18). Faktem jednak jest, że w *Wykładach o czasie* Husserl nie rozwija tematu wpływu dyspozycji i „zaangażowania podmiotu” na doświadczenie terażniejszości. Temat ten pokazuje konieczność uwzględnienia w rozważaniach o świadomości czasu cielesności podmiotu, co z kolei Olbromski pomija.

Na związek między ciałem a pierwotną czasowością zwraca uwagę w swojej interpretacji koncepcji świadomości czasu Husserla Robert Piłat³⁹. Powołując się na jeden z manuskryptów Husserla (manuskrypt C6 „Zeitungung”) pochodzący z późniejszego okresu twórczości, Piłat pokazuje, że twórca fenomenologii próbuje znaleźć źródło konstytucji terażniejszości, rozumianej jako retencjonalno-protencjonalne rozpostarcie świadomości, w pierwotnej odbiorczości wrażeń. W tym celu Husserl zaprojektował specjalną redukcję, której celem jest „ujawnienie czystego ekscentrycznego wobec Ja i przedmiotowo zorientowanego przeżycia ruchu wrażeń”⁴⁰. Ta specyficzna dekonstrukcja (*Abbau*) terażniejszego doświadczenia ma na celu uchwycenie jego pierwotnej materii (*Urhyle*), która będąc tym, co w immanencji obce, będąc

³⁸ Tamże, s. 102.

³⁹ R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006, s. 27–44.

⁴⁰ Tamże, s. 38.

doznaniowością samą czy też jej ruchem, prawrażeniowym przepływem, temporalizuje świadomość. Źródła przeżycia chwili obecnej należy więc szukać poprzez zgłębienie analizy kategorii praimpresji. Na horyzoncie pojawia się obszar doświadczenia afektywnego, nieprzedmiotowego, związanego ściśle z cielesnością. Zdaniem Piłata obszaru tego nie da się jednak odkryć w codziennym doświadczeniu. Czysta afektywność, ruch wrażeń wymyka się nastawionej intencjonalnie świadomości, która ów ruch zatrzymuje tworząc przedmiot. Niezbędne jest zastosowanie specjalnej procedury. Jak pisze Piłat: „Świadomość chwili obecnej rozumiana jako świadomość wrażeniowej odbiorczości cechującej tu i teraz istniejące żywe ciało może więc powstać tylko jako 'na skutek' immanentnej dekonstrukcji do pewnej hyle⁴¹. Wskazuje to na transcendentálny charakter hyletycznego podłoża, do którego podmiot będący jego wytworem powrócić nie może.

Jedną z propozycji procedury dekonstrukcji do czystej zmysłowości jest, jak mi się wydaje, Merleau-Ponty'ańska „hiperdialektyka”, dzięki której francuski filozof chce odkryć genezę cielesności podmiotu i świadomości czasu.

3. CIELESNE PODŁOŻE ŚWIADOMOŚCI CZASU W PÓŹNEJ FENOMENOLOGII MERLEAU-PONTY'EGO⁴²

Na bliski związek między fenomenem czasu a cielesnością wskazuje w swojej fenomenologii Merleau-Ponty. W ogólnym zarysie Merleau-Ponty przejmuje od Husserla retencjonalno-prorencjonalną strukturę świadomości czasu oraz czasowe rozpostarcie świadomości. Natomiast różnice pochodzą z innego rozumienia podmiotu, który dla Merleau-Ponty'ego jest przede

⁴¹ Tamże, s. 41.

⁴² Problem czasowej charakterystyki ciała w fenomenologii Merleau-Ponty'ego opisałem szerzej w artykule: *Opis czasowych aspektów cielesności na podstawie fenomenologii E. Husserla i M. Merleau-Ponty'ego*, „Fenomenologia” 6, 2008, s. 67–91.

wszystkim podmiotem ucieleśnionym. Dlatego też francuski filozof do pewnego stopnia modyfikuje koncepcję Husserla, między innymi kładzie nacisk na cielesną aktywność podmiotu w świecie, przez co czasowość (a także przestrzenność) zyskuje charakter sytuacyjny.

Poniżej przedstawię główne elementy Merleau-Ponty'ńskiej koncepcji czasowości. Ograniczę się jednak do zagadnienia terażniejszości, w terminologii Merleau-Ponty'ego do „pola obecności”. Zagadnienie, które Merleau-Ponty rozwija szczególnie, czyli kształtowanie czasoprzestrzennego otoczenia przez cielesną aktywność, odłożę do drugiej części rozprawy.

Dla autora *Fenomenologii percepcji*, podobnie jak dla Husserla, świadomość jest za sprawą retencji i protencji czasowo rozciągnięta, jest rozpostarciem w „polu obecności”⁴³, które obejmuje terażniejszość dopiero co była oraz jeszcze niezrealizowaną. Pole obecności wypełnia aktualna aktywność percepcyjna, kierowanie się ku rzeczom, które dla podmiotu wyznaczają możliwości działania. Pole obecności to cielesna motoryka dynamizująca doznania i projektująca zachowanie podmiotu w przyszłość. To w tej płynnej zmienności pola wrażeń konstytuuje się przepływ czasu. Jak pisze Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*:

„Wytrysk nowej terażniejszości nie powoduje zapadania się przeszłości i uruchomienia przyszłości, bo nowa terażniejszość jest przechodzeniem przyszłości w terażniejszość, a terażniejszości w przeszłość, cały czas zostaje wprawiony w ruch za jednym zamachem”⁴⁴.

Jedność trzech wymiarów czasu, przeszłości, terażniejszości i przyszłości osiągnięta zostaje według Merleau-Ponty'ego na zasadzie „biernej syntezy”⁴⁵. Termin ten, do którego powrócę jeszcze w dalszej części rozdziału, został zaczerpnięty od Husserla i, mówiąc krótko, określa odbywający się bez udziału świadomości (poprzedzający świadomość) proces łączenia w jedność. Pole obecności nie jest więc przedmiotem świadomości, ale tym, co

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 437.

⁴⁴ Tamże, s. 440.

⁴⁵ Tamże, s. 440.

pojawienie się przedmiotu, syntetyzowanego aktywnie, umożliwia. W podobny sposób, za sprawą intencjonalności podłużnej, na sposób nieprzedmiotowy złączone zostają kolejne fazy przepływu, a zarazem trzy porządki czasowe: przeszłość–teraźniejszość–przyszłość.

Merleau-Ponty poświęca rozważaniom nad terażniejszością, nad polem obecności, zdecydowanie największą część, gdyż jest to czas cielesnego działania, projektowania intencji cielesnego podmiotu na otoczenie⁴⁶. Po drugie, to w terażniejszości, w cielesnym percypowaniu i działaniu, dokonuje się splot przeszłości i przyszłości. Merleau-Ponty pisze w *Fenomenologii percepcji*: „Czas istnieje dla mnie dlatego, że mam terażniejszość.”⁴⁷; i dalej: „Ogarniamy cały czas i jesteśmy obecni dla samych siebie, ponieważ jesteśmy obecni w świecie”⁴⁸. W świecie natomiast jesteśmy przede wszystkim cielesnie. To ciało pierwotnie, zanim świadomość zwróci się w przepływie czasu na to, co trwa (obiekt), zamieszkuje czas działając w otocze własnej temporalności. Do temporalności ciała w świecie wrócimy w drugiej części rozprawy.

Cielesne bycie w świecie może zostać scharakteryzowane przez to, co Husserl określał mianem „żywej terażniejszości”, czyli przez dynamikę doznaniowości. Świadomość obecności ma swoje korzenie w obecności ciała w świecie. Cieleśność, przez swoją stronę afektywną, jest pierwotną formą obecności podmiotu, na której nadbudowane są wszystkie inne formy obecności. Zależność tę mogliśmy zaobserwować na przykładzie fantomowej kończyny. Dla świadomości obecność zdeterminowana jest przez to, co obecne dla ciała rozumianego jako ciało fenomenalne (ręka, która pozostaje obecna dla świadomości, choć jest nieobecna w czasie obiektywnym), a nie przez to, co obecne w świecie

⁴⁶ Na temat różnego wartościowania wymiarów czasowych wśród fenomenologów zob. J. Migasiński, *Przyczynek do zarysu francuskiej fenomenologii pamięci. Trzy przykłady*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.

⁴⁷ Tamże, s. 445.

⁴⁸ Tamże, s. 446.

obiektywnym. Zjawisko fantomu wskazuje na swoistą niekoherencję, diachronię, czas obiektywny okazuje się niespójny z czasem przeżywanym, fenomenalnym.

Według Merleau-Ponty'ego owa niekoherencja wpisana jest w ontologiczną konstytucję podmiotu. Między świadomym ciałem a światem znajduje się nieciągłość, przerwa, która jest jednocześnie czasem przejawiania się, czasem konstytuowania się pola fenomenalnego. Owa szczelina, bądź też *hiatus*⁴⁹, jak później Merleau-Ponty określi ten osobliwy „fenomen” w *Widzialnym i niewidzialnym*, jest tym, co rozdziela świat obiektywny, materialny od świadomościowych ujęć tegoż świata. *Hiatus* rozciąga się między ciałem fizycznym (*Körper*) i ciałem żywym (*Leib*), jest między praimpresją a impresją, między ciałem dotykającym a dotykany, między widzialną i niewidzialną stroną bytu.

3.1 Pojęcia ostateczne: *la chair* i *hiatus*

W *Widzialnym i niewidzialnym*, ostatecznie, niedokończonej książce Merleau-Ponty stara się zgłębić naturę cielesnego bycia w świecie. W dziele tym jest on zdecydowanie mniej jasny i bardziej metafizyczny. Dzieje się tak dlatego, że francuski filozof próbuje w analizie doświadczenia sięgnąć coraz głębiej. Nie zadowala się opisem, można by rzec, powierzchniowej struktury cielesnego bycia w świecie, wśród przedmiotów i innych ciał, ale chce odkryć metafizyczną zasadę tym światem rządzącą i zbudować ontologię, jak ją określa, „bytu wertykalnego”. Próbując odkryć zasadę percepcji i cielesnego bycia w świecie zaczyna tworzyć pojęcia – jak stwierdza – ostateczne. Jednym z takich pojęć jest *la chair* – tajemnicza, a zarazem najbardziej nam bliska „wcielona zasada”, cielesna tkanka świata, w której jesteśmy zanurzeni. Nie będę przedstawiał całej dyskusji związanej z interpretacją Merleau-Ponty'ńskich pojęć ostatecznych. Z punktu widzenia niniejszej rozprawy interesujące jest umiejscowienie *la chair* u podłoża podmiotu i jego temporalności. O *la chair* Merleau-Ponty pisze tak:

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 152.

„Właśnie tę Widzialność, tę ogólność Odczuwalności w sobie, tę wrodzoną anonimowość mnie samego nazwaliśmy przed chwilą tkanką cielesności [*la chair* – M.P.] i wiemy, że w tradycyjnej filozofii nie ma dla niej nazwy (...) Tkanka cielesności nie jest materią, nie jest umysłem, nie jest substancją. Można by ją określić starym terminem ‘żywioł’, w takim sensie, w jakim używano go do nazywania wody, powietrza, ziemi, ognia, to znaczy w sensie rzeczy ogólnej, w pół drogi między przestrzenno-czasowym indywiduum a ideą, jako coś będącego jakby wcieloną zasadą”⁵⁰.

Trudnym zadaniem jest zdefiniowanie „tkanki cielesnej”. Wykracza ona poza kategorie rzeczy i idei. *La chair* jest cielesną anonimowością bycia, które poprzedza Ja, świadomość posiadającą swój przedmiot, jest jej cielesnym podłożem. Merleau-Ponty doszukuje się przejawów tego „cielesnego żywiołu” w percepcji i specyficznej zwrotności doznań widzące-widziane, dotykające-dotykane. W przypadkach tego typu doznań, szczególnie gdy dotyczą one sytuacji, kiedy podmiot spostrzega siebie, podmiotowość (perspektywa postrzegającego) zdaje się być jednym z momentów większej struktury. Jak pamiętamy, w fenomenie zwrotności doznań także Husserl dopatrywał się klucza do zrozumienia konstytucji ciała żywego (*Leib*). Merleau-Ponty wydaje się bardziej radykalny w swoich wnioskach, co prowadzi go do stwierdzeń o charakterze metafizycznym. Twierdzi on, że zwrotność doznań nie tyle ujawnia sposób konstytucji „ciała żywego”, ile jest cechą najogólniej pojętej zmysłowości. Relacja widzący-widziany, dotykający-dotykany może zawsze zostać odwrócona. Ciało ze swej natury wystawione jest na oglądanie i, w pewnym sensie, emanuje swoją widzialnością, nieskończonością perspektyw, z których może zostać zobaczone. Ciało fenomenalne jest to ciało, które odnajduje (doznaje) siebie w otaczającej „tkance świata”.

Merleau-Ponty’ńska analiza cielesnego bycia w świecie ukazuje wtórność podziałów na podmiot i przedmiot. Pierwotnie wszystko uczestniczy w żywiole cielesności – *la chair*, żywiole, który „jest oplataniem się widzialnego na widzącym ciele, doty-

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 143–144.

kalnego na ciele dotykającym, które zachodzi zwłaszcza wtedy, gdy ciało widzi siebie”⁵¹. Byt poznający spleciony jest z poznawanym przedmiotem, ich *la chair* (cielesne tkanki) zazębiają się w relacji wzajemnej eksploracji.

Należy zaznaczyć, że Merleau-Ponty pisząc o splocie podmiotu i przedmiotu nie postuluje ani oryginalnego monizmu, ani panpsychizmu. Merleau-Ponty’emu nie chodzi o utożsamienie podmiotu z przedmiotem, Ja ze światem, ale o odkrycie zasady ich różnicowania. Choć przedmiot i podmiot konstytuują się zawsze w splocie, to pozostają różne. Pomiędzy nimi jest *hiatus* – rozziew, przesunięcie, radykalna różnica, która uniemożliwia zajęcie momentu tożsamości podmiot-przedmiot, widzące-widzialne⁵². Jak mi się zdaje, przesunięcie to można rozpatrywać

⁵¹ Tamże, s. 149.

⁵² Merleau-Ponty’ego pojęcie rozziewu (*hiatus*) jest bardzo bliskie pojęciu różni (*differance*) Jacques’a Derridy. Zob. więcej na ten temat: M. Pokropski, *Differance and Hiatus: Derrida and Merleau-Ponty on the Subject’s Constitution*, w: *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, red. K. Novotny, T.S. Hammer, A. Gleonec, P. Specian, Zeta Books 2010. Dualną strukturę świadomości czasu można również opisać za Levinasem jako diachronię. Levinas, szczególnie w swojej ostatniej książce *Inaczej niż być lub ponad istotą*, krytykuje filozofię zdominowaną przez tzw. metafizykę obecności. Dla Levinasa ważniejszy od strumienia ujęć retencji i protencji, będącego czasem synchronicznym, jest przepływ przejawiający się w specyficznych dwuznacznościach obecnych w doświadczeniu cielesnym czy w bliskości z Innym. Levinas pisze: „w tej czasowości dającej się odzyskać – bez czasu straconego, bez czasu do stracenia – w której wydarza się [*se passe*] bycie substancji, musi zaznaczyć się pewien odstęp czasu bez powrotu, diachronia odporna na wszelką synchronizację, diachronia transcendentna” (E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 21.). Bycie świadomości i jej korelatu wydarzające się synchronicznie pochodzi, zdaniem Levinasa, z pierwotnej diachronii, z wyjścia poza siebie bez powrotu. Brak, jaki podmiot ma w sobie i który staje się fundamentem świadomości intencjonalnej, ma charakter czasowy, jest odstępem, opóźnieniem Ja wobec siebie, opóźnieniem chwili wobec niej samej. Konstytutywny rozziew zostaje jednak zakryty w retencjonalno-protencjonalnym kontinuum czasu i jedynie anonsuje się w dwuznacznościach bycia. Należy zaznaczyć, że Levinas daleki jest od nazywania

w aspekcie czasowym jako różnicę dzielącą przedmiotowo-podmiotowy czas świadomości od prerefleksyjnego czasu ciała.

Do odkrycia rozziwu konstytutywnego dla świadomości Merleau-Ponty dochodzi również poprzez analizę doświadczenia cielesnego. Francuski filozof zwraca uwagę na fakt, iż zwrotność doświadczeń bycia dotykającym i dotykanym nie jest zupełna, w tym sensie, że nigdy nie mogą być dotykającym i dotykanym jednocześnie. Moment tożsamości jest niemożliwy. Jak pisze filozof:

„Czas podkreślić, że chodzi tu o odwracalność zawsze możliwą i bliską [imminente], ale nigdy faktycznie nieurzeczywistnianą. Moja lewa ręka zawsze tylko prawie dotyka prawej w trakcie dotykania rzeczy, ale nigdy nie udaje mi się osiągnąć tu koincydencji; pryska ona w chwili powstawania i zawsze jest jedno z dwojga”⁵³.

Podczas gdy dotykam prawą dłońią dłoni lewej, mogę zmieniwać perspektywę dotykającego na dotykanego, niemożliwe jest natomiast przyjęcie obu tych perspektyw jednocześnie. Nieciągłość między tymi biegunowymi doświadczeniami jest wpisana w istotę percepcji. *Hiatus* wyznacza granicę między dotykającym i dotykanym, a zarazem między tym, co dla świadomości obecne przedmiotowo i tym, co nieobecne, albo obecne w innej, nieprzedmiotowej, formie.

Za pomocą tego pojęcia Merleau-Ponty chce wyrazić ogólną zasadę doświadczenia ciała, w szczególności relację, jaka zachodzi między ciałem doświadczanym jako *Körper* a ciałem fenome-

pierwotnego czasu źródłowym. Jego zdaniem czas diachroniczny uzyskałaby wtedy status metafizycznej zasady – *arche*, co obróciłoby w niwecz cały projekt ucieczki od metafizyki i myślenia substancjalnego (przedmiotowego). Dlatego też diachronia określona zostaje przez niego jako to, co an-archiczne, co wymyka się wszelkiej tematyzacji i uobecnieniu. Mamy więc tutaj do czynienia z czasem utraconym, zawsze nieobecnym, „poprzedzającym” byt świadomości i go konstytuującym. W diachronicznej koncepcji świadomości Levinas bliski jest Merleau-Ponty’emu, a także Derridzie. Oryginalnym wkładem do tego projektu z jego strony jest próba zbudowania na gruncie koncepcji diachronii nowej etyki.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Widzialne...*, s. 151.

nalnym, ciałem żywym (*Leib*). „Można oczywiście powiedzieć, że między dwiema 'stronami' naszego ciała, między ciałem odczuwalnym i ciałem czującym – co nazwałem niegdyś ciałem obiektywnym i ciałem fenomenalnym – istnieje nie tyle rozziw, co przepaść dzieląca byt-w-sobie od bytu-dla-siebie”⁵⁴.

Jak zaznacza, *hiatus* nie jest jednak obszarem „ontologicznej próżni”. Jeżeli przyjmiemy, że jedną granicą rozziwu jest obiektywne ciało materialne, ciało-przedmiot, drugą natomiast ciało świadome i intencjonalne, to należy stwierdzić, że pomiędzy nimi jest specyficznie rozumiane ciało fenomenalne, obszar nieintencjonalnego czucia ciała, które byłoby zarazem pierwotną prerefleksyjną formą świadomości.

Należy wyjaśnić w tym miejscu pojawiającą się dwuznaczność terminu fenomenalność, która wiąże się z wewnątrznie poróżnioną naturą intencjonalności (intencjonalność podłużna i poprzeczna u Husserla). Ciało jako *Körper* prezentuje się jako obiekt w akcie percepcji. Jest więc zjawiskiem, tym, co się jawi świadomości i ku czemu świadomość się kieruje. Zaistnienie w akcie percepcji sprawia, że ciało staje się tym, co dla świadomości obecne. W ten sposób należy rozumieć tytułowe rozróżnienie na widzialne i niewidzialne. W każdym akcie percepcji widzialne dzieli się na to, co postrzegane i to, co niepostrzegane, czyli niewidzialne. Niewidzialne znaczy tyle, co nieobecne przedmiotowo w aktualnej percepcji. To, co widzialne, przedmiot percepcji, konstytuuje się na zbiegu postrzegania zmysłowego i konkretnej, jednej z wielu, perspektywy przestrzennej. To, co niewidzialne, jest nieobecne w aktualnym wyglądzie rzeczy, ale nie jest nieobecne w ogóle. Możemy mówić tutaj o rodzaju obecności, który byłby zależny od sensomotorycznych możliwości podmiotu ucieleśnionego. Niewidzialna strona rzeczy, mimo iż nieobecna przedmiotowo w spostrzeżeniu, jest obecna w „polu obecności” jako dopełniające tło, z którego wyłonić może się coś, gdy się poruszę i zmienię perspektywę. Tak jak „obecny” w spostrzeżeniu jest rewers monety, którego nie widzę, ale

⁵⁴ Tamże, s. 141.

który w mym widzeniu zakładam i wiem, że jeżeli monetę obrócić (zmienię perspektywę) to go zobaczę. Tym, co łączy, „skleja” widzialne i niewidzialne, tym, co umożliwia zmysłowe obcowanie z rzeczami, jest, według Merleau-Ponty’ego, *la chair*.

Jeśli przypomnimy sobie rozważania Husserla o retencji jako specyficznym przedłużeniu „źródłowej obecności”, to wówczas pojęcie przedmiotu świadomości (fenomenu) pokryje się z pojęciem tego, co obecne w akcie spostrzeżenia i sądzenia. Merleau-Ponty chce przekroczyć takie utożsamienie, w dużej części temu służy jego krytyka filozofii refleksyjnej i nieuprawnionej redukcji doświadczenia do korelatów świadomości. Francuski filozof chce wyjść poza ramy myślenia narzucone przez „metafizykę obecności”, w której, jak mu się zdaje, tkwi także Husserl. W tym celu chce on znieść prymat obecności-intencjonalności. Wprowadza więc do struktury świadomości doświadczenie innego rodzaju obecności, która jest nieintencjonalna i nieprzedmiotowa. Jedną z formą takiej obecności nieprzedmiotowej jest, opisane w poprzednich rozdziałach i posiadające różne formy, cielesne czucie (interoceptywne, ruchowe, emocjonalne). Jeżeli więc proces wyłaniania się jednostek, a wraz z nim proces konstytucji czasu świadomości, z czasoprzestrzennej magmy *la chair* ma podłoże czuciowe, to należy postawić pytanie o czasowy modus tego czucia, który poprzedzałby czasowe modi świadomości.

3.2 Aczasowość *la chair*

Po pierwsze zastanówmy się, czy czasowość na poziomie *la chair* różni się od czasowego charakteru świadomości. Podmiot, który jest w relacji poznawczej z przedmiotem, także poprzez swoje ucieleśnienie znajduje się w konkretnym *tu* i *teraz*, w tym sensie jest zlokalizowany i stemporalizowany. Wobec tego każda percepcja przedmiotu jest percepcją jednego z wyglądów przedmiotu w zależności od przestrzennej perspektywy. Dotyczy to zarówno perspektywy przestrzennej, jak i czasowej. Jak twierdzi Merleau-Ponty *la chair* stanowiąc fundament dla wyłonienia się tych perspektyw, musi poprzedzać takie określenia jak *tu* i *teraz*.

„Tkanka cielesności [*la chair* – *M.P.*] jest w tym sensie ‘żywołem’ Bytu. Nie będąc ani faktem, ani sumą faktów przynależy przecież do tu i teraz. Więcej: inauguruje gdzie i kiedy, jest możliwością i wymogiem faktu, słowem faktycznością, tym co sprawia, że fakt jest faktem”⁵⁵.

La chair jest bytem czysto potencjalnym, jest możliwością zachodzenia czasoprzestrzennych faktów rozumianych jako percepcje przejawów rzeczy. „Cielesna tkanka” jest więc w pewnym sensie aczasowa, to znaczy jest tym, co umożliwia określenie *teraz*. W innym miejscu Merleau-Ponty pisze:

„Ciężar, gęstość, mięszsz każdego koloru, każdego dźwięku, każdej dotykanej tkanki, terażniejszości i samego świata biorą się stąd, że ten kto je odbiera, czuje się tak, jakby z nich się wylaniał poprzez rodzaj spiralnego ruchu lub zdwojenia, będąc źródłowo z nim jednorodny, stąd, że jest on zwracającą się ku sobie zmysłowością, która z kolei jest w jego oczach jakby zdwojeniem i rozwinięciem jego tkanki cielesnej (*chair*). Przestrzeń i czas rzeczy są to odpryski jego samego, jego przestrzenności i czasowości, (...) przestrzenna i czasowa miazga, w której na drodze różnicowania tworzą się jednostki”⁵⁶.

La chair jest środowiskiem, „w którym powstaje przedmiot i podmiot”⁵⁷, w którym Ja jako ucieleśniona świadomość poprzez akty percepcji, zwraca się ku cielesności (zmysłowości) świata i wprowadza w ten sposób porządek czasowy będący podstawą „różnicowania jednostek”. Świadomość wylaniająca się z cielesności jest, analogicznie do przestrzennego, czasowym *Nullpunkt*. Wyznacza „teraz” jako pole obecności. Już w analizach Husserla ujawniała się dwuznaczna natura „teraz”. Z jednej strony „teraz” jest retencjonalno-protencjonalnym polem obecności, z drugiej jest tylko „wytryskiem” źródłowej praimpresji. Jak pamiętamy, Husserl twierdził, że praimpresja jest na swój sposób praświadoma. Jak mi się zdaje, Merleau-Ponty w podobny sposób rozumie *la chair*. Percepcyjne zwrócenie się

⁵⁵ Tamże, s. 144.

⁵⁶ Tamże, s. 121.

⁵⁷ Tamże, s. 151.

cielesności ku sobie powstające na gruncie *la chair* jest rodzajem „sublimacji cielesnej tkanki, która stanie się umysłem lub myślą”⁵⁸, a mówiąc inaczej intencjonalnym korelatem świadomości. Dlatego też świadomość i jej korelat dla Merleau-Ponty’ego jest zawsze „podtrzymywana i fundowana przez prerefleksyjną i przedobiektywną jedność mojego ciała”⁵⁹. Autor *Widzialnego i niewidzialnego* opisuje pierwotną warstwę cielesności jako prerefleksyjną. Wydaje się więc, że możemy uznać prerefleksyjną *la chair* za fenomen bliski Husserlowskiej praimpresji. Mówiąc inaczej, *la chair* jest prazmysłowością, jest praimpresyjną „tkanką”, z której rodzi się poprzez szereg ujęć retencji i protencji impresja jako obecność dla świadomości.

Dla Merleau-Ponty’ego, podobnie więc jak dla Husserla, pod strumieniem czasu świadomości płynie strumień pierwotny, generowany przez zmysłowość, przez ruch wrażeń. Należy więc stwierdzić, że jest to czas, który u swego źródła jest czasem ucieleśnionym. Jest to czas stanowiący swego rodzaju prahistorię podmiotu. Jest on czasem przeszłym, utraconym, który nigdy nie może zostać w pełni przez świadomość rozjaśniony. Czas zmysłowej tkanki świata i czas świadomości oddziela cienka granica, krótki odstęp konstytutywny dla świadomości intencjonalnej. Można skonstatować, że myśl jako świadomościowe ujęcie postrzeganego obiektu (ciała), jest niejako „opóźniona” w stosunku do sfery prerefleksyjnej i cielesnej. Jednakże wszystkie próby czasowego, w sensie miary, określenia *la chair* i *hiatus* muszą zakończyć się porażką. Żywiół cielesności jest bowiem tym, co czas realizujący się w percepcji umożliwia, stanowi podłoże zarówno obecności (teraźniejszości), jak i przeszłości, i przyszłości.

⁵⁸ Tamże, s. 149.

⁵⁹ Tamże, s. 146.

4. CZAS, KINESTEZA I AFEKTYWNOŚĆ

Wnioskiem, jaki płynie zarówno z Husserlowskich analiz świadomości czasu, jak i z Merleau-Ponty'ego koncepcji świadomości ucieleśnionej, jest podwójność przepływu czasowego. U podłoża czasu świadomości, strumienia faz retencjonalno-protencjonalnych, w którym konstytuują się przedmiotowe jedności (czy to w znaczeniu nadania sensu (*Sinngebung*) w percepcji, czy też w wyobraźni i przypomnieniu) leży, zdaniem Husserla, czas absolutny, czas konstytuujący. Jak zobaczyliśmy, rozpoznanie natury absolutnego przepływu czasu zdaje się prowadzić Husserla do praimpresyjnego fundamentu świadomości. Co więcej, pierwotny przepływ można interpretować jako prerefleksyjną formę świadomości, która jest warunkiem świadomości refleksyjnej. W podobnym kierunku zmierza Merleau-Ponty, który stara się opisać fundującą świadomość „tkankę cielesności” (*la chair*). Jak dalece mu się to udaje, jest rzeczą dyskusyjną. Analizy w *Widzialnym i niewidzialnym* poetycko oddające metafizyczną istotę cielesnego bycia w świecie wydają się dalekie od ścisłego i metodycznego postępowania fenomenologa. Bardziej rygorystyczną metodologicznie, strukturalną analizę fenomenu pierwotnej temporalizacji od strony „czystego ruchu wrażeń” i cielesności możemy odnaleźć u Husserla w kontekście analizy zjawisk syntezy pasywnej i samopobudzenia.

4.1 Synteza pasywna

Analizy podwójnego przepływu czasowego pojawiają się w tekstach Husserla w kontekście analizy fenomenu syntezy pasywnej⁶⁰. Problem syntezy pasywnej, według ucznia Husserla Ludwika Landgrebego, jest podstawowy dla zrozumienia Husserlowskiego projektu fenomenologii transcendentalnej⁶¹. Twórca

⁶⁰ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, Husserliana XI, red. M. Fleischer, Haga 1966; E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, Kluwer 2001.

⁶¹ L. Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, London 1981.

fenomenologii rozważa obok syntezy aktywnej, związanej z aktywnością *ego* (w tym przypadku synteza tożsama jest z konstytucją rozumianą jako nadanie sensu *Sinngebung*), syntezę pasywną od *ego* niezależną i w tym sensie *ego* poprzedzającą. Zdaniem Landgrebego, konstytucję będącą wynikiem syntezy pasywnej powinno się rozumieć jako proces pierwotnej kreacji, który w swoim najgłębszym wymiarze jest procesem temporalizacji, jest genezą pierwotnego strumienia czasu. Co więcej, pierwotny przepływ, który jest pasywny, a więc niezależny od aktywności lub aktowości *ego*, musi być procesem samokonstytuującym się.

Oprócz ucznia Husserla także niektórzy spośród współczesnych interpretatorów (np. Depraz⁶², Zahavi⁶³) zgadzają się, że płynący u podłoża strumienia świadomości refleksyjnej przepływ pierwotny powinien być rozpatrywany jako strumień syntezy pasywnej. Twierdzą oni ponadto, że samokonstytuujący się bez udziału świadomości refleksyjnej przepływ ma charakter afektywno-kinestetyczny, a jego jedność, niebędącą jednocześnie jednością przedmiotową, zapewniałaby wspomniana powyżej intencjonalność podłużna (*Längsintentionalität*)⁶⁴.

W opisanym w *Wykładach o czasie* absolutnym przepływie czasu można było dostrzec wewnętrzne napięcie między jego momentem formalnym i materialnym (zmysłowym). Z jednej strony samokonstytuujący się przepływ ma charakter czysto formalny, jest ujmującą materię wrażenia niezmienną formą „teraz”. Z drugiej strony „odrodzenie” terażniejszości nie byłoby możliwe bez nieustannie pobudzającej praimpresji. Wniosek, jaki płynie z *Analysen zur passiven Synthesis*⁶⁵, jest następujący: czysta forma „teraz” jest jedynie abstrakcją, a realnie terażniej-

⁶² N. Depraz, *Hyletic and Kinetic Facticity of the Absolute Flow and World Creation*, w: *The Many Faces of Time*, red. J. B. Brough, L. Embree, Kluwer 2000.

⁶³ D. Zahavi, *Self-awareness and Affection*, w: *Alterity and Facticity*, Kluwer 1998, s. 205–228.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, s. 196–221.

szość zawsze występuje wypełniona materialem wrażeniowym, jej warunkiem jest afektywne samopobudzenie. Husserl nazywa ten preimmanentny przepływ również „pierwotnym fenomenem”, albo też „stojącym–płynącym [*stehend-strömend*] życiem”⁶⁶. W ten sposób *hyle*, która początkowo zdawała się być fenomenem zewnętrznym wobec *ego* (świadomości refleksyjnej), teraz wydaje się stanowić samą jego istotę. Subiektywność w swej genezie ugruntowana jest w inności pobudzenia hyletycznego.

W tym kontekście warto zauważyć, na co zwraca uwagę Zahavi⁶⁷, że Husserl odróżniał odbiorczość (*Rezeptivität*) od pobudzenia (*Affektion*). Odbiorczość charakteryzuje się podstawową formą intencjonalności, jest ukierunkowaniem na źródło, zwróceniem uwagi, a przez to zakłada pobudzenie (*Affektion*) hyletyczne jako pierwotne. Krótko mówiąc, aby na coś zwrócić uwagę, muszę wprawdzie zostać czymś „poruszony”. Pobudzenie będące momentem pasywnym jest, w terminologii Husserla, *motywacją* (*Motivation*) do działania, do podjęcia reakcji, czyli prowadzi do momentu aktywnego, intencjonalnego. W tym sensie każdy akt świadomości jest odpowiedzią na pobudzenie. W aktywnej odpowiedzi następuje obiektywizacja treści pobudzenia, następuje intencjonalne „zwrócenie się ku”. Ujmując rzecz w kategorii, których Husserl używa w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* praimpresja z konieczności ulega retencjonalno-protencjonalnemu ukształtowaniu, przez co staje się składową obiektu ujmowanego w akcie spostrzeżenia lub refleksji. Pierwotne pobudzenie (*Affektion*) jest zatem, jako motywacja, źródłem różnicowania się na podmiot i przedmiot, na to, co aktywne (Ja) i to, co pasywne (nie-Ja).

Podsumowując, refleksyjne *ego* może uchwycić proces konstytucji wraz z leżącym u jego podłoża źródłowym pobudzeniem jedynie *ex post*. Odwołując się do Merleau-Ponty’ego można skonstatować, że rozziew (*hiatus*) oddziela refleksyjne Ja od jego „mrocznej”, zmysłowej przeszłości. Jak ujmuje to Zahavi: „reflek-

⁶⁶ L. Landgrebe, *The Phenomenology...*, s. 53.

⁶⁷ D. Zahavi, *Self-awareness and Affection*, s. 209.

*syjna samoświadomość zakłada nie-ego, na które ego się kieruje i od którego może wrócić do siebie*⁶⁸.

4.2 (Samo)pobudzenie kinestetyczno-afektywne

Nakreślony do tej pory obraz pasywnego pobudzenia i aktywnej „odpowiedzi” jest jednak niepełny. Wydaje się, że pierwotna pasywność dialektycznie połączona jest ze swoistą nieegologiczną aktywnością, zawiera w sobie specyficzną dynamikę. Każde pobudzenie jest bowiem pobudzeniem *mojego ciała*, a więc, po pierwsze, jest zależne od cielesnej motoryki i aktualnego usytuowania w świecie (każde doznanie jest, by tak się wyrazić, sprofilowane do *mojego ciała*), a po drugie, jest samopobudzeniem – czuciem siebie (w ruchu, w reakcji emocjonalnej itp.). W ten sposób możliwe jest teraz odkrycie i zbadanie specyficznego dynamiki i „aktywności” zawartej w warstwie hyletycznej.

Dynamiczne znaczenie *hyle* uzyskujemy, gdy powiążemy warstwę czuciową z pobudzeniem ciała, a w szczególności kiedy uwzględnimy motoryczne możliwości podmiotu. Każde doznanie zakłada bowiem ruch i reakcję afektywną. Poruszając się podmiot nie tylko modyfikuje strumień dat hyletycznych, ale także dostarcza czucia siebie. Oprócz odczuwania siebie w ruchu, samopobudzenie dotyczy także czucia wewnątrzcielesnego (interoceptywnego) będącego doznawaniem własnych trzewi, bicia serca, oddechu itp. Zmiany te zazwyczaj skorelowane są z przyczyną zewnętrzną, są emocjonalną reakcją na zastaną w środowisku sytuację. Z jednej strony jest więc to możliwość „nakierowania się na” bądź unikania źródła pobudzenia (np. odwrócenie głowy, zmiana pozycji, przemieszczenie się itp.) oraz gotowość do podjęcia działania. Z drugiej strony, w każdym wrażeniu zmysłowym, w każdym pobudzeniu zawarte jest *implicite* kinestetyczne i afektywne tło, poprzez które podmiot przejawia się sobie jako nieprzedmiotowa jedność. Będąc tłem proprioceptywnym i interoceptywnym informację o moim ciele nie stanowią obiekty świadomości.

⁶⁸ Tamże, s. 220.

mości. Jestem ich świadomy prerefleksyjnie, co oznacza, że mogą stać się „tematem” świadomości przy zmianie okoliczności, np. gdy rutynową czynność przerywa mi ból.

W czuciu ruchu i pozycji własnego ciała (propriocepcji) możemy dostrzec to samo napięcie, które pojawia się w konstytucji przepływu czasu, między tym co pobudzające i pobudzane. Podwójność doznań wpisana jest w istotę doświadczenia ciała (Husserl, Merleau-Ponty). Czujemy siebie np. w dotyku jednocześnie jako podmiot i przedmiot, jako *Leib* i *Körper*, jako aktywność i pasywność. Ruch pomimo tego, że zawsze jest moim ruchem i nie może stać się wobec mnie zewnętrzny (pomijam tutaj przypadki zaburzeń czucia ciała, np. w schizofrenii), jest jednak zawsze skorelowany z otoczeniem, z tym, co ono oferuje i w jaki sposób do mnie „przemawia”. To otoczenie „budzi” mój ruch i współokreśla jego „optimum” realizacji. Z jednej strony kształt, zasięg, tempo cielesnej akcji są wynikiem projekcji moich możliwości ruchowych, stanu emocjonalnego, przyjętego celu działania, z drugiej motywowane są pobudzeniem płynącym z otoczenia.

Strumień dat hyletycznych jest więc zawsze skorelowany ze strumieniem kinestetycznym i interoceptywnym. Są to dwa nierozłączne systemy wzajemnie się dopełniające i warunkujące. Wynika z tego, że podmiot może być rozpatrywany pierwotnie jako konstytuująca się pasywnie (w samopobudzeniu) jedność ciała, czyli prerefleksyjna świadomość ciała rozumiana jako czucie aktualnego stanu afektywnego, aktualnej pozycji i ruchu oraz wynikających z tego możliwości działania w otoczeniu. Pierwotną świadomością ciała można więc określić jako nieprzedmiotową świadomością czuciową (interocepcja i propriocepcja) posiadającą wymiar praktyczny (schemat ciała). Jak pamiętamy, wszystkie te fenomeny czuciowe zostały przeze mnie włączone w obręb *pierwotnej przestrzeni ciała*.

Na obecnym etapie można postawić tezę, że owa pierwotna, prerefleksyjna, czuciowa przestrzenność ciała, rozumiana dynamicznie jako samopobudzenie, jest jednocześnie procesem pierwotnej temporalizacji.

5. DOZNIANIE CZASU A WIELOPOZIOMOWA INTEGRACJA NEURONALNA – KONCEPCJA FRANCISCO VARELI

W tym miejscu warto nawiązać do wspomnianej na początku rozdziału neurofenomenologicznej koncepcji świadomości czasu Vareli⁶⁹. Chilijski neurobiolog zmierza w podobnym kierunku co Pöppel, starając się odnaleźć neuropsychologiczne podstawy doświadczenia „rozpostartej” terażniejszości, ale jego rozważania noszą wyraźny ślad inspiracji fenomenologią. Drugą charakterystyczną cechą tej koncepcji jest teza enaktywna, czyli rozumienie podmiotu czasowego jako ucieleśnionego agensa działającego w środowisku. Szczególnie dla nas ważnym elementem podejścia Vareli jest powiązanie czasu ze sferą afektywną doświadczenia.

Odwołując się do tekstów Husserla, Varela rozróżnia trzy poziomy doświadczenia czasu. Po pierwsze, wyróżnia on poziom, można by rzec, codziennego doświadczenia obiektów czasowych, tego co trwa i zmienia się w świecie. Drugim poziomem jest czasowość aktów świadomości i ich korelatów, czyli czas fenomenologiczny, który opisaliśmy za Husserlem jako retencjonalno-protencjonalny przepływ. Ciekawy jest sposób, w jaki Varela definiuje akty świadomości. Jak pisze: „*Z enaktywistycznego punktu widzenia, każdy akt umysłowy jest określony przez równoczesny współdziałanie funkcjonalnie oddzielnych i topograficznie rozproszonych rejonów mózgu oraz ich sensomotorycznego ucieleśnienia*”⁷⁰. Zagadka czasu polega więc, zdaniem Vareli, na wyjaśnieniu, jak synchroniczna praca tak różnych komponentów jest możliwa i w efekcie daje zjawisko świadomości intencjonalnej. Hipoteza Vareli podobna jest do idei Pöppela i zakłada istnienie czasowego „okna” integracji. Ostatnim, najbardziej „subtelnym” poziomem doświadczenia czasu jest, za Husserlem, absolutna świadomość

⁶⁹ F. Varela, *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*, w: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, Stanford 1999, s. 266–314.

⁷⁰ Tamże, s. 272.

czasu, w której dochodzi do zniesienia podziałów na wewnątrz i zewnątrz, podmiot i przedmiot. Na tym poziomie, zdaniem Vareli, jest miejsca dla czynnika afektywnego (czuciowego).

Odpowiednio do trzech poziomów doświadczenia czasu Varela wyróżnia trzy poziomy zjawisk czasowych, albo też potrójną skalę trwania: i) skalę 1/10 – zdarzenia podstawowe (bodźce, wrażenia), ii) skalę 1 – integracja dużych obiektów (przedmiotów) oraz iii) skalę 10 – która dotyczy poziomu opisu i narracji podmiotu. Najbardziej dla nas interesujące są skale 1/10 i 1, oraz przejście od czasu bodźców do czasu trwania obiektów. Pierwszą skalę określają czasowe granice postrzegania jednoczesności i kolejności bodźców. Mieszczą się więc w niej zdarzenia rzędu 1–100 msec (np. granica niejednoczesności między bodźcami słuchowymi to 2–3 msec, a wzrokowymi około 30 msec). Zdaniem Vareli ze zdarzeniami w skali 1/10 związane są oscylacje wyróżnionych grup neuronów. Wydarzenia ze skali 1/10 budują zjawiska w skali 1, czyli korelaty różnego rodzaju aktów świadomości ucieleśnionej (percepcja, pamięć, ruch itp.). Na poziomie neuronalnym skali 1 odpowiada powstawanie zespołów neuronalnych (*neuronal ensemble*), czyli połączeń rozproszonych grup neuronów w jeden zespół w celu realizacji jakiegoś zadania. Zespoły neuronalne (skala 1) składają się z synchronizowanej oscylacji grup neuronów odpowiadających za skalę 1/10. Zdaniem Vareli, neurony łączą się w zespoły cyklicznie, mówiąc inaczej, posiadają one swoisty cykl życia: etap powstawania połączeń, czas działania oraz fazę zaniku (czas wyciszenia – *relaxation time*). Połączenie grup oscylujących neuronów w zespoły charakteryzuje się niestabilnością. Świadczyć mają o tym przeskoki perspektywy postrzegania występujące w percepcji „dwuznacznych” figur Fischera (podobne zjawisko opisywał Pöppel na przykładzie kostki Neckera). Używając terminologii układów dynamicznych dochodzi do bifurkacji układu, nagłej zmiany jego własności, która w przypadku „dwuznacznych” figur przejawia się wyłonieniem nowej perspektywy (interpretacji) przedmiotu.

Czas powstania-rozpadu poszczególnych zespołów neuronalnych pokrywałby się z czasem podstawowych czynności per-

cepcyjnych, które, zdaniem Vareli, wynoszą około 2–3 sekundy. W zakresie 2–3 sekund realizowana jest również większość ruchów intencjonalnych (np. podanie ręki, sięgnięcie), wypowiedzi w swobodnej komunikacji werbalnej czy też kojarzenie odległych czasowo zdarzeń w jedną całość (np. eksperymenty z metronomem Pöppela). Nieustannie powstające i zanikające zespoły neuronalne są – zdaniem Vareli – podstawą doświadczenia terażniejszości. Według chilijskiego neurobiologa opisane przez niego neuronalne mechanizmy integracji pasują do zjawiska, które Husserl określał mianem retencji, a psychologowie nazywają pamięcią roboczą (*working memory*). Innymi słowy, jest to zdolność świadomości do powiązania bliskiej przeszłości z aktualną fazą percepcji bez korzystania z aktu przypomnienia. Na podstawie tej funkcji świadomości możliwe jest jej czasowe rozpostarcie i doświadczenie trwającego „teraz”. Konkluzja Vareli wydaje się więc do pewnego stopnia zgodna z intuicjami Husserla.

Varela nie zgadza się natomiast z Husserlem w kwestii działania protencji. Słusznie zauważa, że Husserl bardzo często traktuje protencję jako symetrycznie odwróconą retencję⁷¹. Mówiąc inaczej, dla Husserla zasada działania protencji jest taka sama jak retencji, jedynie jej kierunek jest różny. Zdaniem Vareli jest to nieprawda, gdyż, po pierwsze, protencję charakteryzuje tło afektywne niewystępujące w zjawisku retencji, a po drugie, retencja tworzy określone co do zasięgu kontinuum, natomiast protencja jest w dużym stopniu nieokreślona. Afektywne tło związane jest z oczekiwaniem tego, co ma się dopiero wydarzyć, oraz z reakcją, kiedy niejasny horyzont przyszłości zaczyna się konkretyzować. Takie rozumienie protencji prowadzi do konstatacji, że afektywne pobudzenie nie tyle jest ufundowane w warstwie doznaniowej, w hyle, ile w jej antycypacji⁷².

⁷¹ Wyjątkiem jest Manuskrypt z Bernau, w których Husserl rozwija analizy protencji i interpretuje ją jako formę otwartości na horyzont przyszłości.

⁷² Varela rozwijając tę koncepcję odwołuje się do fenomenologii Heideggera, w szczególności do pojęć *Befindlichkeit* i *Umsicht*.

Wspominałem już, że pojęcie emocji bywa stosowane bardzo wieloznacznie. Varela pisząc o afektywnej tonalności świadomości, mimo że używa często pojęcia emocji, nie ma na myśli świadomie przeżywanego nastawienia emocjonalnego (np. niechęć wobec czegoś), nie chodzi mu także o doznawanie nastrojów (według niego nastroje są zjawiskami wymagającymi czasowej skali 1. Afektywne tło i jego zmiana to prerefleksyjna odpowiedź o naturze czuciowo-cielesnej na zdarzenie w otoczeniu (np. przyspieszenie rytmu serca, pojawienie się napięcia mięśni, wypieki itp.). Afektywne tło nie jest więc statyczne, ale zmienia się w zależności od zmiany naszej relacji do otoczenia. Afektywność naszego bycia w świecie jest więc zjawiskiem jak najbardziej codziennym, związanym z cielesnym działaniem, jakie podejmujemy w otoczeniu.

Dla Vareli przykładem zmiany afektywnego tła jest załamanie się transparentności w posługiwaniu się narzędziem, czyli w sytuacjach, kiedy wykonujemy jakąś czynność i posługujemy się narzędziem niemalże automatycznie, bez poświęcania temu uwagi. Afektywny ton zmienia się, kiedy transparentność naszego działania znika, np. z powodu zepsucia narzędzia. Repertuar reakcji afektywnych może być różny w zależności od rodzaju czynności i kontekstu, w jakim jesteśmy umieszczeni. Mówiąc ogólnie, afektywny ton związany jest z naszą relacją ze światem, z konfiguracją, w jakiej ucieleśniony podmiot i jego otoczenie się znajdują. Zmiana tego tonu występuje każdorazowo, gdy zachodzi rekonfiguracja, czyli np. w przypadku załamania się transparentności, ale także przy podejmowaniu działania czy inicjowaniu ruchu. Zmiana afektywnego tła nie tylko doświadczana jest subiektywnie, ale może być także zmierzona. Varela przywołuje badania, w których mierzono zmianę potencjału elektrycznego poprzedzającą nawet niewielki ruch ciała.

Podsumowując, poprzez afektywność podmiot jest niejako otwarty na świat, jest czasowo „rozpostarty”. Zakres i odcień owego otwarcia zmieniają się w zależności od naszej cielesnej aktywności i płynącego ze świata pobudzenia. Pytaniem pozostaje, jaka jest natura dynamiki otwarcia? Jak scharakteryzować czasowy modus afektywno-kinestetycznego (samo)pobudzenia?

6. CIELESNA KONSTYTUCJA DOZNANIA TERAŹNIEJSZOŚCI

Odwołując się do fenomenologicznej koncepcji świadomości czasu Husserla, doszliśmy do wniosku, że u podłoża retencjonalno-protencjonalnego czasu świadomości płynie strumień czasu pierwotnego. Strumień pierwotnej temporalizacji został następnie rozpoznany jako afektywno-kinestetyczny „ruch doznań”. Jest to proces z jednej strony pasywny – praimpresyjne pobudzenie i ujęcie go w szereg retencji (retencja podłużna jak funkcja łącząca nieprzedmiotowo kolejne fazy przepływu w jedność), z drugiej aktywny i ucieleśniony – kinestetyczne determinacje dat hyletycznych. Na innym poziomie dualną naturę procesu temporalizacji można wyrazić jako dialektyczny związek heteropobudzenia i samopobudzenia. Generowana przez pierwotny proces temporalizacji świadomość jest prerefleksyjną (nieprzedmiotową) świadomością czuciową i kinestetyczną.

Na hyletyczne tło stanowiące podłoże świadomości czasu składają się fenomeny czuciowe i kinestetyczne. Na szczególną uwagę zasługują czucia całościowe ciała (np. opisane w II rozdziale zmęczenie czy mdłości). Można powiedzieć, że samopoczucie będące afektywnym tłem świadomości nadaje naszym przeżyciom specyficzny ton, zabarwienie. Fenomenologiczna koncepcja świadomości czasu wydaje się do pewnego stopnia pokrywać z koncepcjami „ciała głębokiego” De Preester i „proto-Ja” Damasio⁷³. Zarówno De Preester, jak i Damasio podkreślają, że opisywana przez nich struktura pierwotnej świadomości jest, używając terminologii fenomenologicznej, prerefleksyjną afektywną świadomością ciała. Z fenomenologicznego punktu widzenia wydaje się, że składające się z czuć interoceptywnych „proto-Ja” oprócz wspomnianych przez Damasia funkcji biologicznych (informowanie o stanie organizmu, zachowanie homeostazy) stanowi wrażeniowe wypełnienie fenomenu terażniejszości, a mówiąc inaczej jest dla świadomości terażniej-

⁷³ Zob. rozdział II.

szości „afektywnym tłem”. Proces konstytucji proto-Ja zachodzi bez udziału świadomości, a wręcz stanowi jej warunek możliwości. De Preester wprost stwierdza, że interoceptywne „ciało głębokie” ma strukturę samokonstytucji (samopobudzenia) oraz że stanowi nieprzedmiotową zawartość świadomości.

Warto również zauważyć podobieństwa między koncepcjami Damasia i Vareli. Wprowadzony przez Varełę potrójny podział skali czasowej odpowiada podziałowi Damasia na proto-ja, ja-rdzenne i ja-narracyjne. Co więcej, Damasio, podobnie jak Varela, twierdzi, że „afektywne tło” związane jest z oczekiwaniem tego, co ma się wydarzyć. Świadczą o tym pomiary reakcji skórno-galwanicznej, która wyprzedza świadomościowe ujęcie (percepcję) zdarzenia. Proto-ja nie tylko więc zabarwia afektywnie przeżycie terażniejszości, ale jest również podstawową formą antycypacji przyszłości.

Ujmując rzecz w pojęcia fenomenologiczne, możemy powiedzieć, że praimpresyjne pobudzenie podmiotu jest zarazem wewnątrzcielesnym samopobudzeniem, które konstytuuje „afektywny pejzaż” terażniejszości, jest fundamentem retencjonalno-protencjonalnego strumienia świadomości. Jednocześnie afektywnie ukonstytuowane fazy terażniejszości są za sprawą intencjonalności podłużnej ujmowane nieprzedmiotowo w retencji i protencji. W efekcie odczucia stanów afektywnych przechodzą w siebie w sposób płynny, a zarazem prerefleksyjny. Zauważmy ponadto, że w płynnej zmianie czuć całościowych znajduje się swoista dynamika. Zmienia się ich wewnętrzne natężenie, jedne odczucia rozwijają się, eskalują, płynnie przechodzą w drugie, inne z kolei rytmicznie cichną i pojawiają się na nowo, albo urywają się nagle przerwane, np. szybką zmianą w otoczeniu.

Forma nieprzedmiotowej świadomości czucia ciała przejawia się również w specyficznym braku zawartym w fenomenie pamięci ciała⁷⁴. Czucia cielesne, jak np. ból zęba czy całościowe uczucie zdenerwowania, nie mogą stać się przedmiotem aktu przypomnienia tak, jak może nim być np. czerwony kolor zoba-

⁷⁴ Fenomen pamięci ciała opisuję szerzej w rozdziale V.

czonej firanki, albo doznanie chropowatości i chłodu powierzchni biurka w miejscu pracy. Ciało przejawia się jako afektywna jedność w terażniejszości. To „tu” i „teraz” denerwuję się. Odczuwam suchość w gardle, nieświadomie zaciskam pięści, odczuwam napięcie mięśni, drżenie głosu i całościowe „rozedrganie”. Doznaję tego wszystkiego bardzo wyraźnie, stan uczuciowy określa moją obecność „tu” i „teraz”. Gdy jednak próbuję przywołać z pamięci ból zęba, jakiego doznawałem parę miesięcy temu albo uczucie zdenerwowania, jakiego doznawałem, np. przed egzaminem maturalnym, nie jestem w stanie tego zrobić. Pamiętam, że ząb mnie bolał, że byłem zdenerwowany, potrafię przypomnieć sobie wygląd różnych miejsc i przedmiotów towarzyszących temu wydarzeniu, ale jakość owego całościowego uczucia przeminęła bezpowrotnie wraz z minioną terażniejszością. Jak ujmuje to Merleau-Ponty: „Z konieczności ciało jest ‘tutaj’ i istnieje ‘teraz’; nigdy nie może stać się ‘przeszłe’ i jeżeli w stanie zdrowia nie możemy zachować żywego wspomnienia choroby albo w dorosłym wieku wspomnienia naszego ciała z okresu, kiedy byliśmy mali, te ‘luki w pamięci’ wyrażają tylko czasową strukturę naszego ciała”⁷⁵.

Podobne zjawisko obserwujemy w przypadku gestykulacji. Nie sposób przypomnieć sobie i odtworzyć wykonywanych gestów w trakcie rozmowy, która odbyła się choćby 10 minut temu. Jest tak dlatego, gdyż gesty, podobnie jak „afektywne tło” obecne są w świadomości prerefleksyjnie. Fenomenologia wyjaśnia ten fenomen następująco: prerefleksyjna świadomość czuciowa i ruchowa jest nieprzedmiotowa, a akt przypomnienia, jak każdy akt świadomości, musi mieć przedmiot. Jeśli więc możliwa jest pamięć ciała, to ma ona charakter nieprzedmiotowy, jest ponownym przeżyciem. Ale czy możliwe jest ponowne przeżycie uczucia bólu albo strachu? Czy wówczas miniony czas nie nawiedzałby nas ponownie i nie żylibyśmy, w pewnym sensie, w dwóch czasach? Jak zobaczymy dalej, ponowne przeżycie „ciała afektywnego” możliwe jest jedynie w przypadkach głębokiej traumy, która powoduje, że przeszłość wbrew naszej woli zostaje ponownie otwarta i przeżywana

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 159.

z podobną intensywnością. Do zagadnienia pamięci ciała wróć w następnym rozdziale.

Temporalność pierwotnej cielesności ujawniła się również w fenomenie fantomowej kończyny⁷⁶. Fantom jest zjawiskiem na wskroś temporalnym, jest, jak pisał Merleau-Ponty, doświadczeniem terażniejszości, które nie chce się stać przeszłością. Fantom doświadczany jako coś radykalnie obecnego, a zarazem obiektywnie nieistniejącego. Jest odczuciem pierwotnej przestrzeni ciała, które posiada własną historię obecną „tu” i „teraz”. Fantom otwiera również horyzont przyszłości. Razem z fantomem ręki obudzone zostaje pole praktyczne ufundowane w strukturze schematu ciała. Fantom, tak jak zdrowa rzeczywista ręka konstytuuje wokół przedmiotów otoczkę temporalności, antycypuje możliwość interakcji.

Następnie do fenomenów czuciowych dodaliśmy zjawisko kinestezji. Choć czucia posiadają swoistą wewnętrzną dynamikę, to aby dostrzec w pełni, jak samopobudzenie konstytuuje przepływ świadomości, niezbędne jest uwzględnienie ruchu i jego doznania. Proprioceptywne czucie z jednej strony dostarcza podmiotowi informacji na temat profilu ruchowego ciała, z drugiej możliwości ruchowe skorelowane są ze zmianami pola czuciowego i wrażeń zmysłowych.

Zauważmy w tym miejscu, że wrażenia kinestetyczne, tak samo jak czucia podlegają ujęciom retencjonalno-poretencjonalnym. Zauważa to już Husserl: *„Jeżeli jednak zwracam uwagę na rękę, resp. na palec, to posiada on wrażenia dotknięcia, które jeszcze niejako pobrzmiewają, gdy oddaliłem rękę; tak samo palec i ręka posiadają wrażenia kinestetyczne”*⁷⁷. Bez retencji i protencji informacji proprioceptywnej nie byłaby możliwa jakakolwiek działalność ruchowa podmiotu⁷⁸. Każdy posiadający cel ruch zakłada świadomość bliskiej przeszłości ciała (przeszłej pozycji, lokalizacji, układu kończyn), jak i antycypacji stanu przyszłego. Na tym polega

⁷⁶ Zob. rozdział III.

⁷⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii*, księga II, s. 207.

⁷⁸ Por. opisany w rozdziale III przypadek utraty czucia ciała.

działanie schematu ciała, który niejako spaja rozłożone w czasie poszczególne ruchy, gesty, pozycje, działania.

Należy więc stwierdzić, że nie tyle świadomość jest rozpostarta w terażniejszości, ile to samo ciało, porzucając swoją bezwładną materialność bryły, wykracza poza momentalne „teraz” w przeszłość i przyszłość. W czuciu siebie, w ruchu i działaniu ciało konstytuuje doznanie „rozpostartej”, płynącej terażniejszości. W cielesnym działaniu podmiot projektuje czas wokół siebie – wiąże rzeczy w czasowe relacje (np. następstwo w szeregu działań), określa stosunki czasowe (np. wolno lub szybko). Terażniejszość to nie pole obecności dla świadomości, ale pole obecności wypełnione samodoznawaniem ciała oraz tym, co dla ciała, potencjalnie lub aktualnie, obecne jest wokół. W ten sposób, by użyć słów Merleau-Ponty’ego, ciało czas „zamieszkuje”.

Dodajmy na koniec, że prerefleksyjna świadomość ciała nie jest świadomością solipsystyczną. Jak wynika z badań opisanych w rozdziale III, od samego początku inny obecny jest w formie prerefleksyjnej, opartej na ruchu, dźwięku i emocji interakcji. Pierwotna forma schematu ciała jest już „uspołeczniona”, zawiera podstawowe gesty, mimikę, reakcje. Z badań Trevarthena wynika, że już noworodki nieposiadające, jak się wydaje, świadomości refleksyjnej, zdolne są do podstawowej formy komunikacji. Co szczególnie ważne, cielesna „protorozmowa” ma strukturę rytmiczną, dzięki której możliwa jest synchronizacja we współdziałaniu i przeżywaniu, a przez to prerefleksyjna forma rozumienia.

7. RYTMICZNA NATURA CZASU PIERWOTNEGO

Zagadnienie pierwotnej temporalności prowadzi nieuchronnie do paradoksów. Jest ona formą czasu, ale całkowicie różną od retencjonalno-protekcjonalnej formy świadomości. Jej trwanie nie jest trwaniem (obecnością) obiektu, a wręcz stanowi ona takiej obecności warunek. Pierwotna temporalność może zostać określona jako to, co przeszłe, nie jest to jednak przeszłość w takim znaczeniu, jakie przypisujemy wydarzeniom uobecnianym w przypomnieniu. Paradoksalnie, będąc tym, co radykalnie prze-

szle, jest ona zarówno tym, co przyszłe, gdyż nieustannie „wyprzedza” świadomość refleksyjną. Określanie pierwotnej temporalności mianem „czasowej” (albo pozaczasowej) sprowadza ją do poziomu metafizycznego wydarzenia, pewnej prehistorii podmiotu. Ten metafizyczny ton analizy pierwotnej temporalności wydaje się niespójny z dostępnym każdej świadomości doświadczeniem przepływu czasowego, które wypełnione jest przez cielesne (afektywno-kinestetyczne) doznania. Ucieleśniona świadomość żyje zatem w dwóch, niekoniecznie pokrywających się, modi czasowych. Do obu jednak ma ona, choć w odmienny sposób, dostęp.

Czasową kategorią, która najlepiej oddaje naturę pierwotnej temporalności, jest cykliczność. Jest ona bowiem nieustannie ponawiającym się, odradzającym się (samo)pobudzeniem. Cykliczność samopobudzenia nie oznacza jednak powtórzenia tego samego, nie jest jałową repetycją abstrakcyjnej formy. Samopobudzenie, jak pokazaliśmy, ma naturę afektywno-kinestetyczną, cielesną i emocjonalną, a wobec tego rozróżnienie powtórzeń ma charakter na wskroś materialny, zmysłowy. Dlatego też, moim zdaniem, najlepszym określeniem owego czasu pierwotnego, czasu ucieleśnionego, który nieustannie nam towarzyszy stanowiąc fundament świadomości, jest rytm. Rytm jest bowiem strukturą, która jednoczy w sobie powtarzalność czasu cyklicznego z jakościową zmianą ponawiających się pobudzeń i faz. Rytm w swojej istocie oparty jest na powtórzeniu, jednocześnie owe powtórzenia rozróżnia.

Aby lepiej zrozumieć, czym jest rytm, odwołajmy się do analiz tej kategorii u Henri Lefebvre'a. Jak zauważa on, rytm nie powinien być mylony z sekwencyjnością, albo z powtórzeniem „tego samego”⁷⁹. Takie rozumienie rytmu sprowadzałoby go do wspomnianej już sekwencyjności algorytmu. Zdaniem Lefebvre'a powtórzenie idealne nie istnieje, jest „logiczną fikcją”, każda repetycja generuje bowiem różnicę. To, co powtórzone, nigdy nie jest tym

⁷⁹ H. Lefebvre, *Rhythmanalysis*, trans. S. Elden, G. Moore, Continuum: London – New York 2004.

samym. Rytm jest dla niego strukturą, która jednoczy to, co ilościowe (miara) i to, co jakościowe (zmysłowość).

„Rytm przejawia się jako uregulowany przez racjonalną zasadę czas, który jest w związku z tym co najmniej racjonalne w istocie ludzkiej: z żywym, zmysłowym ciałem”⁸⁰.

Za Lefebvrem możemy stwierdzić, że ciało jest polirytmia, albo harmonią rytmów⁸¹. Produkuje ono rytmy (np. oddech, serce, głód, emocje, ruch) i projektuje je na otoczenie, jednocześnie dostraja się do rytmów zewnętrznych jak: cielesne rytmy innego ciała, a także rytm przyrody (dzień/noc, pory roku), rytmy kulturowe (godziny pracy i czasu wolnego, komunikacja miejska, normy dobrego zachowania itd.) Ponadto polirytmia ukazuje, że ciało jest strukturą policentryczną. Różne części ciała, organy i kończyny generują różne rytmy, które ze sobą interferują. Możliwa jest więc sytuacja odwrotna, sytuacja desynchronizacji, rozstroju rytmicznej równowagi ciała. Jak zobaczymy w drugiej części pracy, ciało arytmiczne jest ciałem zdeorganizowanym, ciałem chorym. Ponadto arytmia to także desynchronizacja z obiektem działania – z innym ciałem, z narzędziem itp. W tym miejscu skupmy się jednak na zagadnieniu podstawy cielesnej rytmiki i rytmicznej organizacji bycia w świecie. Tą podstawą, jak mi się zdaje, jest pierwotna rytmika afektów, rytm czucia i pobudzenia.

Z analizy fenomenów czuciowych wynikało, że posiadają one wewnętrzną dynamikę. Przykładowo, ból rzadko kiedy jest jednostajnym utrzymującym się na tym samym poziomie doznaniem. Zmienia się, pulsuje, cichnie, by następnie wybuchnąć ze zdwojoną siłą. Wszystko to sprawia, że owa „bolesna przestrzeń” mojego ciała, którą opisałem w rozdziale II, ma swoją temporalność. Ma swój rytm, który wpływa na mnie całego zaburzając myśli i wypaczając ruchy. Podobny, dynamizujący wpływ na percepcję ma „samopoczucie”, które inaczej można określić jako ukonstytuowane przez czucia interoceptywne „afektywne tło” świadomości. Jak wynika z analiz Vareli, afektywne tło jest zmienne. Fluktuuje

⁸⁰ Tamże, s. 9.

⁸¹ Tamże, s. 20.

zgodnie ze swoją wewnętrzną logiką, której istotnym elementem jest antycypacja przyszłości.

W podobny sposób rytmiczne są bardziej złożone fenomeny emocjonalne jak nastroje, posiadające przecież ufundowanie w cielesnych czuciach. Radość nie jest prostym zadowoleniem ze wszystkiego. Jest, jak pisał Husserl, specyficznym zabarwieniem percepcji albo właśnie jej rytmizacją⁸². Rytmiczna jest także podstawa pierwotnej intersubiektywności, którą wydobywają badania Trevarthena. „Protorozmowa” z innym przebiega na podłożu rytmów afektywno-cielesnych. Dziecko nieposiadając jeszcze pojęcia Innego, drugiej osoby, odnosi się i „rozumie” inność jako pole rytmów, które czuje i na które odpowiada, z którym się synchronizuje⁸³.

Tak rozumiany rytm dopełnia, moim zdaniem, Husserlowski opis konstytucji świadomości czasu. Struktura diachroniczna może zostać przedstawiona przez rozróżnienie pierwotnej afektywno-kinestetycznej struktury rytmicznej i retencjonalno-protencjonalnego przepływu czasu świadomości intencjonalnej. Czas rytmiczny jest pierwotną formą temporalizacji, która na sposób nieprzedmiotowy (w czuciu, w ruchu i emocjach) jest nieustannie obecna jako tło świadomości.

Rytm nie przejawia się jedynie w ponawiającym się pobudzeniu. Jak stwierdziliśmy, za Lefebvrem, rytmiczne powtórzenia zakładają poróżnienie. Husserl podkreślał unikatowość każdej praimpresji, w znaczeniu radykalnej inności i odróżnialności, dzięki czemu nowe „teraz” jest zawsze innym „teraz”. Stwierdziliśmy, że każdorazowa inność pobudzenia przejawia się w różnicy materialnej, w różnej treści wrażenia. Dodajmy w tym miejscu,

⁸² Temat ten rozwinę w rozdziale VI.

⁸³ Pojawiające się w kontekście fenomenu „protorozmowy”, a także cielesnej polirytmii, pojęcie synchronizacji nie powinno być rozumiane jako „zrównanie w fazie” jako dostosowanie mojego rytmu do rytmu innego. Byłaby to najbardziej oczywista, mechaniczna forma synchronizacji. Jak zobaczymy w drugiej części pracy, fenomen ten ujawni całe bogactwo rytmicznych struktur, dzięki którym synchronizacją stanie się wzajemnym dopełnianiem, współuczestnictwem dwóch (wielu) ciał w „melodii działania”.

że nie oznacza to redukcji różnicy jedynie do jej aspektu jakościowego. Różnica materialna kształtuje i zabarwia bowiem całe „pole obecności”. Rytmizacja i uczasowienie świadomości jest zawsze dynamizacją doświadczenia „rozpiętej” terażniejszości, dynamizacją bycia w świecie. Husserl w genialny sposób dostrzega i opisuje retencjonalno-protencjonalne „rozprzestrzenianie” się świadomości czasu, ale nie widzi, że „pole czasowe” nie jest stałą, jednostajnie przesuwaną się „ramką”. Jego zasięg i tempo zmieniają się w zależności od stanu emocjonalnego podmiotu i aktualnej cielesnej aktywności. Afektywne i kinestetyczne samopobudzenie wpływa więc na doznanie terażniejszości określając jej ramy i zakres. Przy pewnych odczuciach i nastrojach czasowy przepływ wydaje się bardziej jednostajny, „pole czasowe” zdaje się zawężać tak, jakby intencjonalna siatka retencji i protencji uległa skurczeniu. Całkiem inaczej jest, gdy jestem radosny, kiedy tryskam energią, a umysł wypełnia wielość myśli. W podobny sposób, jak zobaczymy dalej, „pole czasowe” modyfikowane jest przez moje działanie. W stanie spoczynku zasięg protencjonalnych antycypacji wydaje się bardziej ograniczony. „Okno terażniejszości” zostaje przez afektywno-kinestetyczny stan odpowiednio zawężone. Odwrotnie, w stanie aktywności i podejmowania interakcji w otoczeniu „pole terażniejszości” ulega rozszerzeniu, tak, jak dzieje się to, na przykład, poprzez schemat ciała, gdy w początkowej fazie ruchu antycypowana jest faza końcowa.

Postawiliśmy problem rytmicznej struktury czasu pierwotnego. Celem drugiej części rozprawy będzie pokazanie, jak owa struktura „pracuje” w dokonującym się poprzez cielesną aktywność otwarciu podmiotu na świat. Należy pokazać, jak poprzez swoją cielesność podmiot projektuje swoją czasowość, a zarazem przestrzenność, ustanawiając przedmiotowe otoczenie. Do realizacji tego zadania niezbędne jest odnalezienie pojęcia, które łączyłoby w sobie rytmiczną naturę czasu pierwotnego z ruchem ciała i przedmiotem, ku któremu ruch się kieruje.

Część II

CIAŁO I ŚWIAT

Tematem pierwszej części była pierwotna przestrzeń i czas podmiotu ucieleśnionego. Skupiłem się głównie na fenomenach czuciowych i ruchowych, na podstawie których starałem się odkryć czasoprzestrzenne modi prerefleksyjnego doświadczenia ciała. Fenomeny te zostały sztucznie, na potrzeby logiki wywodu, oddzielone od cielesnego działania podmiotu w świecie. Druga część pracy ma uzupełnić ten brak. Pokażę, jak z opisanego w części pierwszej czuciowo-ruchowego podłoża następuje otwarcie na świat i ustanowienie, w znaczeniu fenomenologicznym, otaczającego podmiot ucieleśniony środowiska.

W rozdziale I drugiej części przedstawię fenomenologiczną koncepcję konstytucji przestrzeni otoczenia. Pokażę jak, poprzez ciało, dochodzi do przestrzennej organizacji otoczenia oraz projekcji relacji przestrzennych. Problem ten wydaje się nierozłączny od zagadnienia „wypełniających” otoczenie przedmiotów, ku którym cielesne działanie się kieruje. Dlatego rozważaniom na temat konstytucji i orientacji przestrzennej będzie towarzyszyła refleksja na temat konstytucji rzeczy materialnej w spostrzeżeniu. Rozważę także, jak cielesnie łączymy różne przedmioty w narzędziowe zestawy oraz jak dochodzi do „włączenia” narzędzia do schematu ciała, co ma wpływ na zmianę orientacji przestrzennej. W dalszej części tego rozdziału, za pomocą redukcji do działania, wydobędziemy z fenomenu cielesnego działania w świecie jego temporalną strukturę. Aby lepiej opisać czasową strukturę cielesnego działania, wprowadzę

pojęcie „melodii kinetycznej” oraz przedstawię psychopatologiczne przypadki jej zaburzenia.

W ostatnim rozdziale zajmę się tematem poznania intersubiektywnego i interakcji z innym. Przedstawię koncepcję transcendentnej intersubiektywności Husserla oraz Merleau-Ponty'ego pojęcie intercielesności. Koncepcje fenomenologiczne skonfrontuję następnie ze współczesnymi stanowiskami w debacie na temat natury poznania intersubiektywnego. Drugim tematem rozdziału będzie zagadnienie konstytucji przestrzeni i czasu intersubiektywnego. Przez włączenie perspektywy innego do rozważań cielesne rozumienie czasoprzestrzeni przestanie być egocentryczne i stanie się współrozumieniem i współbyciem z innym. W ostatniej części rozdziału rozważę fenomeny emocjonalne, w szczególności nastroje, i ich wpływ na proces konstytucji przestrzeni i czasu.

Rozdział V

PRZESTRZEŃ I RZECZ

Zanim przejdziemy do analizy czasowej struktury cielesnego działania w świecie, musimy najpierw odpowiedzieć na pytanie: czym jest i jak konstytuuje się otaczające nas środowisko działania? Najważniejszym aspektem analizy środowiska działania, związanym z jego intencjonalną naturą, jest przedmiot, który w percepcji spostrzegam i ku któremu w działaniu się kieruję, i używam. Dlatego drugie fundamentalne pytanie dotyczy rzeczy materialnej: jak z wielości percepcji wyłania się jeden, trwający w czasie obiekt, ku któremu mogę swoje działanie skierować. Z punktu widzenia fenomenologicznego zagadnienia te powinny być rozpatrywane równolegle. Nie mamy bowiem, pomijając sztucznie wytworzone środowiska, doświadczenia przestrzeni pustej. Przestrzeń, która nas otacza, jest zawsze przestrzenią zmysłowo różnorodną, a poszczególne dane wizualne posiadają przestrzenne cechy: rozciągłość, kształt i lokalizację. Jak zobaczymy dalej, kiedy uwzględnimy ruchowe możliwości podmiotu, doznawane kształty i kolory w sposób naturalny staną się rzeczami. Z wielości obrazów wyłoni się przedmiot, do którego mogę podejść, spojrzeć z innej perspektywy, obejść, obrócić, a ostatecznie, którego mogę używać w działaniu.

Punktem wyjścia naszych rozważań będzie fenomenologiczna koncepcja konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej Husserla oraz jej rozwinięcie przez Merleau-Ponty'ego. Rozważania fenomenologiczne uzupełnimy o badania kognitywistyczne nad orientacją przestrzenną. Dalej przejdziemy do fenomenologicznej analizy czasowej struktury działania.

1. FENOMENOLOGICZNA KONCEPCJA KONSTYTUCJI PRZESTRZENI I RZECZY MATERIALNEJ U HUSSERLA

Konstytucja przestrzeni i rzeczy w spostrzeżeniu były jednym z pierwszych tematów fenomenologicznych badań Husserla. Był to bowiem dla twórcy fenomenologii problem fundamentalny, którego rozwiązanie, jak się zdaje, niezbędne było do kolejnych szczebli rozważań fenomenologicznych. Czy Husserlowi udało się to zadanie zrealizować, jest rzeczą dyskusyjną. Stanowisko, jakie prezentuje we wczesnych wykładach z 1907 roku, a opublikowanych pośmiertnie w 1973 roku w XVI tomie dzieł zebranych pod tytułem *Ding und Raum*¹, jest w dużym stopniu postawieniem problemu (a raczej całej grupy powiązanych ze sobą problemów) niż jego rozwiązaniem. Wyraźnym brakiem tych wykładów jest niewykorzystanie w rozważaniach pojęć z fenomenologicznej teorii czasu, w szczególności kategorii retencji i protencji, które później pomogą Husserlowi opisać trwanie obiektu w czasie. Husserl wprawdzie zauważa problem czasowej rozciągłości percepcji, w związku z czym posiłkuje się pojęciem „antycypujących intencji”, które umożliwiają ruchomemu podmiotowi antycypować przyszłe wyglądy rzeczy, niemniej jednak rozważania tych kwestii mają charakter szkicowy. Wartość wykładów *Ding und Raum* leży w czymś innym. Jest to, po pierwsze, ujęcie cielesności podmiotu przez kategorie czucia, kinestezy i motoryki, a po drugie, przypisanie tak rozumianemu ciału podstawowej roli w procesie konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej.

Drugim ważnym, opublikowanym tekstem na temat konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej jest druga księga *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, w której filozof rozważa kolejne poziomy konstytucji świata materialnej przyrody. Tutaj z kolei Husserl kładzie większy akcent na włączenie rzeczy ma-

¹ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. Ulrich Claesges. 1973. Wyd. ang.: E. Husserl, *Thing and Space: Lectures of 1907*, trans. R. Rojcewicz, Kluwer Academic Publishers 1997.

terialnej w łańcuch przyczynowo-skutkowy obiektywnej przyrody niż na jej konstytucję w percepcji.

1.1 Konstytucja przestrzeni w *Ding und Raum*

W 1907 roku Husserl wygłosił kilka wykładów, których celem między innymi była: i) krytyka teorii poznania opartej na naukach przyrodniczych, ii) postulat zbudowania transcendentnej teorii poznania badającej jej warunki możliwości i uniwersalną strukturę świadomości, iii) zarys metody fenomenologicznej redukcji oraz postawienie problemu konstytucji przedmiotu poznania. Wykłady te opublikowane zostały pod tytułem: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*². Próba pokazania, jak zarysowana w tych wykładach metoda „pracuje”, miały być opracowane przez Husserla mniej więcej w tym samym czasie, wspomniane powyżej, wykłady na temat konstytucji rzeczy materialnej i przestrzeni.

Twórca fenomenologii nie docieka oczywiście genezy przestrzeni obiektywnej, przestrzeni wszechświata. Nie zajmuje się on rozważaniami fizykalnymi, ale fenomenologicznymi, dlatego problemem, który sobie stawia, jest sposób, w jaki w doświadczeniu konstytuuje się coś, co określamy mianem „rzeczy materialnej” oraz szerszy problem: jak z wielości wrażeń (wizualnych i dotykowych) wyłania się doświadczenie jednej, trójwymiarowej przestrzeni? Jak się wydaje, w *Ding und Raum* Husserl chce uchwycić strukturę procesu konstytuowania się rzeczy w spostrzeżeniu, zanim zostanie w nią włożony sens przedmiotowy, a także jej przyczynowo-skutkowe powiązanie z innymi przedmiotami i całym światem naturalnym. Twórca fenomenologii zakłada więc możliwość metodologicznego rozróżnienia poziomu „surowej” percepcji (*Perzeption*), w której rzeczy prezentują się „w cielesnej obecności” (*leibhaft*), by tak się wyrazić, bez refleksji, od spostrzeżenia z dołączoną warstwą sądzenia (*Wahrnehmung*). Oczywiście metodą, która, według Husser-

² E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.

la, zapewnia możliwość fenomenologicznego badania „surowej” percepcji jest, opisana przeze mnie na początku rozprawy, metoda redukcji fenomenologicznej, która ma funkcję sądzenia „zawiesić” i pozwolić na przejawianie się rzeczom takimi, jakie są. Do rozróżnienia *Perzeption* od *Wahrnehmung* nawiąże później Merleau-Ponty. W *Fenomenologii percepcji* stwierdza on, że Husserl rozróżniał dwa typy intencjonalności. Pierwszy rodzaj intencjonalności właściwy jest naszym sądom, postawom, aktom świadomości. Drugi, to intencjonalność „działająca *implicite*, która tworzy naturalną i przedpredykatywną jedność świata oraz naszego życia”³. Wrócimy do tego zagadnienia podczas omawiania intencjonalności ciała.

Jak wynika z rozważań Husserla, problem konstytucji rzeczy porusza jeszcze inne szersze zagadnienie. Rzecz nigdy bowiem nie jawi się sama, wyizolowana, zawsze jest postrzegana w przestrzennych relacjach do innych rzeczy, co więcej, postrzegana jest zawsze z pewnej perspektywy. Pytanie Husserla można więc sformułować inaczej. Jak jest możliwe, że rzecz, która zawsze prezentuje tylko jedną swoją stronę, spostrzegana jest jako jedność w wielości tych perspektyw? Dlatego też, zdaniem Husserla, punktem wyjścia do rozważań nad problemem konstytucji rzeczy jest zagadnienie przestrzennej natury percepcji (rozciągłość, kształt, lokalizacja, kierunki, głębia itp.) oraz konstytucji przestrzennego i przedmiotowego otoczenia.

Według Husserla, przestrzenny charakter percepcji musi być rozważany w kontekście ciała, a dokładniej w odniesieniu do ruchowych możliwości podmiotu postrzegającego i związanych z ruchem wrażeń kinestetycznych. Dlaczego jest to konieczne, Husserl pokazuje w pierwszej części *Ding und Raum*, w której przeprowadza analizę percepcji wizualnej, która nie ulega zmianie. Taka analiza, zdaniem Husserla, to „wyidealizowana fikcja”, jest ona niewystarczająca do wyjaśnienia spostrzeżenia rzeczy materialnej i posiadającej trzy wymiary przestrzeni. Percepcja wizualna jest bowiem zawsze zmienna i perspektywiczna, widze-

³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 15.

nie jest zawsze widzeniem w ruchu, zakłada więc ucieleśnione *ego* jako usytuowanego obserwatora, którego „miejsce” jest zarazem miejscem projekcji quasi-przestrzennych relacji. Co więcej, owe relacje zmieniają się dynamicznie w zależności od przemieszczania się podmiotu lub przedmiotu. Dlatego, jak pisze Husserl, „Każda przestrzenność zostaje ukonstytuowana, prezentuje się, w ruchu samego przedmiotu oraz ruchu 'Ego', w związku z czym dana jest również zmiana orientacji”⁴.

Opis niezmiennej percepcji wizualnej jest więc opisem fikcyjnym, niezgodnym z codziennym doświadczeniem. Nawet jeśli nasze ciało pozostaje nieruchome, to nasze oczy nieustannie „skanują” otoczenie, albo przedmiot zmienia swoje położenie, a tym samym swój wygląd. Wszystko to, zdaniem Husserla, musi zostać uwzględnione w rozważaniach. Dlatego Husserl przechodzi od analizy statycznej do analizy dynamicznej, w której jakości zmysłowe (w *Ding und Raum* są to głównie jakości wizualne i dotykowe) motywowane są przez ruch, a przez to skorelowane z wrażeniami kinestetycznymi. W *Ding und Raum* możemy dostrzec pierwsze próby wypracowania fenomenologicznego pojęcia kinestety, które dzięki zastosowaniu redukcji oddzielone zostało od znaczeń anatomicznych i wyraża dynamikę zmian percepcyjnych związanych z ruchem ciała⁵. Możliwości ruchowe ciała tworzą, zdaniem Husserla, różne, ale dopełniające się wzajemnie systemy kinestetyczne, które w różnym stopniu i zakresie mogą zmieniać dane zmysłowe. Przykładowo ruchy oczu dają możliwość ukonstytuowania pola wizualnego, zorientowanego według osi lewo/prawo i góra/dół. Ruchy głowy rozszerzają pole wizualne do granic wyznaczonych tymi ruchami. Dalej Husserl rozpatruje system kinestetyczny ruchów górnej części ciała (tułowia), a ostatecznie pisze o chodzeniu, które okaże się podstawowe dla konstytucji trójwymiarowej przestrzeni. Co ważne, Husserl stwierdza, że korelacja wrażeń kinestetycznych i wizualnych

⁴ E. Husserl, *Thing...*, s. 131.

⁵ Bezpośrednią inspiracją dla Husserla w rozwijaniu fenomenologicznej koncepcji kinestety były badania szkockiego filozofa Alexandra Baina.

nie jest esencjonalna, lecz funkcjonalna⁶. Korelacja funkcjonalna oznacza, że pewne wyglądy rzeczy mogą zostać osiągnięte przez różne systemy kinestetyczne i związane z nimi różne doznania ruchu. Przykładowo, mogą zobaczyć boczną ścianę regału wychylając głowę i cały tułów w prawo, albo mogą też tego dokonać robiąc krok w prawo przy utrzymaniu tułowia w jednej pozycji.

Pierwszym rodzajem modyfikacji pola wizualnego, które Husserl rozpatruje, są zmiany związane z ruchem oczu. W wyniku ruchu oczu powstaje seria obrazów okulomotorycznych, które składają się na pole wizualne, które Husserl określa jako „system miejsc i lokalizacji” zorientowanych wobec osi prawo/lewo i góra/dół. Prezentujące się w ten sposób dane wizualne charakteryzują się więc swoistą quasi-przestrzennością – posiadają lokalizację, rozmieszczenie i podstawowe relacje przestrzenne między sobą. Jest to jednakże, zdaniem Husserla, przestrzenność dwuwymiarowa. Do konstytucji rzeczy i przestrzeni trójwymiarowej niezbędne są doznania kinestetyczne, które zlokalizowane są w ciele, przez co identyfikują „miejsce” ucieleśnionego *ego* jako „tu”. Ciało staje się w ten sposób swoistym punktem zerowym (*Nullpunkt*) relacji przestrzennych.

Twórca fenomenologii kolejno rozważa modyfikacje pola wizualnego związane z ruchem oczu, głowy i szyi, ruchami tułowia, a w końcu całego ciała eksplorującego otoczenie⁷. To ruch całego ciała, a w szczególności chodzenie dające możliwość zbliżania się i oddalania prowadzą do ostatniego etapu konstytucji przestrzeni trójwymiarowej. Ruch ciała, począwszy od systemu kinestetycznego głowy na całym ciele kończąc, umożliwia wzajemne przesłanianie się obiektów, w związku z czym pojawia się między nimi relacji głębi, położenia dalej bądź bliżej. Jak zauważa J. J. Drummond⁸, w koncepcji Husserla zbliżanie i oddalanie nie

⁶ E. Husserl, *Thing...*, s. 143–147.

⁷ Zob. np. wyróżnienie poziomów konstytucji przestrzeni w zależności od poszczególnych systemów kinestetycznych: E. Husserl, *Thing...*, s. 257–275.

⁸ J. J. Drummond, *On Seeing a Material Thing in Space. The Role of Kinesthesia in Visual Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 40 (1), 1979, s. 19–32.

tyle dodają nowy, trzeci wymiar do „dwuwymiarowego” okulomotorycznego pola wizualnego (już ruchy głowy i szyi dają możliwość wzajemnego przesłaniania się obrazów, co daje podstawowe odczucie głębi), ile wprowadzają kategorię dystansu między ciałem zlokalizowanym „tu” a przedmiotem „tam”. Doświadczenie przestrzeni trójwymiarowej związane jest więc z pojawieniem się takich kategorii jak: tu/tam oraz blisko/daleko, które wyznaczone są przez dynamicznie położony punkt zerowy – ciało *ego*.

Jak według Husserla dochodzi do konstytucji rzeczy materialnej? Otóż w wielości różnych wyglądnw rzeczy, których zmiana skorelowana jest z ruchem, możemy wyróżnić pewną, nakierowaną na jedność w tym przepływie, intencję. Co więcej, wokół tej intencji mamy swoiste „halo quasi-intencji”, niejasnych antycypacji wyglądnw, do których spostrzeżenia może dojść, gdy poruszymy się w odpowiedni sposób. W spostrzeżeniu rzeczy materialnej możemy więc wyróżnić to, co aktualnie dane, mówiąc językiem Husserla cieleśnie obecne (*leibhaftig*), czyli prezentujący się perspektywicznie wygląd przedmiotu, oraz to, co domniemane (intendowane), czyli cały przedmiot prezentujący się w owej otoczce intencji niejasnych, niewypełnionych, ale które mogą zostać wypełnione przez przyjęcie innej perspektywy. Warunkiem możliwości spostrzeżenia posiadającej trzy wymiary rzeczy jest więc ruchome ciało podmiotu, a w szczególności możliwości zbliżania się i oddalania, które powiększają wygląd obiektu bądź go zmniejszają, oraz obchodzenie. W ruchu wokół rzeczy najpełniej, zdaniem Husserla, uwidocznia się powiązanie kolejnych, nakładających się na siebie wyglądnw rzeczy. Pojawia się tutaj jednakże trudność. Przecież zazwyczaj nie obchodzimy rzeczy wokół, aby zobaczyć ich jedność, możliwe, że robimy tak wtedy, gdy widzimy coś nowego, zaskakującego swym wyglądem. W codziennym doświadczeniu po prostu widzimy i wchodzimy w interakcje z przedmiotami tak, jakby były one trójwymiarowe. Mówiąc inaczej, w nastawieniu naturalnym rzecz materialna jest czymś oczywistym, niepodlegającym wątpieniu i refleksji. Dopiero w podejściu fenomenologicznym owa oczywistość staje się problemem filozoficznym, który Husserl stara się rozwią-

zać przez opis intencjonalnej struktury aktu. Zdaniem Husserla poczucie oczywistości prezentacji rzeczy materialnej pochodzi z pokrywania się (*Deckung*) tego, co intencjonalnie domniemane, z tym, co aktualnie w spostrzeżeniu dane, z odpowiedniości przedmiotu intencjonalnego z przedmiotem spostrzeżonym.

W rozwiązywaniu problemu prezentacji rzeczy materialnej w codziennym doświadczeniu w modus oczywistości pomocne jest również Husserlowskie pojęcie „fantomu rzeczy”, inaczej mówiąc „schematu zmysłowego” rzeczy. Znając ów schemat wiemy, jak wygląd przedmiotu będzie się zmieniał w zależności od naszych ruchów ciała. Wobec tego nie musimy za każdym razem „odkrywać” wyglądów rzeczy w obchodzeniu i oglądaniu jej z różnych perspektyw, ale w sposób „intuicyjny” ujmujemy jej niewidoczną stronę. Jak zobaczymy dalej, w sposób nieintuicyjny postępują osoby cierpiące na zaburzenia percepcji (np. agnozę wzrokową) uniemożliwiające poprawne widzenie i identyfikację przedmiotów.

Mówiąc o powiązonym wewnątrznie strumieniu wyglądów rzeczy Husserl dotyka problemu czasowej struktury percepcji i kinestezy. Oczywiście jest, że poruszać mogą się wolniej lub szybciej, a odpowiednio do tempa mojego ruchu zachodzi zmiana w prezentowaniu się rzeczy. Husserl nie analizuje głębiej tego zagadnienia, które, jak zobaczymy dalej, ma niebanalne konsekwencje. Ponadto, jak się wydaje, błędnie rozpoznaje on czasową naturę „percepcji w ruchu” jako linearną⁹. Jak pokazałem w poprzednich rozdziałach, w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserl przyjmuje koncepcję opartą na strukturze retencjonalno-protencjonalnej. Postaram się pokazać dalej, że i taka koncepcja jest niewystarczająca do opisu cielesnej dynamiki w świecie, a pojęciem najlepiej oddającym ten fenomen jest „melodia kinetyczna” ufundowana na zjawisku rytmu.

1.2 Rzecz materialna w *Ideach*

Temat konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej pojawia się również w drugiej księdze *Idei*. Husserl podtrzymuje tezę o istot-

⁹ E. Husserl, *Thing...*, s. 144, 167, 188–189.

nej roli ciała i kinestezy w tym procesie. Jak pisze, to „*ciało staje się nosicielem zerowego punktu zorientowania, owego 'tu' i 'teraz', z którego czyste Ja ogląda przestrzeń i cały świat zmysłowy. W ten sposób każda rzecz, która się ukazuje w przejawach (erscheint), eo ipso pozostaje w stosunku zorientowania względem ciała, i to nie tylko rzeczywiście pojawiająca się rzecz, lecz wszelka rzecz, która ma się móc pojawić*”¹⁰. Mówiąc inaczej, każda percepcja, a także, jak się wydaje, każdy obiekt wyobrażony, jest usytuowany względem cielesnie zlokalizowanego podmiotu. Co ważne, Husserl podkreśla, że każda cielesna lokalizacja określona jako „tu”, jest jedynie „teraz-tu”, jest aktualnym „tu”, które ulega zmianie w ruchu. Usytuowanie ciała posiada więc strukturę temporalną określoną przez aktualny motoryczny profil.

Tak jak w *Ding und Raum* Husserl zawężił rozważania na temat spostrzeżenia i konstytucji rzeczy do sfery wizualnej dodając czasem pole dotykowe, tak w *Ideach II* kładzie on nacisk na multimodalność percepcji przy szczególnej roli dotyku w procesie konstytucji rzeczy materialnej¹¹. „*Możemy powiedzieć: [fizyczne] ciało przestrzenne jest syntetyczną jednością wielości warstw zmysłowych przejawów [odpowiadających] różnym zmysłom. [...] Dane optyczne wypełnienie wzrokowego schematu wskazuje na dotykową stronę schematu i ewentualnie na jego określone wypełnienie. 'Skorzarzeniowo' jedno przypomina drugie*”¹². Współwystępujące warstwy zmysłowe współkonstruują rozciągłą przestrzennie rzecz. (W tym miejscu warto przypomnieć sobie, opisane przeze mnie w pierwszej części, Husserlowskie rozróżnienie na przestrzenną rozciągłość (*Ausdehnung*) rzeczy i quasi-przestrzenne rozpostarcie (*Ausbreitung*) czuć cielesnych).

W powyższym fragmencie Husserl używa pojęcia „schematu wzrokowego”, a mówiąc ogólnie „przestrzennego schematu zmysłowego” rzeczy zwanego również „fantomem rzeczy”. Każda rzecz jako jedna rozciągła bryła ma swój schemat, można by rzec

¹⁰ E. Husserl, *Idee...*, ks. II, s. 81.

¹¹ Tamże, s. 100.

¹² Tamże, s. 57–58.

multimodalny, który ma różne warstwy odpowiednie dla każdego ze zmysłów. Przykładowo, do schematu wzrokowego jakiegoś obiektu wchodzi takie zjawiska jak: barwa czy połysk, a do dotykowego np. gładkość czy wilgoć. Dodajmy, że warstwy schematu wzajemnie się do siebie odnoszą (Husserl używa nieprecyzyjnego sformułowania „skojarzeniowo przypominają”), np. widziany połysk może się odnosić do gładkości powierzchni. Dlatego możemy powiedzieć, że „widzimy” cechy dotykowe powierzchni.

Teoria konstytucji przestrzeni w *Ding und Raum* jest wysoce dyskusyjna. Husserl zdaje się być świadom porażki swojego projektu. Jak pisze w jednym z dodatków do wykładów: „Ogólnie rzecz ujmując, świat – w swoim istnieniu i w tym, czym jest – jest irracjonalnym faktem”¹³. Możliwe, że takie stanowisko Husserla związane jest z brakiem wystarczająco dopracowanej koncepcji świadomości czasu. Możliwe również, że jest skutkiem przyjętej przez Husserla metody i punktu wyjścia, chce on bowiem „budować” świat warstwa po warstwie wychodząc od medytującego, choć również i ucieleśnionego *ego*. Zamiar Husserla, aby poprzez redukcję odtworzyć poszczególne stadia konstytucji przestrzeni w spostrzeżeniu, może budzić wątpliwość. Takie podejście prowadzi twórcę fenomenologii do zaskakujących wniosków, niezgodnych z codziennym doświadczeniem, np. brak percepcji głębi w przestrzeni okulomotorycznej¹⁴. Dla Husserla przestrzeń okulomotoryczna jest w pewnym sensie dwuwymiarowa, ma jedynie namiastkę dali. Wydaje się, że sformułowania Husserla są zbyt daleko idące. Z pewnością nie sposób osiągnąć percepcji dwuwymiarowej przestrzeni przez unieruchomienie całego ciała. Wpatrując się nieruchomo, nawet jednym okiem, nie tracimy percepcji głębi. Co ciekawe, Husserl nie rozpatruje wcale zmian percepcji związanych z zamykaniem na przemian raz jednego, raz drugiego oka. Robiąc tak możemy zobaczyć, jak przedmioty „wędrują” w polu widzenia, a niektóre wręcz nachodzą na siebie ujawniając, które położone jest bliżej, a które dalej. Husserl ma

¹³ E. Husserl, *Thing...*, s. 250.

¹⁴ Tamże, s. 266–270.

oczywiście rację, że ruch, a w szczególności możliwość zbliżania się i oddalania, obchodzenia i obracania, odgrywa podstawową rolę w pełnym doświadczeniu głębi. Do opisu konstytucji głębi należy dodać także inne percepcyjne wskazówki pomagające zobaczyć trzeci wymiar, jakich dostarcza nam samo widzenie dwuocne (stereoskopowe) i postrzeganie przestrzennych relacji między przedmiotami.

Wydaje się również, że opisana przez Husserla konstytucja przestrzeni jest nazbyt egocentryczna. Dla niego to cielesne Ja ustanawia relacje przestrzenne. Możemy jednak doświadczyć takich sytuacji, kiedy to przedmiot, a także inny podmiot, przejmują dominującą rolę w wyznaczaniu relacji przestrzennych w otoczeniu. Są to sytuacje, w których orientujemy się „wobec czegoś lub kogoś”. W tym kierunku pójdzie Merleau-Ponty i współcześni enaktywiści, dla których źródło orientacji przestrzennej nie znajduje się w ciele, ale wyłania się z interakcji ciała z otoczeniem, z którym tworzy ono spójny system.

Niemożliwe wydaje się, zaproponowane przez Husserla, redukcyjne „zapomnienie” mechanizmu widzenia głębi. Nasz aparat poznawczy automatycznie wyłapuje wszelkie możliwe wskazówki świadczące o relacjach przedmiotów w trzecim wymiarze. Całkiem możliwe więc, że metoda redukcyjna osiąga w tym miejscu swój limit. Dlatego bezcennym źródłem informacji są relacje osób z zaburzonym dwuocnym widzeniem głębi (widzenie stereoskopowe), które w wyniku leczenia zyskały możliwość doświadczenia trzeciego wymiaru¹⁵.

2. GŁĘBIA

Problem percepcji głębi był częstym tematem rozważań filozoficznych, a obecnie stanowi jedno z ciekawszych zagadnień kognitywistyki. Jako przykład skrajnego stanowiska filozoficznego na ten temat można przywołać Berkeleya, który uważał, że głębi w ogóle postrzegać nie możemy. Na siatkówce mamy bo-

¹⁵ Zob. np. O. Sacks, *Oko umysłu*, przeł. J. Lang, Poznań 2010, s. 133–167.

wiem płaski obraz jednej perspektywy. Kartezjusz z kolei uważał, że postrzegamy głębię w wyniku różnicy, jaka powstaje na dwóch siatkówkach oczu. Głębia, według Kartezjusza, jest więc problemem czysto geometrycznym, który możemy rozwiązać obliczając odpowiednie odległości trójkąta, jaki można wyznaczyć między naszymi oczami i obiektem naprzeciwko¹⁶. Proste i eleganckie wyjaśnienie Kartezjusza z pewnością pasuje do aparatu wzrokowego człowieka. Nie można go jednak zastosować do wszystkich zwierząt, są bowiem takie, np. koń, których oczy umiejscowione są po bokach głowy, co uniemożliwia przedstawienie relacji przestrzennej trójkątem. Mimo tego zwierzęta te radzą sobie w trójwymiarowym otoczeniu. Wydaje się więc, że oprócz widzenia dwuocznego muszą istnieć inne „metody” doświadczania głębi.

Różnica w obrazach na siatkówkach oczu jest jednym z elementów złożonego systemu postrzegania głębi. Do tego systemu należą zarówno ruchome oczy, jak i ruch ciała oraz relacje między postrzeganymi obiektami. Relacje osób cierpiących na zaburzenie widzenia stereoskopowego świadczą o ich zubożeniu widzenia głębi, niemniej jednak są to osoby funkcjonujące i radzące sobie w otoczeniu właśnie dzięki wykorzystaniu pozostałych elementów systemu oceny odległości i relacji przestrzennych między przedmiotami. Skądinąd osoby te często nie dostrzegają swojego defektu, zwyczajnie nie wiedząc, jak to jest widzieć głębię. Ciekawego opisu dostarcza pacjentka Olivera Sacksa, Sue, która będąc dorosłą osobą przeszła zabieg korygujący działanie

¹⁶ Współczesnym przykładem obliczeniowej koncepcji widzenia głębi jest teoria widzenia Davida Marra (D. Marr, *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco 1982). W skrócie, zdaniem Marra, percepcja głębi odbywa się za pomocą algorytmizowalnych i realizowanych przez komórki nerwowe filtrach częstotliwości. Efektem pierwotnym działania filtrów jest tzw. szkic pierwotny, który po dalszej obróbce stereoskopowej daje widzenie trójwymiarowe. Działanie mechanizmu stereoskopowego możliwe jest dzięki sakkadycznym ruchom gałek ocznych. Więcej na temat koncepcji Marra i możliwości jej uzupełnienia przez fenomenologię głębi zob. R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006, s. 45–60.

mięśni gałek ocznych oraz rehabilitację z zastosowaniem specjalnie skonstruowanych soczewek z pryzmatem. W efekcie kuracji postrzeganie Sue znacznie się zmieniło. *„Zauważyłam, że otwarte drzwi do mojego gabinetu jakby sterczały w moją stronę. Zawsze wiedziałam, na podstawie ich kształtu, perspektywy i innych informacji jednoocznych, że drzwi wystają w moją stronę, gdy są otwarte, ale nigdy nie dostrzegałam głębi. Musiałam spojrzeć na nie jednym okiem, a później drugim, żeby się przekonać, że wyglądają inaczej. Wyraźnie wystawały. Kiedy jadłam lunch, spoglądałam na widelec nad miseczką z ryżem. Widelec był w powietrzu, nad miseczką. Nigdy wcześniej tak go nie widziałam. [...] Cały czas wpatrywałam się w winogrono na końcu widelca. Widziałam głębię”¹⁷.*

Dzięki widzeniu stereoskopowemu wizualne doświadczenie świata Sue stało się zdecydowanie bogatsze. Pojawił się nowy wymiar spostrzeganych rzeczy i relacje przestrzenne, których przedtem, jak sama przyznała, nie była sobie w stanie nawet wyobrazić. Przedmioty zyskały także nową jakość estetyczną. Jak relacjonuje pacjentka Sacksa, uciekała ona od codziennych obowiązków, aby spacerować i w nowy sposób patrzeć na rzeczy, gdyż sprawiało jej to ogromną przyjemność. Warto zauważyć, że do funkcjonowania w „świecie z głębią” Sue musiała się przyzwyczajać. Wygląd niektórych rzeczy był dla niej zaskakujący, a nowe relacje przestrzenne wprowadzały ją w błąd. Musiała nauczyć się widzieć na nowo. *„Zwykłe rzeczy wydawały się niezwykle. Lampy się unosiły, a krany sterczały w przestrzeń. [...] Nie wiem, na jaką odległość jakiś przedmiot ‘wyskoczy’ przed innym przy danej odległości między nimi. [...] Trochę tak, jakbym była w wesołym miasteczku albo naćpana. Wpatruję się w rzeczy. [...] Świat naprawdę wygląda odmiennie”¹⁸.*

Można postawić hipotezę, że głównym elementem w nauce „nowego widzenia” Sue był ruch i interakcja z przedmiotami. Nauczyć się widzieć głębię nie jest bowiem zadaniem oczu, ale całego ciała, które na podstawie informacji wizualnej podejmuje

¹⁷ O. Sacks, *Oko umysłu*, s. 153.

¹⁸ Tamże.

działanie. W procesie tym ważna jest więc znajomość przedmiotu, mówiąc językiem Husserla jego „zmysłowy schemat”, a także ważne jest to, co aktualnie chcę z tym przedmiotem zrobić oraz co mogę z nim zrobić w ogóle. W swoich relacjach Sue zawsze opisuje przedmioty w konkretnej sytuacji. Gdy wsiada do samochodu i chce kierować, to kierownica „wyskakuje” ku niej, w innym przypadku jest to kran albo widelec. Tak więc pojawia się tutaj aspekt aktualnej intencji skierowanej ku przedmiotom, których używa po coś. Intencja ta niejako intensyfikowała doznanie głębi, podkreślając ich dostępność i użyteczność.

Podsumowując, możemy wyróżnić kilka „wskazówek” danych w polu wizualnym, za pomocą których możemy zobaczyć trzeci wymiar, będą to: ruch postrzeganego obiektu i związaną z nim zmianą jego wielkości, różnica w wielkości i kontraście przedmiotów położonych bliżej i dalej czy też wzajemne przesłanianie się obiektów. Obecnie wydaje się nie ulegać wątpliwości, że to przez ruch i cielesne działanie w otoczeniu uczymy się tych „sensomotorycznych zasad” widzenia głębi¹⁹. Takie stanowisko prezentował także Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*²⁰. Jednak dla francuskiego filozofa problem głębi został sztucznie wyabstrahowany z zagadnienia percepcji wizualnej. Mówiąc ogólnie, odrzuca on fenomenologię genetyczną uprawianą jako rekonstrukcja kolejnych warstw na rzecz ujęcia holistycznego ujmującego świat i ciało jako wzajemnie dopełniający się system.

Według Merleau-Ponty’ego, nie jest tak, że widzimy dwa wymiary, długość i szerokość, do których dołącza się trzeci wymiar. „*Stwierdziliśmy, że części przestrzeni wyznaczone przez szerokość,*

¹⁹ Na gruncie psychologii koncepcję, według której główną rolę w procesie spostrzegania głębi pełni ruch sformułował J.J. Gibson. Zgodnie z tym, co twierdził Kartezjusz, spostrzeżenie głębi wymaga różnicy w obrazach na siatkówkach, ale różnica ta, jak się wydaje, nie musi być generowana przez system dwojga oczu, tylko może powstawać w jednym, ale ruchomym oku. (Jak ruch jest ważny, można łatwo zaobserwować: zakryj jedno oko i patrz chwilę nieruchomo na przedmioty przed sobą, następnie zacznij lekko poruszać głową i okiem, zwróć uwagę, jak perspektywa głębi staje się wyraźniejsza).

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 278–291.

wysokość i głębię nie występują obok siebie na zasadzie składania, lecz że współistnieją ze sobą, ponieważ wszystkie je ogarnia jedno i to samo władanie naszego ciała nad światem”²¹. Według Merleau-Ponty’ego całość percepcji wizualnej, w tym i orientacja przestrzenna, musi być rozpatrywana w kontekście ruchowych możliwości podmiotu. Nie jest to jednak powtórzenie tezy Husserla. Wyraźnym brakiem Husserlowskiej koncepcji konstytucji przestrzeni i rzeczy było rozumienie ruchu cielesnego podmiotu w oderwaniu od jego aktualnego zaangażowania w otoczeniu i warunków w nim panujących. Gdy Husserl w *Ding und Raum* pisze o roli intencjonalności w postrzeganiu rzeczy, to ma na myśli, jak mi się wydaje, percepcyjne ukierunkowanie i antycypowanie wyglądków rzeczy, a nie ukierunkowanie na konkretny przedmiot posiadający znaczenia dla aktualnego projektu realizowanego przez podmiot w świecie. Mówiąc krótko, dla Husserla rzecz jest przede wszystkim obiektem powstałym z nałożenia (syntezy) warstw wrażeniowych. W tym miejscu wątek podejmuje Merleau-Ponty, który zachowując najważniejsze punkty koncepcji Husserla dodaje aspekt działania w świecie i związanej z nim praktycznej, cielesnej intencjonalności.

3. OD PRZESTRZENNOŚCI CIAŁA DO PRZESTRZENI OTOCZENIA

Jak pokazałem w pierwszej części rozprawy, Merleau-Ponty krytycznie podchodził do zjawiska geometryzacji przestrzeni. Według niego istnieje przestrzeń przedobiektywna, cielesna, która jest źródłem wszelkiej innej przestrzeni. Przestrzenność ciała, albo jak nazywa ją Merleau-Ponty, przestrzeń uprzestrzenniona (*l'espace spatialisé*)²², pochodzi z cielesnego działania rozumianego jako konkretna sytuacja. Ciało, jak pisze Merleau-Ponty, jest zawsze tam, „gdzie ma coś do zrobienia”²³, a wobec tego jest nie-

²¹ Tamże, s. 299.

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 266.

²³ Tamże, s. 272.

rozłączne od środowiska życia. Tak więc świat, a dokładniej możliwości, które oferuje, jest drugim biegunem przestrzenności sytuacji, jaka wyłania się z ich splotu.

Drugim, abstrakcyjnym i oderwanym od działającego ciała rozumieniem przestrzeni jest jej geometryzacja. Merleau-Ponty nazywa taką przestrzeń przestrzenią uprzestrzeniającą (*l'espace spatialisant*). Przestrzeń uprzestrzeniająca jest wyidealizowaną formą, jest homogeniczna, jej kierunki i miejsca są wzajemnie zamienne. Jest to przestrzeń, w której umieszczone ciała zredukowane zostały do posiadających wymiar przedmiotów fizycznych, oderwanych od swojej sytuacji i od własnego jakościowo zróżnicowanego otoczenia. Natomiast ciało ustanawiające przestrzenne relacje nie jest jedynie obiektem materialnym. Jest to ciało własne (*corps propre*), ciało czujące, działające, ukierunkowane i realizujące swoje możliwości w otoczeniu.

„Ciało własne jest źródłem wszystkich innych przestrzeni, samym ruchem ekspresji, tym, co rzutuje znaczenia na zewnątrz, udzielając im miejsca, tym, co sprawia, że zaczynają one istnieć jak rzeczy, pod naszymi rękami, przed naszymi oczami”²⁴. Według Merleau-Ponty'ego, ciało własne jest źródłem przestrzennego sensu, nadaje znaczenie takim kategoriom jak: kierunek, miejsce, lokalizacja, odległość, rozmiar itp. Odpowiadając na warunki występujące w środowisku życia, ciało wprowadza porządek przestrzenny. Miejsca nie są miejscami obiektywnymi, tylko są posiadającymi konkretne znaczenie korelatami cielesnego „tu”. W podobny sposób, jako naturalne przedłużenia możliwości ruchowych, promieniują kierunki: lewo/prawo, góra/dół.

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty podkreśla, że do specyfiki przejawiania się ciała należy jego niekompletność (np. na poziomie głowy) i dwuznaczność (dotykające-dotykane). Są to „strukturalne cechy” ciała, które uniemożliwiają, zdaniem francuskiego filozofa, jego redukcję do przedmiotu. Ciało wykracza poza kategorię przedmiotu. Co więcej, jest tym, przez co przejawianie się przedmiotu jako takiego staje się możliwe. Tym

²⁴ Tamże, s. 166.

samym możemy stwierdzić, że ciało ujmowane fenomenologicznie, jako ciało własne, nie jest fenomenem w ścisłym, fenomenologicznym, znaczeniu. Staje się ono warunkiem fenomenu, jest tym, co „fenomenalizuje”, sprawia, że coś się jawi, a to „jak” przejawiania (perspektywa, lokalizacja, dyspozycje działania) zależy od ciała.

Warto zaznaczyć, że tak samo jak ciało (własne) wymyka się z porządku fenomenologicznego, tak ciało jako punkt orientacyjny jest „ślepą plamką” układu przestrzennego. Moje ciało nie znajduje się ani po prawej ani po lewej stronie, ani bliżej, ani dalej, moja prawa ręka nie jest bliżej mnie niż prawa noga²⁵. Ani ciało jako całość, ani jego części nie mogą zatem zostać z mojej perspektywy określone przestrzennie tak, jak inne postrzegane przeze mnie obiekty. Możliwe jest to jedynie albo w odniesieniu do jakiegoś przedmiotu (moja prawa dłoń znajduje się bliżej szklanki niż lewa), albo posługując się obiektywnym układem kierunków np. północ/południe (stoję twarzą na północ).

3.1 Zorientowanie przestrzenne

Husserlowską tezę o ciele jako punkcie zerowym (*Nullpunkt*) przestrzennego zorientowania²⁶ zaakceptowali, z mniejszymi lub

²⁵ Nie jest to pogląd podzielany przez wszystkich fenomenologów. Innego zdania jest np. Edyta Stein. Uważa ona, że możemy mówić o pewnej cielesnej lokalizacji „Ja”, a tym samym, że pewne części ciała znajdują się bliżej „mnie” niż inne, np. stwierdza ona, że „tułów jest bliższy ‘mnie’ niż kończyny i sensownie mogę powiedzieć, że przybliżam [swe] ręce albo od-dalam [od siebie]” (E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988, s. 63–64).

²⁶ Husserl nie był pierwszym filozofem, który rozpatrywał zjawisko zorientowania przestrzennego w odniesieniu do ciała. Znamienne są rozważania Kanta: „*Ponieważ wszystko, co istnieje poza nami, o tyle tylko poznajemy za pośrednictwem zmysłów, o ile odnosi się to do nas samych, to nie jest niczym dziwnym, że z relacji owych przecinających się płaszczyzn do naszego ciała wydobywamy pierwszą podstawę tworzenia pojęcia kierunków w przestrzeni.*” (I. Kant, *O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, w: tegoż, *O formie i zasadach świata*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2004, s. 64).

większymi modyfikacjami, jego kontynuatorzy. Merleau-Ponty osłabił absolutność ciała jako punktu orientacyjnego na rzecz przestrzenności sytuacji. W jego rozumieniu przestrzenności otoczenia podmiot ucieleśniony stanowi jeden z biegunów sytuacji i wymaga dopełnienia przez inne ciała, ku którym w działaniu się kieruje. W niektórych sytuacjach to przedmiot staje się wyróżnionym centrum orientacji i dominuje cały przestrzenny układ. Podmiot traci swój uprzywilejowany status źródła orientacji również wtedy, gdy w analizie relacji przestrzennych uwzględnimy innego. Jeśli wspólnie z kimś wykonuję jakieś zadanie, moja orientacja przestrzenna ulega zmianie. W pewnym sensie razem, ja i inny, stanowimy jedno, nowe centrum, w relacji do którego rekonfigurują się układy przestrzenne. Tematem tym zajmę się w następnym rozdziale pracy.

W badaniach kognitywistycznych percepcji i zorientowania przestrzennego wyróżnia się dwa podstawowe systemy orientacji. Orientacja egocentryczna (*egocentric frame of reference*), bliska jest zorientowaniu opisywanemu przez Husserla i Merleau-Ponty'ego i odbywa się względem własnego ciała. Przykładowo, coś znajduje się przede mną, na lewo ode mnie albo pode mną. Ciało jest rozumiane jako dynamiczny punkt orientacyjny organizujący względem siebie przestrzenne otoczenie. Dlatego pytania, w rodzaju „Gdzie jest tu?”, wydają się źle postawione. „Tu” nie jest punktem w przestrzeni, nie powinno być także utożsamiane z jedną częścią ciała, choć może się wydawać, że takim organem jest np. głowa. Jak się wydaje, zjawisko to związane jest z ważnym elementem ludzkiej orientacji przestrzennej, jakim jest postawa pionowa oraz umiejscowienie oczu. Rozglądając się wokół widzę rzeczy, które nie tylko znajdują się na lewo ode mnie lub prawo, daleko lub blisko, ale także pode mną. Skoro coś jest pode mną, to głowa wydaje się naturalną lokalizacją owego „tu”. Choć z drugiej strony, „pode mną” może oznaczać „pod moimi nogami”. Niezależnie od rozstrzygnięcia, postawa wyprostowana, choć istotnie wprowadza specyficznie ludzką perspektywę przestrzenną, jest tylko jedną z wielu możliwych postaw, które w sposób płynny przechodzą jedna w drugą.

Drugim rodzajem orientacji jest zorientowanie według zewnętrzznego układu współrzędnych, np. względem kierunków geograficznych, zwane allocentrycznym (*allocentric frame of reference*). Egocentryczne określenie przestrzeni (góra/dół, lewo/prawo itp.) jest, jak widzieliśmy, dynamiczne. Może zmieniać się w zależności od możliwości sensomotorycznych podmiotu oraz ulegać zaburzeniu. Zorientowanie allocentryczne jest stałe i niezależne od mojego działania w świecie. Innym rodzajem zorientowania allocentrycznego jest orientacja względem stałych elementów środowiska. Przykładowo, takim punktem orientacyjnym może być rzeka. Zamiast „na północ” możemy powiedzieć „z biegiem rzeki”, a zamiast „na zachód” możemy np. powiedzieć „za rzeką”.

3.1.1 Zaburzenia egocentrycznej orientacji przestrzennej

Zaburzenia egocentrycznej orientacji przestrzennej mogą być skutkiem choroby, specyficznych warunków panujących w otoczeniu (np. brak grawitacji), a także sztucznie wywołanych zmian percepcyjnych. Do tych ostatnich należy, wspomniany przeze mnie w I rozdziale rozprawy, eksperyment z odwracającymi stroną lewą i prawą okularami. Jak pamiętamy, po początkowym zaburzeniu percepcji wzrokowej uniemożliwiający funkcjonowanie w otoczeniu następował okres przystosowania. Na jednym z etapów przystosowania występował konflikt zmysłu wzroku z propriocepcją, np. lewa ręka widziana była po prawej stronie, ale odczuwana była po stronie lewej. Pokonanie tego konfliktu możliwe było przez dalszy trening cielesnego działania i uczenia się nowych sensomotorycznych zależności. Ich opanowanie prowadziło do odzyskania „normalnego widzenia” i pełnej funkcjonalności w środowisku.

Innym przykładem są zaburzenia orientacji przestrzennej, których doświadczają przebywający na orbicie kosmonauci, a także osoby umieszczone w stanie tzw. mikrogravitacji. Stan mikrogravitacji można uzyskać wykonując lot paraboliczny samolotem, w którym na okres kilkudziesięciu sekund możliwe jest

osiągnięcie stanu nieważkości. Liczne badania na ten temat przeprowadził James Lackner²⁷. Według niego, nasza orientacja przestrzenna względem ciała zależna jest od siły ciężenia, nacisku i tarcia o podłoże. Gdy siły te ulegają zmianie, zmienia się również nasza orientacja. Przykładowo, w pierwszych dniach pobytu na orbicie u kosmonautów można zaobserwować odpowiednik „choroby lokomocyjnej” (zawroty głowy, mdłości, dezorientacja przestrzenna). Zaburzeniu ulega również motoryka, np. korelacja systemu wizualnego z motorycznym (np. trafne chwytywanie przedmiotu, który się widzi). Jednym z takich zaburzeń jest tzw. *elevator illusion* – przy braku grawitacji postrzegana lokalizacja obiektu znajduje się poniżej lokalizacji rzeczywistej.

W eksperymentach przeprowadzonych przez Lacknera²⁸ osoby badane umieszczone zostały w samolocie wykonującym lot paraboliczny. W stanie mikrogravitacji unosili się oni swobodnie w pozycji horyzontalnej: twarzą do sufitu (pozycja a1) lub podłogi (a2) samolotu; głową (b1) lub nogami (b2) zgodnie do kierunku lotu; z głową odchyłoną do tyłu (c1), w pozycji naturalnej „na wprost” (c2) lub pochyloną „na dół” (c3) (wzrok skierowany poniżej stóp). Część badanych w układzie a1-b12-c1 oraz a2-b12-c3 doznała zaburzenia orientacji przestrzennej. Osoby leżące poziomo z twarzą zwróconą w kierunku sufitu samolotu i głową odchyłoną do tyłu czuły, jak gdyby znajdowały się w pozycji pionowej. W przypadku, gdy wzrok badanych skierowany był w przeciwnym kierunku, czyli „na stopy” doznawali oni uczucia położenia pionowo głową w dół, ale bez uczucia spadania. Co ciekawe, w obu przypadkach badane osoby odczuwały również

²⁷ Zob. np.: J. Lackner, *Motor Function in Microgravity: Movement in Weightlessness*, „Current Opinion in Neurobiology” 6, 1996, s. 744–750; J. Lackner, P. DiZio, *Spatial Orientation as a Component of Presence: Insights Gained from Nonterrestrial Environments*, „Presence” 7(2), 1998, s. 108–115.

²⁸ J. R. Lackner, *Parabolic Flight: Loss of Sense of Orientation*, Science 206, 1979, s. 1105–1108; J. R. Lackner, A. Graybiel, *Perceived Orientation in Free Fall Depends on Visual, Postural, and Architectural Factors*, „Aviation, Space and Environmental Medicine” 54, 1983, s. 47–51; J. R. Lackner, P. DiZio, *Spatial Orientation*.

zmiianę orientacji samolotu, w którym się znajdują. Wydawało im się, że samolot leci pionowo w dół lub w górę (w zależności od tego, czy głowa badanego znajdowała się z przodu samolotu czy z tyłu).

Wydaje się jasne, że iluzoryczna orientacja przestrzenna doświadczana przez badanych jest związana z pozycją ciała i kierunkiem wzroku. Badani nie doświadczali iluzji, gdy patrzyli prosto przed siebie, a jedynie wtedy gdy kierowali wzrok „na dół” lub „ku górze”. Wydaje się że, gdy badani odchylali głowę do tyłu patrząc „w górę”, ich odczuwana, fenomenalna, pozycja dostosowywała się, zmieniając z poziomej w pionową. Czy wobec tego możemy mówić tutaj o iluzji? Zdaniem Davida Morrisa, w eksperymentach Lacknera nie mamy do czynienia z iluzją, ale z projekcją orientacji przestrzennej z pozycji ciała²⁹. Jego zdaniem, wyjaśnienia traktujące ten fenomen jak iluzję zakładają, że orientacja przestrzenna jest czymś gotowym i obiektywnie istniejącym. Według Morrisa orientacja nie jest obiektywnie istniejącą rzeczą, ale jest dynamicznym zjawiskiem, który wyłania się pomiędzy ciałem i materialnym światem.

Jeśli tak jest, to należy także stwierdzić, że nasza orientacja przestrzenna jest w dużej mierze nawykowa. Pozycja wyprostowana z głową zadartą do góry (nazwana przez Morrisa „pozycją otwartą”) jest pozycją stabilnego oparcia na ziemi i spojrzenia w niebo. Pozycja z głową skierowaną „w dół” („pozycja zamknięta” w terminologii Morrisa) to wzrok skierowany na grunt. Habitualność takiego zorientowania polega zdaniem Morrisa na tym, że grunt będący jednym z elementów odniesienia nie jest czymś realnym, ale fenomenalnym. W stanie nieważkości, gdy informacja dotykowa związana z naciskiem ciała na podłoże zostaje zubożona, odchylenie głowy do tyłu powoduje, że nasze ciało nawykowo „projektuje” oparcie swojej pozycji pod nogami. W przypadku, gdy wzrok zwrócony jest „na stopy”, pod którymi widnieje pustka, „fantomowa ziemia” pojawia się „pod” naszą głową, dając uczucie położenia „do góry nogami”. Ciało, jako orientacyjny

²⁹ D. Morris, *The Sense of Space*, New York 2004, s. 134–158.

punkt zerowy, projektuje zorientowanie przestrzenne wokół siebie. Co więcej, projekcja kierunków okazuje się tak silna, że dostosowane do niej zostaje również całe otoczenie (w przypadku eksperymentu Lacknera jest to zmiana orientacji przestrzennej całego samolotu).

Badania orientacji przestrzennej w stanie mikrogravitacji budzą jednak zastrzeżenia natury metodologicznej. Po pierwsze, na co zwraca uwagę Lackner, stan mikrogravitacji w locie parabolicznym może zostać wywołany na bardzo krótki okres czasu 20–30 sekund, po czym następuje powrót do stanu ciężenia³⁰. Jest to zdecydowanie zbyt krótki czas, żeby zaobserwować adaptację do odmiennych warunków. Nawet jeśli w ciągu jednego lotu stan mikrogravitacji wywoływany jest wielokrotnie, to badani mają świadomość jego tymczasowości. Braki te nie występują w trakcie badania kosmonautów przebywających na orbicie.

Inną wadą eksperymentu Lacknera, na co także zwraca uwagę Morris, jest ruchowa bierność badanych osób. Unosiły się one swobodnie w jednej pozycji. Nie bez znaczenia jest także to, na co patrzyły badane osoby. Czy była to jednolita powierzchnia przypominająca np. płaski sufit, czy też w polu widzenia znajdowały się jakieś przedmioty? Wydaje się, że w procesie orientacji pozycja ciała powinna zostać umieszczona w kontekście praktycznym otoczenia oraz powinna uwzględnić ruch.

Na aspekt praktycznego zaangażowania w otoczenie wskazują także niektóre relacje kosmonautów³¹. Doznanie zmiany orientacji wiąże się często z odczuciem „obcości” otoczenia i zawartych w nim przedmiotów. W tym miejscu uwidocznia się jeszcze jeden, istotny aspekt orientacji przestrzennej, a mianowicie emocjonalne nastawienie wobec otoczenia. W jednych przestrzeniach czujemy się bezpiecznie, w innych odczuwamy zagrożenie lub niepewność. Wydaje się więc, że nasze zorientowanie w świecie jest ściśle związane z przeżywaniem emocji. Wróć do tego tematu w następnym rozdziale.

³⁰ Lackner, *Motor Function...*

³¹ D. Morris, *The Sense...*, s. 149–150.

3.1.2 Łuk intencjonalny

Jak pamiętamy z rozdziału I, intencjonalny charakter świadomości jest twierdzeniem podstawowym w fenomenologii. Na tezie o intencjonalności świadomości opiera się w dużej części projekt badawczy Husserla. Analizy intencjonalnego charakteru świadomości doprowadzają twórcę fenomenologii do zagadnienia konstytucji przedmiotu intencjonalnego poprzez nadanie sensu (*Sinngebung*). Pozornie prosty koncept intencjonalności ulega w trakcie rozwoju filozoficznego Husserla rozszczepieniu. Według Jitendra M. Mohantego, spośród różnych odmian intencjonalności przez Husserla dyskutowanych możemy odnaleźć także intencjonalność ciała³². Jest to teza co najmniej dyskusyjna. Rzeczywiście, cielesność wydaje się Husserlowi warunkiem koniecznym pewnego typu intencjonalności. Warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym. Ucieleśnione jest zawsze *ego*, świadomość i to ona jest źródłem sensu. To świadome *ego* przez swoje ciało rozumie świat wokół jako otoczenie, zna „schematy zmysłowe” rzeczy, czyli posiada swego rodzaju „cielesną wiedzę” o tym, jak doświadczenie rzeczy zmienia się w zależności od ruchu, dzięki czemu potrafi prerefleksyjnie dostosować profil motoryczny do percepcji. W końcu, cielesne „rozumienie” otoczenia to ustanawianie w nim kierunków, stron, odległości, czyli zorientowanie przestrzenne.

W fenomenologii Merleau-Ponty’ego przesunięcie w rozumieniu intencjonalności jest o wiele bardziej wyraźne. Wszelki rodzaj intencjonalności zostaje ostatecznie zakotwiczony w ciele. W *Widzialnym i niewidzialnym* pisze wręcz, że wszelkie ujęcia świadomościowe są jedynie „przedłużeniem owego ‘moję’ właściwego mojej eksploracji zmysłowej i cielesnej”³³. Świadomość wyłącza się z cielesnej interakcji ze światem. Dlatego możemy mówić o prerefleksyjnym cielesnym rozumieniu otoczenia i cielesnej intencjonalności *per se*.

³² J. Mohanty, *Husserl’s Concept of Intentionality*, „*Analecta Husserliana*” vol. 1, 1970, s. 100–132.

³³ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, s. 50.

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty analizuje intencjonalny charakter cielesnego bycia w świecie. Pisze on: „[Ż]ycie świadomości – życie poznające, życie pragnieniami lub życie percepcyjne – opiera się na ‘łuku intencjonalnym’, który rzutuje wokół nas naszą przeszłość, naszą przyszłość, nasze ludzkie środowisko, naszą sytuację fizyczną, naszą sytuację ideologiczną, naszą sytuację moralną, a raczej który sprawia, że jesteśmy usytuowani pod wszystkimi tymi względami. Ten łuk intencjonalny tworzy jedność zmysłów, jedność zmysłów i inteligencji, jedność wrażliwości zmysłowej i motoryczności”³⁴.

Dla Merleau-Ponty’ego „łuk intencjonalny” jest tym, co „skleja” rzeczywistość na wielu poziomach – począwszy od percepcyjnego na kulturowym skończywszy. Można powiedzieć, że „łuk intencjonalny” jest swego rodzaju pierwotną funkcją ciała, łączy on ciało ze światem. Jest pierwotnym ukierunkowaniem ciała, przez które ze świata wyłania się przedmiot, byt, ku któremu swoje działania kierują. Mówiąc ogólnie, „łuk intencjonalny” jest warunkiem powstania dyspozycji i postaw, a ostatecznie wszelkich postaci (*Gestalt*) działania w środowisku.

Jak pamiętamy, dla Merleau-Ponty’ego to schemat ciała odpowiedzialny był za kontrolę i modyfikację cielesnego, intencjonalnego działania. Schemat z jednej strony wyrażał „czasową i przestrzenną jedność ciała”, z drugiej strony był otwartym i dynamicznym systemem „nieskończenie wielu pozycji”, które mogą przyjąć. Mówiąc obrazowo, dzięki schematowi ciała umiejętność chodzenia nie ogranicza się do chodzenia tylko po płaskim i twardym podłożu, ale jest wszelkim możliwym chodzeniem niezależnie od rodzaju terenu. Schemat ciała nieustannie kontrolujący pozycję i ruchy potrafi znaleźć optymalny układ w danych warunkach. Na przykładzie, opisanego w III rozdziale pracy, przypadku deaferentacji (utruty czucia ciała) widzieliśmy, jak poważne są konsekwencje zaburzenia systemu schematu ciała. Ian W. musi nieustannie kontrolować ruch wzrokiem oraz myśleć, jak odnaleźć optymalną pozycję, dopasować się do otoczenia i rzeczy.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 155.

Jak zobaczymy dalej, osiągnięcie owego optimum jest niezbędne w posługiwaniu się narzędziami.

4. RZECZ „MIĘDZYMYŚŁOWA” I CIAŁO JAKO SYSTEM INTERMODALNY

Według Merleau-Ponty'ego postrzegamy rzeczy, gdyż nasze ciało i otaczający nas świat tworzą jeden dynamiczny system³⁵. Konstytucji rzeczy, jak również konstytucji ciała, nie można rozpatrywać w oderwaniu od siebie. Francuski filozof krytykuje także koncepcje redukujące rzecz do syntetycznej jedności danych zmysłowych. Taka perspektywa, a jest to częściowo rozumowanie Husserla, zakłada podmiot stojący obok świata i immanentnie wiążący dane w jedność. Dla Merleau-Ponty'ego, podmiot zawsze jest w świecie, a wszelka działalność syntetyczna ma korzenie w aktywności cielesnej, jest dokonywana „tu” i „teraz”, a przez to jest niepełna, lokalna i perspektywiczna. Dlatego, jak ostatecznie ujmie to Merleau-Ponty, *„do istoty rzeczy i świata należy więc to, że ukazują się nam jako 'otwarte', że odsyłają nas poza swoje określone przejawy, że zawsze obiecują nam 'coś innego do zobaczenia'”*³⁶.

Rzecz jest więc zawsze strukturą niepełną, przejawiającą się na tle możliwych widoków i działań. Strukturą, która musi zostać dopełniona przez cielesność podmiotu, a mówiąc dokładniej przez ruch ciała i intencjonalność. Jak pisze w *Fenomenologii percepcji*: *„trzeba uśpić otoczenie, aby lepiej zobaczyć przedmiot”*³⁷. To poprzez ruch ciała mogą uwagę przenosić z jednego miejsca na drugie, mogą koncentrować wzrok na rzeczy i dalej ją eksplorować, podczas gdy tło pozostaje „uśpione”. Podział na centrum i tło nie jest jednak ostry. Po pierwsze, w cielesnym działaniu płynnie centrum przenoszę i relokalizuję. Po drugie, z każdego centrum, z każdej rzeczy promieniują odniesienia do innych miejsc, przedmiotów, a wraz z tymi odniesieniami wędruje moja percepcyjna

³⁵ Tamże, s. 323–368.

³⁶ Tamże, s. 357.

³⁷ Tamże, s. 85.

lokalizacja. „Kiedy patrzę na lampę stojącą na stole, przypisuję jej nie tylko cechy, które widzę ze swojego miejsca, ale również te, które może ‘widzieć’ kominek, ściana, stół”³⁸. Dlatego, według Merleau-Ponty’ego, rzeczy razem z ciałem tworzą jeden system, jedno pole obecności, które wypełnia zarówno perspektywiczna percepcja rzeczy, jak i odpowiadająca jej cielesna pozycja i ruch.

W *Fenomenologii percepcji* francuski filozof podkreśla, że rzecz jest czymś „międzyzmysłowym” (dziś powiedzielibyśmy raczej multimodalnym albo intermodalnym). W percepcji rzeczy mieszają się różne modalności zmysłowe, które wspólnie wyrażają jej cechy. Na przykład, cechy wizualne, jak kolor czy odcień, są powiązane z doznaniem dotykowymi, jak np. chropowatość albo gładkość powierzchni. Z kolei cechy powierzchni przedmiotu, mogą zostać spostrzeżone za pomocą zmysłu słuchu, np. chropowatość ściany mogą usłyszeć w odgłosie, jaki powstaje przy przesuwaniu po niej czegoś twardego, z kolei coś twardego i metalicznego rozpoznam po odgłosie, jaki wyda z siebie w trakcie uderzenia o podłogę³⁹.

Jednak w *Fenomenologii percepcji* z całego spektrum modalności najważniejszy wydaje się dotyk. To dotykanie jest podstawową metaforą całego zjawiska percepcji. Jak pamiętamy, u Husserla dotyk odgrywał podstawową rolę w procesie konstytucji ciała żywego. Według Merleau-Ponty’ego dotyk jest także najważniejszy w procesie konstytucji rzeczy. Co więcej, całe ciało powinno być rozumiane jako narząd dotyku⁴⁰. Dotykamy nieustannie podłoża (stojąc, siedząc itd.), ubrania, przestrzennych barier, którymi zazwyczaj wypełnione jest nasze środowisko życia. Ale informacja dotykowa mówi nam tyleż o przedmiocie, ile również o naszym ciele i położeniu w świecie. Dotyk jest bowiem ściśle związany z wrażeniami kinestetycznymi, które niejako dopełniają „pole

³⁸ Tamże, s. 86.

³⁹ Na temat słyszenia cech przedmiotów zob. A. Klawiter, *O słyszeniu przedmiotów*, w: *Poznańskie studia z filozofii humanistyki*, tom 5 (18), *Umysł a rzeczywistość*, Poznań 1999, s. 327–339.

⁴⁰ Tamże, s. 341.

dotykowe” ciała. Można wręcz powiedzieć, że dotykana rzecz jest „negatywem” ciała własnego, przyczyną tego, że czuję ciało jako jedność.

Zwróćmy uwagę, że jedynie rozumiany dynamicznie (ruchowo) dotyk jest w stanie wyjaśnić dostarczane dane zmysłowe. Wydaje się oczywiste, że kształt obiektu, jeśli wykluczmy wzrok, może mi być dany jedynie dzięki temu, że mogę przedmiot chwycić w różny sposób, obrócić, przekręcić, a mówiąc ogólnie dlatego, że mogę nim manipulować w dłoni. Ale weźmy inny przykład, zamykam oczy i chwytam dwoma palcami końcówkę długopisu, obracam go, czuję jego grubość i niewielki ciężar. Następnie zaczynam przechylać długopis raz w jedną, raz w drugą stronę, mogę też przekręcać nadgarstek, trzymany obiekt, długopis, zaczyna „dotykowo” prezentować długość, pomimo tego, że dotykam jedynie jego fragmentu. Ruch mojej dłoni wydobywa zatem cechy przedmiotu, które nie są mi dane bezpośrednio w dotyku. Jego długość jest mi dana poprzez dotyk wraz z wrażeniami kinestetycznymi, płynącymi z moich mięśni dłoni i ręki. Doznanie długości jest nawet tak dokładne, że, cały czas przy zamkniętych oczach, potrafię palcem wskazującym drugiej ręki dotknąć końcówki długopisu. Moje ciało w naturalny sposób, przez ruch, obejmuje trzymany przedmiot i włącza go do swojej przestrzeni. Doskonale czuję, gdzie przedmiot się kończy, bez patrzenia „gdzie” to jest. Zmysł dotyku w połączeniu z ruchem nie tylko daje mi poczucie, gdzie coś jest, jaki ma kształt albo długość, bez udziału wzroku prezentuje się również kierunek, w jakim przedmiot jest skierowany oraz jego kąt nachylenia⁴¹.

4.1 Problem Molyneux

Z zagadnieniem intermodalności percepcji związany jest tzw. problem Molyneux. W 1699 roku William Molyneux napisał list do Johna Locke’a, w którym przedstawił następujący problem.

⁴¹ Więcej na temat „dynamicznego dotyku” i psychologicznych badań przeprowadzonych na ten temat w: M. T. Turvey, *Dynamic Touch*, „American Psychologist” vol. 51, nr 11, 1996, s. 1134–1152.

Przypuśćmy, że pewna osoba jest niewidoma od urodzenia. Poznaje kształty przedmiotów za pomocą dotyku. Załóżmy teraz, że można taką osobę uleczyć, sprawić, że zacznie ona widzieć. Czy w momencie, kiedy przejrzy ona na oczy, będzie rozpoznawała kształty rzeczy, które do tej pory знаła jedynie przez dotyk?⁴² Problem ten był szeroko dyskutowany wśród nowożytnych filozofów, m.in. przez Locke'a, Berkeleya⁴³ i Condillaca⁴⁴. Molyneux na postawiony przez siebie problem dał odpowiedź negatywną. Tak samo odpowiedział Locke. Jego zdaniem, osoba, która nauczyła się rozpoznawać kształty dotykiem, nie będzie rozpoznawała kształtów wzrokiem, gdyż niezbędne jest do tego doświadczenie. Zgodnie z Locke'owską koncepcją empirystyczną, uczymy się percepcji w doświadczeniu, a jednym z tego elementów jest nauczanie się „komunikacji” między zmysłami, np. dotyku i wzroku. Z tego też względu, zdaniem Locke'a, nie możemy mówić o percepcji w przypadku niemowlaków, które jeszcze nie nauczyły się widzieć.

Negatywnie na pytanie Molyneux odpowiedział również Berkeley. Swoją odpowiedź uzasadnia tym, że nie ma żadnej abstrakcyjnej idei kształtu czy wielkości, a idee te, płynące ze wzroku i dotyku są całkowicie odmiennej natury⁴⁵. Czym innym jest idea kwadratowego kształtu pochodząca z dotyku, czym innym kwadrat widziany. Zdaniem Berkeleya to, że na co dzień poprawnie rozpoznajemy kształty rzeczy znanych z dotyku oraz poprawnie oceniamy relacje przestrzenne między przedmiotami i ich wielkość, wynika z pomieszania idei pochodzących z tych odmiennych zmysłów. Co więcej, według Berkeleya to dotyk jest zmysłem, który „uczy” wzrok postrzegania przedmiotów ze-

⁴² List został opublikowany przez Locke'a w 1694 roku. Zob.: J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, s. 182–183.

⁴³ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. A. Grzeliński, Toruń 2011.

⁴⁴ E. Condillac, *Traktat o wrażeniach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1958.

⁴⁵ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 67 – 127.

wewnętrznych. Osoba, której przywrócono wzrok, może np. źle oceniać wielkość oglądanych przedmiotów, jeśli nie połączy tych idei z danymi (ideami) dotykowymi. U osób zdrowych takie połączenie idei zachodzi automatycznie, jest nawykowe. Osoba, która urodziła się niewidoma i po pewnym czasie uleczono jej zmysł wzroku, takiego nawyku nie posiada i musi go dopiero wyrobić.

Negatywne odpowiedzi Locke'a i Berkeleya okazały się zgodne z empirią. W 1728 roku William Cheselden przeprowadził pierwsze operacje usunięcia katarakty. Pacjenci, którzy od wczesnej młodości nie widzieli, po przeprowadzeniu zabiegu rzeczywiście nie potrafili rozpoznać kształtów. Co więcej, mieli problemy z określeniem rozmiaru przedmiotów i oceną odległości. Nie był to jednak stan permanentny. Po okresie przystosowania, w którym główną rolę odgrywała aktywna interakcja z przedmiotem, zaczęli oni kształty rozpoznawać. Można przypuszczać, że w czasie przystosowania następowało rozpoznanie, używając języka Husserla, nowego, „zmysłowego schematu” rzeczy, tzn. pacjenci uczyli się, jak wygląd obiektu zmienia się w zależności od ruchu.

Wagę dotyku i ruchu w nauce widzenia potwierdza opisana przez Sacksa przypadkiem Virgila⁴⁶, który w wieku 3 lat zapadł na poważną chorobę, w wyniku której uszkodzeniu uległy siatkówki oczu. W następstwie rozwinęła się zaćma i Virgil stał się niewidomy. Wzrok odzyskał za pomocą operacji w wieku 50 lat. Początkowo po odzyskaniu wzroku miał bardzo duże trudności z odnalezieniem się w świecie wizualnym. Nie rozpoznawał przedmiotów, nie potrafił ocenić odległości, do czego używał w dalszym ciągu laski, która dawała mu „poczucie przestrzeni”. Z badań i obserwacji, jakie Sacks przeprowadził, wynikało, że agnozja Virgila związana była z trudnością połączenia postrzeganych obrazów w jeden przedmiot. „*Virgil bezustannie wyłapywał z otoczenia przeróżne szczegóły: kąt nachylenia jakiegoś przedmiotu, krawędź, kolor, ruch – ale nie umiał ich zsyntezować, odebrać ich*

⁴⁶ O. Sacks, *Antropolog na Marsie*, przeł. P. Amsterdamski, B. Lindenberg, B. Maciejewska, A. Radomski, Poznań 2008, s. 142–193.

*wszystkich jednocześnie. Był to najwyraźniej jeden z powodów, dla których nie potrafił rozpoznać kota: widział jego łapy, nos, ogon, ucho, ale nie widział ich wszystkich naraz, nie widział kota jako całości*⁴⁷. W rozpoznawaniu przedmiotów pomagał mu bardzo dotyk. Był na tyle przywiązany do dotykowej identyfikacji przedmiotów, że zaczął kupować małe modele rzeczy i figurki osób, które pomagały mu w nauce rozpoznawania. Ponadto, w przypadku oglądania zwierząt, ważną cechą rozpoznawczą był ich sposób poruszania się.

Co ciekawe, Virgil rozpoznawał litery. W dzieciństwie w szkole dla niewidomych oprócz pisma Braille'a uczył się także rozpoznawać litery pisane wypukłą, powiększoną czcionką. Nie znaczy to jednak, że potrafił czytać. Nie był zdolny łączyć rozpoznanych liter w słowa i zdania. Dlaczego w tak łatwy sposób, niemalże automatycznie, Virgil zobaczył litery, natomiast nie widział rzeczy w otoczeniu? Wydaje mi się, że wyjaśnienie tego fenomenu leży w tym, jak wiele wyglądków może mieć postrzegana rzecz trójwymiarowa oraz jak te wyglądy mogą zmieniać się w zależności od ruchu (przedmiotu lub podmiotu), a także jak wielość tych wyglądków „zmapować” w dziedzinę dotyku. Z pewnością jest to dużo trudniejsze zadanie dla systemu poznawczego niż rozpoznanie płaskich, lekko wypukłych i wzorcowych figur.

Brak umiejętności czytania i rozpoznawania przedmiotów Sacks tłumaczy brakiem syntezy wrażeń. Jak jednak rozumieć taką syntezę? Czy byłaby ona prostym połączeniem obrazów w jeden przedmiot? W przypadku Virgila synteza ta, a raczej jej brak, ma raczej charakter czasowy i przejawia się w „nieznajomości”, jak wygląd rzeczy zmienia się w czasie. Jak zaobserwował Sacks, Virgil często wydawał się zaskoczony tym, jak spostrzeżenie rzeczy zmieniło się, gdy przemieścił się albo spojrzął z innej perspektywy. Najważniejszym elementem nauki widzenia było właśnie oglądanie przedmiotów i ich jednoczesne obchodzenie albo obracanie w rękach. W ten sposób Virgil uczył się „zmysłowych schematów” rzeczy, które dają możliwość antycypowania

⁴⁷ Tamże, s. 160.

zmiany wyglądu przedmiotu w korelacji z ruchem. Jak pamiętamy, w fenomenologicznej koncepcji świadomości czasu odczucie „żywej terażniejszości” wylania się ze splotu retencji, zachowania faz dopiero co byłych i antycypacji faz, które mają zaraz nastąpić. W ten sposób doświadczenie terażniejszości jest rozpostarte, nie zaś fragmentaryczne i punktowe. Brak zdolności czytania, pomimo poprawnego rozpoznawania liter, można tłumaczyć brakiem albo niewystarczającą retencją (pamięcią roboczą) treści wizualnych. Możliwe, że Virgilowi brakuje retencjonalnego mechanizmu „zatrzymania” wszystkich liter składających się na wyraz, tak jak niemożliwe jest ujmowanie minionych wyglądków rzeczy i powiązanie ich z obrazem aktualnym. Widzenie Virgila, choć inne zmysły funkcjonują poprawnie, pozostaje jeszcze momentalne i lokalne. Czasowe rozszerzenie percepcji i złączenie wielości wyglądków w jedności możliwe jest poprzez ruch, zarówno rąk, głowy, jak i całego ciała.

Do problemu Molyneux odwołują się dziś zwolennicy enaktywnej teorii percepcji, m.in. Alva Noë i Shaun Gallagher. Noë jest również zdania, że podstawowym elementem widzenia jest ruch podmiotu i rozumiany dynamicznie dotyk. Co więcej, stwierdza on, że zgodnie z enaktywną koncepcją postrzegania problem Molyneux należy rozwiązać pozytywnie⁴⁸. Negatywne rozwiązanie zakłada bowiem, że za percepcje kształtów odpowiadają konkretne wrażenia zmysłowe. Według Noë’go jest to nieprawda, „nie istnieje coś takiego jak wrażenie okrągłości albo odległości, ani wizualne, ani dotykowe, ani jakiegokolwiek inne. Kiedy rozpoznajemy w spostrzeżeniu coś jako sześcian, robimy tak dlatego, że wygląd tego obiektu zmienia się (albo zmieniałby się) w wyniku ruchu, który ujawnia specyficzny sensomotoryczny profil rzeczy”⁴⁹. Jego zdaniem kształt nie jest wrażeniem zmysłowym, ale strukturą, według której wrażenia, pod wpływem ruchu, ulegają zmianie. (Jak się wydaje, „sensomotoryczny profil” znaczeniowo bliski jest „schematowi zmysłowemu” Husserla). Przykładowo, kwa-

⁴⁸ A. Noë, *Action...*, s. 100–103.

⁴⁹ Tamże, s. 101–102.

dratowy kształt dany jest w specyficznym ruchu ręki od jednego wierzchołka do następnego. Odpowiednio „po kwadracie” może poruszać się głowa albo tylko oczy.

Z enaktywistycznego stanowiska Noë’go wynika, że percepcje rzeczy nie są wewnętrznymi stanami systemu poznawczego, nie są reprezentacjami, tylko są relacyjnymi własnościami środowiska powstającymi między obiektem a zlokalizowanym i aktywnym obserwatorem⁵⁰. Świat nie składa się z geometrycznych i niezmiennych kształtów. Ulegają one nieustannej zmianie, coś z jednej perspektywy jest okrągłe, a z drugiej wygląda eliptycznie. Dlaczego jednak nie doświadczamy nieustannego „migotania” wyglądomów rzeczy? Według Noë’go dzieje się tak właśnie dzięki znajomości „sensomotorycznych profili” rzeczy. Coś jest okrągłe właśnie dlatego, że zmienia swój wygląd w zależności od zmiany perspektywy zgodnie ze swoim profilem. Mimo zmian wyglądomów i kształtów rzeczy widzimy jeden i ten sam przedmiot, by posłużyć się przykładem Noë’go: widzimy talerz nieustannie jako okrągły, niezależnie od tego, że z pewnej perspektywy powinien on wyglądać eliptycznie.

Tak więc, zdaniem Noë’go, aby rozpoznawać kształty nie wystarczy odbierać wrażen zmysłowych, czy dotykowych, czy wizualnych. Osoby, które widzą po usunięciu katarakty, odbierają dane wizualne poprawnie, ale nie *widzą* przedmiotów, gdyż nie nauczyły się jeszcze „sensomotorycznych profili” rzeczy. Ten rodzaj „sensomotorycznej wiedzy” musi zostać przyswojony w praktyce, w cielesnym działaniu w świecie. Dotykowy profil rzeczy różny jest oczywiście od wizualnego, ale zdaniem Noë’go są one izomorficzne, łączy je ruch. Dlatego też, po okresie „nauki” widzenia osoby te zaczynają rozpoznawać rzeczy jako znajome pierwotnie przez dotyk.

Z kolei zdaniem Gallaghera, negatywna odpowiedź Locke’a jest poprawna w przypadku pacjentów z usuniętą kataraktą, choć błędne jest jego uzasadnienie. Okres przystosowania nie polega bowiem na wytworzeniu na podstawie doświadczenia pro-

⁵⁰ Tamże, s. 85.

stej asocjacji bodźców, ale dotyczy rekonfiguracji całego systemu cielesno-percepcyjnego. Wyjaśnienie Locke'a nie jest również poprawne w przypadku zagadnienia percepcji niemowlaków⁵¹. Według Gallaghera, w przypadku osoby, która od urodzenia nie widziała, zachodzi degradacja struktur neuronalnych – nieużywana kora wzrokowa zostaje zredukowana i przejęta przez inne funkcje. Natomiast u zdrowego niemowlaka wszystkie struktury neuronalne odpowiedzialne za widzenie są zdrowe i gotowe do dalszego rozwoju. Jak pokazują badania przeprowadzone na niemowlakach przez Meltzoffa i Burtona⁵², rozpoznawanie wzrokiem kształtów, które najpierw znane były przez dotyk, możliwe jest już niedługo po narodzinach. Te i inne przytaczane przez Gallaghera badania na temat rozwoju struktur neuronalnych pozwalają mu wysunąć tezę, że percepcja od narodzin ma charakter intermodalny, poszczególne modalności komunikują się naturalnie, a rozwój jednej wpływa na inne. Faktem natomiast jest, że organizacja percepcji zależna jest od budowy i stopnia organizacji ciała. Dlatego przyczyną tego, że niemowlaki nie widzą przedmiotów, nie rozpoznają ich wzrokiem tak dobrze, jak dorośli, jest różnica w rozwoju ciała. W szczególności rozwoju systemu schematu ciała, który u zdrowej dorosłej osoby odpowiada za kontrolę ruchu i percepcji, a tym samym łączy wielość zmysłów w jedność doznawanego obiektu i świata.

4.2 Substytucja zmysłów a cechy przestrzenne

Jeśli zrozumiemy percepcję jako system izomorficznych modalności, nie będą wydawały się tak zaskakujące eksperymenty z substytucją zmysłów, w których niewidomi zaczynają np. „widzieć skórą”. Pionierem badań nad systemami substytucji zmysłów jest amerykański neuronaukowiec Paul Bach-y-Rita, który od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku przeprowadził serię eksperymentów z wykorzystaniem urządzeń konwertujących

⁵¹ S. Gallagher, *How the Body...*, s. 153–172.

⁵² Tamże, s. 159–161.

dane wizualne na dotykowe⁵³. Ostatnia wersja takiego urządzenia składa się z kamery montowanej na głowie badanego, przetwornika, który konwertuje obraz na pobudzenie dotykowe (wibracje) i elektryczne, oraz płytki przypominającej lizak, którą badany wkłada do ust. Urządzenie Bach-y-Rity może również służyć jako substytut zmysłu równowagi. Sygnał ze zlokalizowanych na ciele czujników przetwarzany jest na wibro-elektryczne pobudzenie języka. Badane osoby bardzo szybko potrafiły przystosować się i korygować posturę w zależności od ruchu. Prowadzono również badania z podobnymi urządzeniami zastępującymi zmysł słuchu.

W jednym z eksperymentów Bach-y-Rity brały udział osoby niewidome, które przez płytkę odbierały bodźce wibro-elektryczne na języku. Już po kilku godzinach treningu niewidome osoby potrafiły rozpoznać umieszczone przed kamerą przedmioty (a nawet twarze), poprawnie opisać ich kształt, rozmiar i liczbę, określić ich relacje przestrzenne i koordynować odpowiednio do tego, co „widzą”, ruch (np. sięganie po przedmiot). Koordynacja okazywała się do tego stopnia dobra, że osoby badane potrafiły zrobić unik przed lecącym w ich kierunku obiektem.

Jak pisze Bach-y-Rita, „osoby, które straciły wzrok, nie straciły wcale zdolności widzenia”⁵⁴. Jego zdaniem, widzimy przede wszystkim mózgiem, a nie oczami. Wystarczy zastąpić brakujący element innym, aby widzenie stało się na nowo możliwe. Takim prymitywnym „systemem substytucyjnym” jest laska, którą posługuje się niewidomy i za pomocą której „widzi” otoczenie. Innym przykładem systemu substytucyjnego jest pismo Braille’a. Wymyślone przez Bach-y-Ritę urządzenie jest dużo bardziej złożonym systemem substytucyjnym, a przez to daje większe możliwości. Jeśli niewidomy odbierając „obraz” na języku unika lecącego w jego kierunku przedmiotu, znaczy to, że „obraz”

⁵³ P. Bach-y-Rita, S. W. Kercel, *Sensory Substitution and the Human-Machine Interface*, „Trends in Cognitive Science” vol. 7, nr 12, 2003, s. 541–546.

⁵⁴ Tamże, s. 541.

przedmiotu w rzeczywistości lokalizowany jest nie na języku, ale w przestrzeni przed osobą postrzegającą. Jeżeli, przykładowo, taka osoba sięga po przedmiot i odkłada obok innej rzeczy, znaczy to, że „widzi” ona przedmioty w relacjach przestrzennych oraz że potrafi adekwatnie do tych relacji działać. Za pomocą systemu substytucyjnego możliwe jest więc „zobaczenie” całego, przestrzennie zorganizowanego otoczenia.

Co to jednak znaczy, że taka osoba „widzi”? Czy doznawane są wrażenia dotykowe czy wizualne? Z pewnością możemy doświadczać kształtu rzeczy na skórze, gdy zwyczajnie przedmiot dotykamy, czy też kiedy doznanie kształtu spowodowane jest wibracjami. Jak jednak wytłumaczyć spostrzeżenie odległości za pomocą wibracji? Noë jest zdania, że należy się zgodzić, choć z zastrzeżeniami, z tezą Humpreya i Blocka⁵⁵ o podwójnej fenomenologii⁵⁶. Ich zdaniem należy rozdzielić wrażenia zmysłowe (związane ze stanem neuronalnym) od percepcji (związanej z funkcją mózgu)⁵⁷. Moglibyśmy więc mówić o doświadczeniu funkcji systemu poznawczego, jaką jest widzenie, które jest rozłączne z doznaniem wizualnej jakości zmysłowej. Zastrzeżenie Noë’go dotyczy drugiej tezy Humpreya, mianowicie, że fenomenologia wrażeń zmysłowych determinuje „fenomenologię funkcjonalną”. Zdaniem Noë’go, eksperymenty z systemami substytucyjnymi pokazują, że percepcja kształtu (a także odległości) może zostać oddzielona od poszczególnego wrażenia zmysłowego. A mówiąc ogólnie, samo wrażenie „wypełnia” wygląd rzeczy, ale nie jest tożsame z tym, co poprzez owe wyglądy się konstrytuje, czyli z przedmiotem intencjonalnym. (W tym miejscu Noë, choć nie przyznaje się do tego, powtarza w zasadzie tezę Husserla). Jak się więc wydaje, percepcja kształtów jest oddzielna od poszczególnych modalności zmysłowych i konstrytuje się w ruchu.

⁵⁵ N. Block, *Tactile Sensation Via Spatial Perception*, „Trends in Cognitive Sciences” 7, no. 7, 2003, s. 285–286.

⁵⁶ Tutaj w rozumieniu naiwnym, czyli subiektywnego doświadczenia stanów systemu poznawczego.

⁵⁷ A. Noë, *Action...*, s. 113–117.

To ruch sprawia również, że widzenie kształtów i ich dotykanie jest izomorficzne.

Zjawisko substytucji zdaje się potwierdzać ogólną tezę o intermodalności percepcji, wedle której jest ona holistycznym systemem różnych, ale izomorficznych modalności zmysłowych oraz motorycznych możliwości podmiotu. Nie należy więc redukcować percepcji do poszczególnych organów zmysłowych, tylko uznać, że to całe ciało będąc aktywne w świecie roztacza wokół siebie intermodalne pole zmysłowe, a w ten sposób jest „narzędziem” rozumienia świata.

5. SCHEMAT CIAŁA I NARZĘDZIA

Zobaczyliśmy jak Merleau-Ponty rozwinął koncepcję konstytucji przestrzeni i rzeczy Husserla, dodając do aspektu ruchowo-kinestetycznego aspekt cielesnego zaangażowania w środowisko życia. Pomysł Merleau-Ponty'ego polegał w dużej mierze na przypisaniu ciału swoistej formy intencjonalności. Przesunięcie jakie wskutek tego zaszło w rozumieniu podmiotowości, można przedstawić następująco: kartezjański punkt wyjścia fenomenologii *Ja myślę*, zostaje zastąpiony przez *Ja poruszam się*, a następnie przez *Ja mogę*. Dla Merleau-Ponty'ego to *Ja mogę* stanie się strukturą podstawową i pierwotną.

5.1 Widzenie „co” i widzenie „gdzie/jak”

Rozpatrywane na poziomie fenomenologiczno-hermeneutycznym cielesne „rozumienie” rzeczy jako obiektów percepcji i przedmiotów interakcji można zostać uzupełnione o badania neurokognitywistyczne. Na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dwóch neurologów M. Mishkin i L. G. Ungerleider wysunęło hipotezę dwóch dróg przetwarzania danych wzrokowych⁵⁸. Na podstawie analizy przypadków uszkodzeń kory mózgowej u małp i lu-

⁵⁸ M. Mishkin, L. G. Ungerleider, K. A. Macko, *Object Vision and Spatial Vision: Two Cortical Pathways*, „Trends in Neurosciences” 6, 1983, s. 414–417.

dzi wyodrębnili oni dolny (*ventral*) oraz górny (*dorsal*) strumień przetwarzania informacji wzrokowej. Droga dolna, zwana również widzeniem-dla-percepcji⁵⁹, odpowiada za to, „co” widzimy, czyli identyfikację obiektu percepcji. Druga droga, górna, zwana czasem widzeniem-dla-akcji, odpowiada za lokalizację przedmiotu, określenie jego relacji przestrzennych i wynikających z tego możliwych działań związanych z przedmiotem, np. chwycenie, obrócenie, podniesienie itp. Koncepcję dwóch szlaków percepcji wizualnej Mishkina i Ungerleidera rozwinął M.A Goodale, który podkreślał, że strumień górny jest ściśle związany z automatyczną kontrolą ruchową. Można powiedzieć, że w odróżnieniu od strumienia dolnego, górny ma charakter „prerefleksyjny”. Oba szlaki przecinają się w wielu miejscach, a w codziennym doświadczeniu wzajemnie się dopełniają. Istnieją jednakże przypadki patologii, w których jedna ze wspomnianych funkcji ulega zaburzeniu.

Uszkodzenie drogi dolnej może prowadzić do agnozji wzrokowej⁶⁰, czyli do „brak[u] zdolności rozpoznawania, którego nie można przypisać elementarnym deficytom zmysłowym (na przykład uszkodzeniom siatkówki), niedoborom mentalnym lub lingwistycznym ani zaburzeniom uwagi”⁶¹. Osoba cierpiąca na agnozę wzrokową nie potrafi powiedzieć „co” widzi, może czasem podać abstrakcyjny opis oglądanego obiektu bez jego identyfikacji. Przykładowo, jeden z pacjentów Sacksa opisywał rękawiczkę w następujący sposób: „powierzchnia ciągła [...] obejmująca sama siebie. Zdaje się, że ma pięć wybrzuszeń [...]. Rodzaj pojemnika?”⁶². Agnozja jest zazwyczaj zaburzeniem jednomodalnym i chory potrafi zidentyfikować przedmiot, gdy np. weźmie go w ręce i dotyka. Z kolei pacjentka D.F. opisana przez Goodale’a, nie potrafiła rozpoznać przedmiotów wzrokiem (mogła to robić dotykiem), nie

⁵⁹ Zob. np. C. Koch, *Neurobiologia na tropie świadomości*, przeł. G. Hess, Warszawa 2008, s. 138–139.

⁶⁰ Por. przedstawiony przez Merleau-Ponty’ego w *Fenomenologii percepcji* przypadek pacjenta Schn (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 132).

⁶¹ C. Koch, *Neurobiologia...*, s. 226.

⁶² O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Poznań 2008, s. 33–34.

umiała nawet określić ich kształtu, rozmiaru i położenia (poziome/pionowe)⁶³. Nie przeszkadzało jej to jednak w poruszaniu się i omijaniu przeszkód, a także chwytaniu i manipulowaniu przedmiotami. W jednym z przeprowadzonych przez Goodale'a eksperymentów z D.F. pokazano jej różnie zorientowane (np. pionowo, ukośnie, poziomo) szczeliny. Następnie poproszono ją o ułożenie trzymanej w dłoni płaskiej karty odpowiednio do orientacji szczeliny. Pacjentka miała duże trudności, żeby wykonać zadanie. Natomiast poproszona o umieszczenie karty w szczelinie, co zakładało możliwość odpowiedniego ułożenia ręki, bez problemu czynność wykonywała. Zdaniem Goodale'a wyniki badań przeprowadzonych na D.F. są argumentem wspierającym hipotezę dwóch strumieni percepcji wizualnej, z których jeden może zostać uszkodzony, podczas gdy drugi funkcjonuje prawidłowo.

Innego typu zaburzeniem, mającym związek z podziałem na funkcje widzenia „co” i widzenia „jak”, jest tzw. zespół nieuwagi stronnej (*hemispatial neglect*). Osoby cierpiące na to zaburzenie, choć ich aparat wzrokowy funkcjonuje poprawnie, wydają się nie zauważać przedmiotów znajdujących się po jednej ze stron pola widzenia. Opisana przez Ramachandrana pacjentka Ellen nie zauważała przedmiotów znajdujących się w lewej części pola widzenia⁶⁴. W sytuacjach codziennych pomijała np. jedzenie znajdujące się na lewej stronie talerza, chodząc zdarzało jej się wpaść na coś, co znajdowało się w lewej części pola widzenia i czego nie zauważyła. Poproszona o narysowanie kwiatka, narysowała tylko jego prawą stronę, w przypadku zegara rysowała okrąg, ale cyfry umieściła tylko po prawej stronie.

Zastanawiające jest, dlaczego rysując zegar Ellen narysowała jego pełny kształt – okrąg – choć cyfry umieściła tylko po jednej, prawej, stronie. Dlaczego w tym przypadku kształt przedmiotu

⁶³ M.A. Goodale, A. D. Milner, L. S. Jakobson, D. P. Carey, *A Neurological Dissociation Between Perceiving Objects and Grasping Them*, „Nature” 349, 1991.

⁶⁴ V.S. Ramachandran, *Phantoms...*, s. 113–126. Podobny przypadek opisuje także Oliver Sacks. Zob. O. Sacks, *Męczczyzna...*, s. 112–115.

narysowany został poprawnie? Dlaczego w ruchu ręki nie zabrakło lewej strony zegara? Jak się wydaje, ma to związek z ruchową reprezentacją kształtu. Rysowanie okręgu odbywa się jednym ruchem, kształt jest więc jednością ruchu bez podziału na strony. Inaczej jest w przypadku obiektów złożonych z wielu elementów i ich kształtów. Rysowany przez Ellen kwiat składający się z łodygi, liści i płatków został narysowany już tylko połowicznie. Wydaje się więc, że pomimo niezauważania lewej strony podstawowe programy motoryczne Ellen działały poprawnie. Nie miała ona problemów z chodzeniem i posługiwaniem się narzędziami, jeśli w wykonywanej czynności nie była konieczna umiejętność lokalizacji czegoś po lewej stronie. Ważne jest też, że Ellen zaczęła modyfikować swoje działanie wymyślając nowe, ruchowe strategie radzenia sobie z jakimś zadaniem, np. wiedziała, że aby dokończyć posiłek musi obrócić talerz, żeby dostrzec jedzenie, które zostało po „zanegowanej” stronie.

Ramachandran tłumaczy zaburzenie swojej pacjentki uszkodzeniem górnej drogi przetwarzania informacji wizualnej odpowiedzialnej za lokalizację obiektu i działanie. W przypadku Ellen uszkodzeniu uległa część mózgu w prawej półkuli, co wywołało zniknięcie lewej strony postrzeganego otoczenia. Jeśli jednak przedmiot znajdzie się w polu jej widzenia, to nie ma problemów z jego identyfikacją. Zdaniem Ramachandrana świadczy to o tym, że droga dolna, odpowiedzialna za rozpoznawanie obiektów, funkcjonuje poprawnie.

Ramachandran przeprowadził również interesujący eksperyment: postawił on po prawej stronie pacjentki lustro tak, aby je widziała i jednocześnie, aby odbijało ono lewą, niewidoczną, część jej pola widzenia. Okazało się, że nieobecne do tej pory dla Ellen przedmioty znajdujące się po lewej stronie zostały przez nią bez problemu zobaczone w lustrze. Potrafiła rozpoznać, co widzi w lustrze, opisać i określić konfigurację przestrzenną obiektów. Jednakże poproszona o to, żeby sięgnęła po widziany przedmiot, wyciągała dłoń w kierunku lustra. Po czym skonsternowana stwierdzała, że nie może tego zrobić, bo powierzchnia lustra jej w tym przeszkadza, a przedmiot znajduje się „w” nim, albo za nim.

Wynik tego eksperymentu pokazuje bardzo szczególnie zjawisko. Mimo iż lewa strona została w końcu przez Ellen zobaczona, patrząc w lustro wie ona, że widzi lewą stronę. Ta pozostaje dla niej dalej nieobecna w sensie praktycznym, gdyż negowana jest ciągle przez ciało, które w działaniu „nie wie”, gdzie sięgnąć i „nie rozumie”, co znaczy, że coś położone jest na lewo. Podział na stronę lewą i prawą nie konstytuuje się przez widzenie, ale wynika z tego, że moje ciało ma dwie strony, oraz organy, którymi może w każdą z tych stron działać. Kategorie „lewo” i „prawo” oznaczają pewne szczególne przypadki pola możliwości, jakie roztacza wokół siebie ciało.

5.2 Ciało i narzędzia

Spośród fenomenologów to chyba Martin Heidegger najbardziej zwrócił uwagę na specyficzny, narzędziowy charakter naszego „bycia w świecie”. O fenomenach przestrzenności i narzędziowości Heidegger pisał m.in. w *Byciu i czasie*. Choć niemiecki filozof niemalże pomija temat cielesności podmiotu (*Dasein*), to można przyjąć, że jego opisy różnych sposobów egzystowania zakładają ucieleśnienie jako ich warunek możliwości. W skrócie, Heidegger określa przestrzenny sposób bycia *Dasein* jako oddalenie (*Ent-fernung*), które oznacza „unicestwienie dali tzn. przybliżenie”⁶⁵. Niwelowanie odległości to, mówiąc inaczej, zdolność podmiotu do łączenia tego, co odległe. Jednym z przykładów takiego łączenia jest ujęcie położonych w różnych miejscach (i czasach) rzeczy w sieć relacji stanowiących strukturę działania, czyli aktualnego projektu (*Entwurf*). Jednym z warunków możliwości realizacji projektu jest odkrywanie przez *Dasein* narzędziowego charakteru rzeczy. Narzędziami, zdaniem Heideggera, są rzeczy, które są poręczne (*zubanden*). Rozwijając myśl Heideggera należy stwierdzić, że narzędzie ujawnia się w tym, że pasuje do mojego działania, że służy czemuś, pozwala coś osiągnąć. Co ważne, Heidegger podkreśla ateoretyczny (prerefleksyjny) charakter owe-

⁶⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 134.

go specyficznego „rozglądania się” (*Umsicht*) i odkrywania bytu jako narzędzia. Jak pisze w *Byciu i czasie*: „Teoretycznemu’ jedynie spojrzeniu na rzeczy brak rozumienia poręczności. Użytkowo-manipulacyjny obchód nie jest jednak ślepy, ma swój własny sposób oglądu, który kieruje manipulacją i nadaje jej specyficzną przyległość do rzeczy”⁶⁶. Narzędzie nie jest więc tematem świadomości, tak jak jest nim przedmiot, chyba że ulegnie awarii i swoją poręczność utraci. Wówczas narzędzie stanie się rzeczą „tylko” obecną (*vorhanden*), bytem, do którego mogę odnieść się refleksyjnie. Narzędzie, gdy jest używane, poza obecność wykracza. Nie jest przedmiotem refleksji, ale obiektem działania, jest częścią projektu. Choć Heidegger o cielesności nie pisze, można przyjąć, że prerefleksyjny sposób odnoszenia się do bytu narzędziowego ma charakter cielesnego „rozumienia” otoczenia. Narzędzie jest dopełnieniem prenoetycznego czucia i ruchu ciała, które działa w świecie i przez to działanie coś realizuje, nadaje rzeczom znaczenie.

Zorientowane w ten sposób w świecie jestestwo (*Dasein*) „wytwarza” wokół siebie, zdaniem Heideggera, otoczenie (*Umwelt*), na które składają się narzędzia wraz z siatką ich wzajemnych odniesień wyznaczających zbiór możliwości użycia. Według filozofa, narzędzia tworzą pewien dynamiczny system, układ, który podmiot może konfigurować w zależności od aktualnej potrzeby i planu działania. Ołówek odnosi się do kartki, na której mogę coś napisać, a ta z kolei do teczki, w którą mogę ją włożyć itd. Ale ten sam ołówek odnosi się również do gumki, temperówki i wielu innych przedmiotów. Zaznaczmy, że narzędziowy układ nie tylko jest przestrzenny, ale i czasowy. Jedność cielesnej czynności, jedność użycia narzędzia zakłada pewien czasowy porządek, kolejność odpowiednich ruchów, gestów, postaw, oraz odpowiadających im kolejnych narzędzi.

Posługiwanie się narzędziami jest rozpatrywane przez Merleau-Ponty’ego w kontekście schematu ciała i cielesnej przestrzenności. Zdaniem francuskiego filozofa schemat ciała jest otwartym systemem także w tym sensie, że pozwala na włącza-

⁶⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 89.

nie w jego obręb przedmiotów, które stają się w ten sposób przedłużeniami ciała. W tym sensie przedmiot, którym się płynnie posługuję (a jak się okaże, kompetencja użytkownika jest koniecznym warunkiem włączenia przedmiotu w schemat ciała), przestaje być zewnętrznym obiektem i staje się częścią schematu ciała. Przedmioty, z którymi cielesnie wchodzimy w interakcje, uzyskują specjalny status narzędzia. Razem ciało i narzędzie tworzą jeden system, który może mieć inną przestrzenność i zasięg działania. Merleau-Ponty zauważa więc, że używanie narzędzi wpływa na postrzeganie przestrzeni wokół. W *Fenomenologii percepcji* pisze: „Kapelusz i samochód przestają być przedmiotami, których wielkość i objętość trzeba określać przez porównanie z innymi przedmiotami. Stały się mocami o pewnym zasięgu, wymagającymi pewnej wolnej przestrzeni”⁶⁷. Ciało będąc pierwszym i pierwotnym narzędziem organizuje przestrzennie otoczenie. W łatwy i naturalny sposób odnajduje pośród wielości rzeczy te przedmioty, które czemuś służą, otwierają nową możliwość działania i mogą stać się przedłużeniami i wzmocnieniami ciała. Wydaje się jasne, że kiedy posługujemy się narzędziami, zmodyfikowana zostaje zarówno przestrzeń ciała własnego (*corps propre*), jak i przestrzenność otoczenia. Merleau-Ponty podaje przykład niewidomego, który posługuje się laską. Jej zasięg staje się zasięgiem substytucyjnego systemu wizualnego niewidomego. To, co znajduje się w zasięgu laski, możliwe jest do „zobaczenia”. Innym przykładem Merleau-Ponty’ego jest klawiatura maszyny do pisania. Osoba, która nauczyła się pisać na klawiaturze bezwzrokowo, nie musi na nią patrzeć, lokalizacja i układ poszczególnych klawiszy są zapamiętane, można by rzec, w samych palcach. Jak ujmuje to Merleau-Ponty: „Naprawdę i dosłownie jest tak, że człowiek, który uczy się pisać na maszynie, włącza przestrzeń klawiatury do swojej przestrzeni cielesnej”⁶⁸.

Modyfikacja przestrzeni ciała przez włączenie w jej obręb narzędzia zależy od stopnia zaawansowania w jego użyciu. Jest oczy-

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 163.

⁶⁸ Tamże, s. 164.

wiste, że osoba, która ma pierwszy raz do czynienia z klawiaturą, nie będzie je postrzegała jako przedłużenia przestrzeni własnego ciała. Aby klawiatura była postrzegana jako swoiste „środowisko” działań moich dłoni, niezbędny jest trening. W artykule *Intelligence without representation* Hubert Dreyfus przedstawia zarys fenomenologii uczenia się, m.in. użycia narzędzi⁶⁹. Wyróżnia on pięć poziomów zaawansowania. Na początkowym etapie nauki użytkownik nieustannie musi kontrolować, czy jego postępowanie zgodne jest z zapamiętanymi regułami. Działanie i użycie narzędzia jest zazwyczaj powolne i wymaga poziomu refleksji, nieustannego kontrolowania, czy wykonywane czynności zgodne są z zaleconymi regułami postępowania. Zwiększanie kompetencji polega, zdaniem Dreyfusa, na zastępowaniu reprezentacyjnej wiedzy przez niereprezentacyjne całościowe rozumienie sytuacji i odpowiednie dostosowywanie własnego zachowania. Na ostatnim, eksperckim poziomie użytkownik intuicyjnie „widzi” sytuację w całej złożoności i potrafi, bez odwoływania się do teoretycznych reguł, zmodyfikować swoje zachowanie tak, żeby osiągnąć optymalny efekt.

Zdaniem Dreyfusa to właśnie Merleau-Ponty’ńskie pojęcie „łuku intencjonalnego” najlepiej oddaje ową ucieleśnioną inteligencję, dzięki której tak sprawnie możemy funkcjonować w otoczeniu i posługiwać się narzędziami. Dreyfus uważa, że intencjonalność ciała jest na wskroś niereprezentacyjna i jest posiadającą ukierunkowanie postacią (*Gestalt*) dynamicznie zmieniającą się w zależności od warunków otoczenia. Warto dodać, że w dynamicznym czasoprzestrzennym układzie działania, w którym ciało agensa współwystępuje z narzędziami i innymi agensami, nie stanowi ono absolutnego centrum organizacji. Akcje podmiotu wywołane są „napięciami” wewnątrz całej struktury, a ich celem jest osiągnięcie optimum całego układu. Na przykładzie organizacji przestrzennej można przedstawić sytuację odwrotną do Husser-

⁶⁹ H. Dreyfus, *Intelligence without Representation – Merleau-Ponty’s Critique of Mental Representation*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 1 (4), 2002, s. 367–383.

lowskiego *Nullpunkt*, kiedy to przedmiot naszych działań, a nie podmiot, jest punktem orientacyjnym, do którego dostosowujemy naszą lokalizację i ruch, i wobec którego określamy położenie innych przedmiotów.

Zagadnienie modyfikacji schematu ciała i cielesnych rozszerzeń jest także jednym z głównych elementów koncepcji umysłu rozszerzonego (*extended mind*) Andy'ego Clarka⁷⁰. Jego zdaniem istotną cechą ludzkiej cielesności jest jej elastyczność i możliwość tworzenia razem z przedmiotami nowych „systemowych całości”⁷¹. Zaawansowane użycie narzędzia przejawia się rekonfiguracją schematu ciała, a w związku z tym – określeniem nowych relacji przestrzennych. Możemy więc, zdaniem Clarka, mówić o wcieleniu narzędzia w obręb ciała. Wcielenie narzędzia zachodzi wtedy, gdy jest ono używane w sposób transparentny i bezrefleksyjny, oraz kiedy jego użycie prowadzi do zmiany „rozumienia” otoczenia i występujących w nim relacji przestrzennych. Zmianą tych relacji jest przykładowo przesunięcie granicy obszaru tego, co znajduje się blisko i tego, co jest daleko. Kategorie te w oczywisty sposób związane są z naszymi możliwościami działania. Blisko znajduje się wszystko to, po co mogę sięgnąć albo do czego mogę uzyskać dostęp łatwo modyfikując moją pozycję ciała. Daleko znajdują się przedmioty, które są niedostępne z aktualnej pozycji, a ich osiągnięcie wymaga przemieszczenia się. Oczywiście kategorie dali i bliskości można stopniować. Łatwo doświadczyć, jak zmieniają się one w zależności od używanych narzędzi. Przykładowo, gdy stoję na trawniku, a przede mną mniej więcej w odległości 4 metrów znajduje się kopiciec ściętej trawy, to jego położenie nie znajduje się w obszarze bezpośrednich możliwości mojego ciała. Jednak sytuacja ta bardzo szybko ulega zmianie, gdy do ręki wezmę grabie. Wówczas po ściętą trawę mogę łatwo sięgnąć i zgrabić nie ruszając się z miejsca.

⁷⁰ Zob. rozdział I.

⁷¹ A. Clark, *Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind*, „Journal of Medicine and Philosophy” vol. 32, 2007, s. 263–282.

Aby poprzeć swoją tezę o redefinicji relacji przestrzennych przez wcielenie narzędzi Clark odwołuje się do badań dotyczących tzw. neuronów bimodalnych⁷². Neurony te zostają aktywowane zarówno w przypadku stymulacji części ciała, np. ręki, jak i w przypadku dostrzeżenia bodźca zlokalizowanego „blisko” tej części ciała. Według Clarka neurony bimodalne reprezentują więc przestrzeń działania związaną z danym organem, np. bliską przestrzeń wokół ręki. Angelo Maravita i Atsushi Iriki zbadali mózgi małp, które posługiwały się kijem zakończonym krótką, umieszczoną prostopadle deską, którym mogły zgarniać przedmioty położone przed nimi na stole. Okazało się, że już po kilku minutach neurony bimodalne, odpowiedzialne za przestrzeń działania ręki, aktywowały się w przypadku, gdy bodziec zlokalizowany był w okolicy narzędzia, które małpa trzymała w ręce. Według naukowców neuronalna reprezentacja przestrzeni działania, podział na to, co w zasięgu ręki i to, co daleko, została zredefiniowana tak, jakby narzędzie, w tym przypadku kij, było częścią ciała. Narzędzie stało się naturalnym przedłużeniem ręki, wyznaczającym nowe możliwości działania w otoczeniu i zmieniającym przestrzeń otoczenia zarówno na poziomie fenomenalnym, jak i neuronalnym.

Można teraz postawić pytanie, jak głęboko mogą zajść zmiany w postrzeganiu przestrzeni otoczenia pod wpływem narzędzi. Grabie, kij są przykładami prostymi, dostępnymi na co dzień. Narzędzia codziennego użytku, ich rozmiar, ciężar, zasięg zdają się idealnie dopasowane do naszej cielesności, w Heideggerowskim znaczeniu poręczności (*Zubandenheit*). Zostały one w sposób naturalny „zaprojektowane” przez nasze ciała. Wydaje się jednak, że możliwości rozszerzania ciała są dużo większe. Przykładów takich możliwości jest wiele: chodzenie na szczydlach, jazda rowerem czy samochodem. Wszystkie te narzędzia i związane z nimi czynności mają wyraźny aspekt zmiany odczucia przestrzeni. Doświadczony kierowca czuje, czy sa-

⁷² A. Maravita, A. Iriki, *Tools for the Body (schema)*, „Trends in Cognitive Science” 8 (2), 2004, s. 79–86.

mochód zmieści się w bramę czy nie. Rowerzysta potrafi ocenić, czy zdąży przejechać na zielonym świetle. Ciekawego przykładu spoza repertuaru powszechnie dostępnych narzędzi dostarcza Clark⁷³. Opisuje on eksperymenty przeprowadzane na początku tego wieku nad stworzeniem wibracyjnego kostiumu dla pilotów, dzięki któremu mogliby oni kontrolować helikopter.⁷⁴ Piloci zakładali specjalny skafander, w którym, za pomocą wibracji, czuli położenie i parametry lotu maszyny. Poruszając się mogli wpływać na zachowanie się helikoptera w powietrzu, np. pochylając do przodu przyspieszyć, albo równoważąc wibracje „zawisnąć” maszyną w powietrzu. W efekcie helikopter pilotowany był nie przez tradycyjny interfejs, bazujący na zmysłach wzroku i dotyku, ale całym ciałem. W zasadzie przy użyciu skafandra zmysł wzroku okazał się zbędny, gdyż piloci byli w stanie kontrolować lot nawet z zakrytymi oczami. Konkluzja Clarka jest następująca: wibracyjny skafander umożliwił postrzeganie maszyny przez pilota jako rozszerzone ciało własne. Ruchy ciała pilotów zostały utożsamione, *via* kostiumowy interfejs, z ruchami maszyny o całkowicie odmiennych gabarytach i kształcie. Piloci potrafili tak przeskalować własne ruchy, aby ich poruszanie się odbywało się w przestrzeni odpowiadającej dużo większej maszynie.

6. REDUKCJA ZORIENTOWANA NA DZIAŁANIE

Do tej pory opisałem, jak poprzez cielesną aktywność wprowadzamy przestrzenny porządek. Rozpatrzyłem również, jak w spostrzeżeniu, które istotnie związane jest z ruchem, konstytuuje się rzecz materialna, mogąca stać się przedmiotem mojego działania. Będąc przedmiotem działania, przedmiot może stać się narzędziem, które, używane płynnie, będzie transparentne i stanie się częścią schematu ciała, jego naturalnym przedłużeniem.

⁷³ A. Clark, *Re-inventing Ourselves...*

⁷⁴ M. Schrope, *Simply Sensational*, „New Scientists” 2, 2001, s. 30–33.

Jednak dotychczasowy opis cielesnej konstytucji otoczenia zawiera pewien brak. Dynamika opisanych konstrukcji polegała głównie na motoryce ciała i przenoszeniu uwagi na przedmioty spostrzeżenia. Z kolei interakcja z narzędziami zdaje się być zjawiskiem lokującym się poza, albo na granicy przedmiotowej uwagi, intencjonalności, z ujęciem prerefleksyjnym. W rzeczywistości nasze działanie nie sprowadza się ani do spostrzegania jednej rzeczy, ani do interakcji z jednym przedmiotem lub narzędziem. Jak pokazał m.in. Heidegger, jesteśmy od razu wrzuceni w całościowy, narzędziowy kontekst, w system wzajemnie powiązanych rzeczy. Układy rzeczy, narzędziowe kompozycje oferują zawsze „coś więcej”, samo ich do pewnego stopnia swobodne łączenie otwiera nowe możliwości działania. Układ rzeczy nie prezentuje się jedynie w porządku przestrzennym. Najważniejszym sposobem przejawiania się zestawu przedmiotów jest ich kolejność. Coś chwytam najpierw, a po coś innego sięgam później. Do innej rzeczy wracam za jakiś czas, albo sięgam regularnie. Rzeczy w otoczeniu wydają się więc powiązane relacjami czasowymi, które zależne są od mojego aktualnego cielesnego zaangażowania.

Aby przybliżyć naturę tego zjawiska, przypomnijmy wspomnianą w I rozdziale ideę redukcji fenomenologicznej, której celem byłoby odkrycie struktury cielesnego działania w świecie – redukcję zorientowaną na działanie. Ma ona pomóc nam wyłonić z różnorodnego przepływu doświadczenia aspekt praktycznego, instrumentalno-motorycznego bycia w świecie. Gdy oglądam to, co znajduje się wokół mnie, poruszam się, zmieniam perspektywę oglądu, dotykam rzeczy, i jednocześnie nastawiam się na to, *co mogę* z nimi zrobić, otoczenie staje się polem działania. Prezentuje się ono jako niejednorodna przestrzeń, która posiada obszary bardziej lub mniej znaczące. W pierwszej kolejności zwracam uwagę na dyspozycje, mówiąc językiem Gibsona na afordancje (*afordances*), jakie przedmioty, a także miejsca, przejawiają. Za coś mogę chwycić, coś pociągnąć, na czymś innym mogę się oprzeć. Na coś mogę nacisnąć, o coś innego skaleczyć. Z jednego miejsca coś jest nieuchwytnie, ale z innego, oddalonego o dwa kroki, już tak. Decyduję się na konkretne działanie, np. zamierzam pod-

łać stojący na szafie kwiat. Pole działania składające się z różnych obszarów zaczyna przejawiać odpowiednią konfigurację, która zależy od aktualnego projektu działania. Jest to więc stół, a na nim dzbanek z wodą i znajdująca się obok, ale powyżej na szafie donica z kwiatem. Mierzalna, obiektywna odległość między tymi lokalizacjami wydaje się zupełnie indyferentna dla intencji, jaką się kieruję i ruchu, który inicjuję. Dystans, jaki mnie od czegoś dzieli, wyznaczany jest liczbą kroków i zasięgiem gestów, które muszę wykonać. Jest kompozycją kolejnych postaw mojego ciała. Miejsca, które poruszając się osiągam, które wypełniam upostaciowionym ciałem, odsłaniają nowe znaczenie w możliwościach percepcyjnych, jakie oferują. Z tego miejsca nie widzę bocznej ściany szafy, ale „wiem”, że z miejsca oddalonego ode mnie o parę kroków naprzód będzie ona widoczna. Poruszając się antycypuję ten widok, jego zjawienie się jest dla mnie czymś naturalnym i oczywistym.

Wykonywana przeze mnie sekwencja ruchów, gestów i pozycji, a także powiązane z nimi obszary działań mają określoną czasoprzestrzenną strukturę: miejsce przy stole to przestrzeń i czas chwytania za dzbanek, przed szafą jest to obszar sięgania ku donicy. Struktura ta jest z jednej strony dynamiczna, zmienia się w zależności od tego, co osiągam działaniem, oraz w zależności od warunków otoczenia, np. gdy doniczka znajduje się za wysoko, najpierw po nią sięgam i przestawiam niżej, a dopiero potem chwytam za dzbanek. Z drugiej strony jest na wskroś nawykowa, szczególnie w przestrzeniach, które znam dobrze. Przykładowo, gdy przygotowuję herbatę we własnej kuchni, dokładnie pamiętam, gdzie znajdują się puszka z herbatą, czajnik, kubki, cukier. Ich lokalizację mam zakodowaną w ruchach. Działam bezrefleksyjnie, niemalże automatycznie, a proces refleksji uruchamia się, gdy w moim układzie „parzenie herbaty” czegoś zabraknie, np. gdy ręka sięgając po puszkę z herbatą trafi w pustkę. Warto zauważyć w tym miejscu, że realne istnienie rzeczy, ku której w swoim działaniu się kieruję, nie ma wpływu na intencjonalny charakter mojego działania, np. ruch ręki skierowany ku puszcze z herbatą jest intencjonalny, a tym samym intencjonuje coś niezależnie od tego, czy

dana rzecz realnie tam się znajduje. Pomimo realnej nieobecności mój gest ma znaczenie i intencję, choć jej wypełnienie okazuje się niemożliwe. Fenomenologicznie rzecz ujmując, bycie przedmiotem to zawsze bycie intendowanym, to bycie dla świadomości/ciała jako intencjonalny korelat. A mówiąc jeszcze inaczej, obecność rzeczy w strukturze działania ma charakter wirtualny, a nie realny. Nie oznacza to oczywiście, że niemożliwe są inne, nieprzedmiotowe modi obecności, o czym pisałem w rozdziale poświęconym nieintencjonalnym czuciom cielesnym.

Wirtualność obiektów działania ujawnia się, gdy w sposób nawykowy „dopowiadam” to, czego aktualnie brak. Prawdopodobnie każdemu kierowcy przyzwyczajonemu do ruchu prawostronnego, który spróbował prowadzić auto po lewej stronie drogi (kierownica znajduje się po prawej), dała się doświadczyć nawykowość i wirtualność czynności prowadzenia samochodu. Przykładowo, gdy zbliżam się do zakrętu, moja prawa ręka automatycznie kieruje się w obszar po prawej stronie, kojarzony z lokalizacją drążka skrzyni biegów. Chcę prawą ręką zredukować bieg, a cała akcja odbywa się bezrefleksyjnie. Uzmysławiam sobie to działanie dość boleśnie, gdy szukająca drążka ręka uderza w wewnętrzną stronę prawych drzwi samochodu. Sekwencja wykonania skrętu samochodem jest bowiem taka: włącz kierunkowskaz, zwolnij i wciśnij sprzęgło (układ stóp na pedałach), zredukuj bieg, puść sprzęgło, skreć kierownicę. Cieleśnie znamy cały ten układ, a nasze nogi i ręce „wiedzą”, w którym momencie co mają robić. Kiedy moja prawa ręka chcąc zmienić bieg uderza w drzwi, nie myli się. Moje ciało działa zgodnie z tym, jak nauczyło się funkcjonować w „przestrzeni samochodu”. Zmieniła się jednak przestrzeń działania i moja funkcjonalność cofa się do poziomu nowicjusza. Znowu muszę nieustannie kontrolować moje ruchy, ich sekwencję, zakres i cel.

Sekwencyjność działania nie jest jednak najlepszym określeniem tego fenomenu. Nie chodzi bowiem o prostą kolejność wykonywania działań. Jak się zdaje, może ona być dynamicznie modyfikowana w zależności od warunków. Oczywiście są tu pewne granice. Zamiana kolejności niektórych faz działania może skoń-

czyć się niepowodzeniem całego przedsięwzięcia. Modyfikacji może ulegać także zakres i trwanie poszczególnych gestów. Istotne jest jednak to, jak pomimo licznych modyfikacji struktura działania zachowuje jedność. Wydaje się więc, że zamiast sekwencji powinniśmy mówić raczej o melodii działania, dzięki której kolejne ruchy i gesty płynnie w siebie przechodzą i wzajemnie organizują, a także osiągają pewne optimum zachowania. W melodyczności działania przejawia się zarysowany w pierwszej części rozprawy czas ucieleśniony, rytmiczny, który teraz jest strukturą łączącą zlokalizowane w różnych miejscach i momentach przedmioty. Jak zobaczymy, przestrzenne środowisko cielesnej aktywności konstrytuje się pierwotnie jako pole rytmicznych przepływów działania.

7. MELODIA KINETYCZNA

Opisując w *Wykładach o czasie*⁷⁵ przeżycie upływu czasu w kontekście percepcji obiektu czasowego, Husserl najczęściej używa przykładu melodii. Obiekt czasowy, jakim jest melodia, nadaje się wprost idealnie do przedstawienia retencjonalno-protencjonalnej struktury świadomości czasu. Jest to jednak tyle przykład rozjaśniający formalną strukturę przepływu, ile zaciemniający cielesny i zmysłowy element doświadczenia czasu. Husserl nie pisze bowiem nic o okolicznościach słuchania muzyki, czy słucha jej w domu czy w barze, w towarzystwie czy w samotności, czy melodia jest mu znana, czy mu się podoba? Te wszystkie aspekty wpływają w oczywisty sposób na to, *jak* słyszymy melodię, a w związku z tym na to, *jak* przeżywamy jej trwanie. Husserl starając się odkryć uniwersalną strukturę świadomości czasu abstrahuje od cech jednostkowych, ale nie zauważa przez to, że przeżycie czasowe jest głęboko zapośredniczone w naszej cielesności, a także w otoczeniu i kontekście społecznym.

Prawdopodobnie Husserl słuchał muzyki w domu, możliwe, że z gramofonu, najprawdopodobniej była to muzyka klasyczna.

⁷⁵ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*.

Dlatego też czasowość, jaką opisuje Husserl w *Wykładach o czasie*, jest czasowością osoby „medytującej”, zastygłej w fotelu, cieleśnie „wyciszonej” i skupiającej uwagę na jednej modalności zmysłowej – słuchu. Retencjonalno-prorencjonalne fazy przesuwają się w utemperowanym, jak muzyka klasyczna, rytmie. Nie zaskakuje więc, że opisane przez niego „pole obecności” ma stałe metrum. Jest niczym „okno” przesuwające się nad polem wizualnym. Czy inne byłoby doświadczenie Husserla, gdyby słuchał budującego napięcie jazzu, albo energetycznego „metal”? Czy tak samo opisałby przeżycie melodii i związany z nim upływu czasu gdyby tańczył? Stawiając problem ogólnie: jaka jest ogólna struktura doświadczenia czasu, która uwzględniłaby jego różne formy, np. doświadczenie czasu przez siedzącego i medytującego filozofa, ale też czas rowerzysty czy pływaka?

Aby spróbować odpowiedzieć na to pytanie, proponuję przyjrzeć się innemu rodzajowi melodii, mianowicie tzw. *melodii kinetycznej*. Pojęcie to zostało zaproponowane przez Aleksandra Łurii, radzieckiego pioniera neuropsychologii. Melodia kinetyczna, według Łurii, ma wyrażać jedność i płynność czynności ruchowej wykraczającej poza serię ruchów (momentów) cząstkowych⁷⁶. Zarówno poruszanie się, ruchy kończyn, ale i mówienie czy pisanie są formami ruchu o złożonej strukturze. Przykładowo, prosty ruch sięgnięcia po przedmiot położony przed nami wiąże się z przyjęciem odpowiedniej postawy całego ciała, przesunięciem środka ciężkości, ułożeniem palców dłoni, dopasowaniem siły i szybkości gestu do rodzaju przedmiotu itd. Cały proces ruchowy wymaga zsynchronizowania wielu elementów: organów ciała, grup mięśniowych, a także uwzględnienia zmieniającego się stanu zewnętrznego. Ruch jest więc formą dialogu ze światem, a melodia kinetyczna nie jest ani ścisłym algorytmem postępowania, ani zbiorem jasno określonych pozycji i gestów. Jest ze swej natury dynamiczna i otwarta na świat, dzięki czemu możemy dostosowywać się do zmieniających się warunków panujących w otocze-

⁷⁶ A. Łuria, *Zaburzenia wyższych czynności korowych wskutek ogniskowych zaburzeń mózgu*, przeł. M. Klimkowski, Warszawa 1967, s. 174.

niu, różnorodnych przedmiotów, czy stanu i możliwości naszego ciała. Można powiedzieć, że repertuar melodii kinetycznych tworzy Husserlowskie *Ja mogę*, czyli prymarną warstwę egologiczną określoną przez ruchowo-kinestetyczne możliwości *ego*.

Zdaniem Maxine Sheets-Johnstone, zaproponowane przez Łurę pojęcie melodii kinetycznej wprowadza nową perspektywę rozumienia ruchu⁷⁷. Według niej ruch błędnie postrzegany jest jako układ kolejnych pozycji i lokalizacji ciała. Na przykładzie pisanania widać, że nie można tej czynności sprowadzić do stawiania kolejnych znaków i liter. Pisanie to całościowa forma zachowania ruchowego. Podobnie bez sensu jest pytać o to, w jakiej pozycji znajduję się, gdy idę ulicą. Oczywiście w danym momencie *t* mam określoną pozycję *p* i lokalizację *l*, ale samego ruchu, czynności chodzenia, do tych współrzędnych sprowadzać nie można. Dlatego Sheets-Johnstone uważa również, że kinetycznej melodii nie można sprowadzić do pojęcia schematu ciała (choć rozumianego przez nią dość wąsko jako świadomość aktualnej pozycji). Jak pisze: „ruch tworzy swoją własną przestrzeń, czas i siłę”⁷⁸, a melodia kinetyczna tworzy „dynamiczny wzorec” tego ruchu.

7.1 Zaburzenia melodii kinetycznej

Naturę melodii kinetycznej pomagają odkryć psychopatologiczne przypadki zaburzenia płynności wykonywania ruchów. W swojej książce Łuria analizuje przypadki uszkodzenia ośrodków mózgowych, w wyniku których chory traci możliwość wykonywania albo koordynowania ruchów. W zaburzeniu czuciowym zwanym apraxją aferentną chory jest fizycznie zdolny do wykonywania ruchów, ale przez zakłócenie informacji kinestetycznych nie może dynamicznie korygować pozycji kończyny i jej ruchu. Choć chory widzi poprawnie rozmiar i lokalizację przedmiotu, to jego ruchy są w odniesieniu do tych cech nieadekwatne. Przykładowo, ruch może być „przesadzony”, mieć za duży zasięg, albo

⁷⁷ M. Sheets-Johnstone, *Kinesthetic Memory*, „Theoria et historia scientiarum” vol. VII/1, 2003, s. 69–92.

⁷⁸ Tamże, s. 88.

chory może chwycić przedmiot dużych rozmiarów tak, jakby chwycił coś drobnego⁷⁹.

Natomiast w przypadku apraksji dynamicznej (eferentnej) możemy mówić o całkowitym rozpadzie melodii kinetycznej. Ruchy chorego tracą płynność, są chaotyczne, niespójne, problematyczne staje się przechodzenie z jednej sekwencji ruchu w następną, zaburzony jest rytm czynności, chory nie potrafi wystukiwać rytmu, albo wykonywać rytmicznych czynności, np. na przemian zamykać i otwierać dłoni⁸⁰. Wydaje się, jakby ruchy chorego były odrębnymi niepowiązаныmi wzajemnie jednostkami. Naprzemienne otwieranie i zamykanie dłoni przestaje być jednym profilem ruchowym, a staje się sekwencją dwóch niezależnych ruchów. W bardziej złożonym zachowaniu ruch chorego jest „pofragmentowany”, jakby co chwila podejmował on zadanie od nowa. Brak wewnętrznego powiązania ruchu powoduje jego „rozregulowanie”, rozchwianie, np. kolejno powtarzane takie same ruchy mogą różnić się zasięgiem i kształtem. Jest to szczególnie widoczne w zaburzeniu czynności pisania, kiedy to wykonywane przez chorego kolejne kopie graficznego wzorca, np. litery „A”, odbiegają od oryginału tak bardzo, aż przestają go przypominać.

7.1.1 „Czasoprzestrzeń prywatna” w parkinsonizmie

Podobne zaburzenia można zaobserwować w przypadku chorych na chorobę Parkinsona. W książce *Przebudzenia*⁸¹ Sacksa opisani zostali pacjenci z zaawansowanym parkinsonizmem najczęściej pochodzenia postencefalicznego (będącego wynikiem śpiączkowego zapalenia mózgu – *encephalitis lethargica*). Najczęstszymi objawami parkinsonizmu jest tremor, charakterystyczne drżenie ciała w stanie spoczynku, które znika przy inicjacji ruchu, przy podjęciu ukierunkowanego na cel działania, oraz zeszywnienie kończyn utrudniające, a czasem nawet uniemożliwiające

⁷⁹ A. Łuria, *Zaburzenia wyższych czynności...*, s. 167–170.

⁸⁰ Tamże, s. 173–187.

⁸¹ O. Sacks, *Przebudzenia*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań 2011.

wykonanie ruchu. Drugą stroną parkinsonizmu są zaburzenia płynności ruchu: przyspieszanie, zwalnianie, a czasem zatrzymywanie się w bezruchu, powiązane z odczuciem wewnętrznej blokady przy próbach jego kontynuowania. W skrajnych przypadkach występuje całkowita akineza, zastyganie, często na wiele godzin, w osobliwych pozach. Według Sacksa choroby Parkinsona nie należy jednak sprowadzać do jednego lub kilku z wyżej wymienionych objawów. Jego zdaniem parkinsonizm jest szerokim zbiorem zaburzeń ruchowych, a wręcz należałoby powiedzieć, całościową, patologiczną formą zachowania, która ma wiele wymiarów: motoryczny (tremor, mikroruchy, przyspieszenie lub spowolnienie, zaburzenie płynności i rytmiki ruchu, akineza), ale także emocjonalny (uczucie zniecierpliwienia, pobudzenie, psychoza, z drugiej strony depresja i stupor emocjonalny) i percepcyjny.

W *Przebudzeniach* Sacks opisuje swój kontakt z pacjentami i przebieg leczenia za pomocą l-dopy (lewodwuhydroksyfenylalaniny), leku o „cudownym” działaniu, wybudzania chorych z wieloletniego bezruchu, ale i posiadającym, czasem bardzo silne, skutki uboczne. Jedną z pacjentek Sacksa, Hester Y., przez ponad dwadzieścia lat pozostawała w bezruchu, zastygnięta w jednej pozie⁸². Miała przykurcz lewej ręki i szyi, jej podbródek pozostawał przyciśnięty do klatki piersiowej, co doprowadziło do upośledzenia odruchu przełykania. Zaburzeniu uległa także mowa, przez większość czasu pozostawała niema, czasem wydawała z siebie cykliczne buczenie, albo powtarzające się, zapętłone słowa. Pani Y. długo nie reagowała na leczenie l-dopą, dopiero po tygodniu, jak określa to Sacks, „ekspłodowała”. Wstała i zaczęła się poruszać, zniknęło zeszywnienie mięśni, wróciła mowa. Przez kilka dni chodziła po szpitalu i rozmawiała z innymi pacjentami i personelem. Po kilku dniach u pacjentki zaczęły pojawiać się efekty uboczne zażywania l-dopy, pojawiły się tiki, przyspieszenie i zwiększenie siły ruchów i mowy, nadpobudliwość przechodząca w napady szału i psychozy.

⁸² O. Sacks, *Przebudzenia*, s. 118–135.

Z obserwacji Sacksa wynika, że Pani Y. w trakcie leczenia l-dopą doświadczała także zaczynających się nagle stanów „stacjonarnych i kinematycznych”, jej ruch mógł zostać nagle przerwany, zatrzymywała się w połowie drogi, czasem na kilka sekund czasem na godzinę, dopóki jakiś bodziec (dotykowy, dźwiękowy) nie „obudził” jej na nowo. W rozmowie z Sacksem twierdziła, że w tych stanach „wewnętrznej ciszy” wydawało jej się, że *„wszystko ma martwe krawędzie, jest płaskie, geometryczne, ma cechy mozaiki albo witraża; nie występuje poczucie przestrzeni i czasu. Czasami takie stany bezruchu tworzą migotliwe obrazy, jak film puszczony zbyt wolno”*⁸³. Zaburzenia doświadczenia czasu przybierały czasem formę zaburzenia kolejności kolejnych faz wyglądom rzeczy. W trakcie jednej z takich „kinematycznych wizji” Pani Y. doznawała widzenia pourywanych, niechronologicznie poukładanych „klatek” obrazu. Twierdziła na przykład, że w trakcie wizyty jej kuzyna widziała poszczególne fazy jego czynności podpalania fajki. Kolejność jednak była taka, że najpierw zobaczyła ona zapalenie zapałki i podpalanie fajki, a następnie pourywane fragmenty ruchu, gdy jego ręka trzymająca zapałkę dopiero do fajki się zbliżała⁸⁴. Sacks konstatuje, że w pewnym sensie Pani Y. widziała przyszłość, zanim ona nastąpiła.

Zaburzenia percepcji czasu u parkinsoników mogą przybierać różne formy. Z jednej strony możemy mówić o uczuciu zatrzymania czasu. Inna z pacjentek Sacksa, Gertie C., twierdziła, że *„nie miała żadnego poczucia zdarzania się, ale raczej poczucie, że czas jako taki się zatrzymał i że każda chwila jej istnienia była powtórzeniem samej siebie”*⁸⁵. Z drugiej strony, upośledzeniu ulega organizacja kolejnych faz percepcji, tracą one wewnętrzną spójność. Używając kategorii fenomenologicznych, można powiedzieć, że w parkinsonizmie w jakiś sposób zaburzeniu ulega struktura retencjonalno-protencjonalna. Chory przeżywa terażniejszość bez antycypacji i ujęć tego, co przemija, w efekcie zamyka się w nie-

⁸³ Tamże, s. 132–133.

⁸⁴ Tamże, s. 133.

⁸⁵ Tamże, s. 187–188.

zmiennym „teraz”. Albo, w innym przypadku, terażniejszość jest dla niego niespójna, rozbita, pofragmentowana na niepowiązane fazy. Jak w przypadku Pani Y. faza dopiero antycypowana jest przeżywana jako już przemijająca, a fazy przeszłe pojawiają się w polu obecności później. Jak już pisałem, według Sacksa objawów parkinsonizmu nie można izolować, są one częścią całościowej formy zachowania. Dlatego zaburzenie przeżywania czasu możemy odnaleźć na innych poziomach, np. spostrzegania przedmiotów w otoczeniu. Dla Y. przedmioty są „martwe”, „płaskie”, „geometryczne”. Jak pamiętamy, spostrzegana przestrzeń otoczenia wyróżnia się właśnie tym, że geometryczna nie jest, jest „zakrzywiona” przez naszą cielesną aktywność. Relacje przestrzenne zmieniają się dynamicznie w zależności od naszego działania i ruchu, a przedmioty widziane są przez pryzmat afordancji. W przypadku osobliwych stanów Pani Y. percepcja tak nie funkcjonuje. Przedmioty jawią się stabilnie („są martwe”), tak jakby nie posiadały, by użyć sformułowania Husserla, owego „halo intencji”, tak jakby nie dochodziło do antycypacji ich możliwych, skorelowanych z ruchem, wyglądom.

Zaburzenia czasu przejawiają się również w dezorganizacji ruchu. Objawem występującym często u chorych na chorobę Parkinsona są tzw. mikro lub makroruchy. Reakcje pacjentów wydają się adekwatne do sytuacji, ale ich wykonanie już nie, ruchy są zbyt małe, albo przesadnie duże. Tak, jakby chorzy utracili skalę działania, albo jakby dysponowali własnym, osobistym układem odniesienia. Chorzy, najczęściej nie zdając sobie z tego sprawy, mówią za cicho albo za głośno, ich pismo może być przesadnie małe albo duże. Niektórzy z poruszających się pacjentów Sacksa wykonywali zbyt małe, zdrobnione kroki (tzw. mikrochód). Utrata wewnętrznej miary objawia się również utratą rytmicznej organizacji. Pacjent Aaron E.⁸⁶ poproszony o rytmiczne klaskanie już po kilku powtórzeniach tracił rytm, a jego ruchy przyspieszały, aż do wpadnięcia w trzepotanie albo bezruch. Po zakończeniu zadania był przekonany, że wykonał je bezbłędnie. Według Sack-

⁸⁶ Tamże, s. 352.

sa: „Cierpiący na chorobę Parkinsona utracił, co najważniejsze, poczucie skali i tempa – stąd nieopanowane przyspieszenia i opóźnienia, powiększenia i pomniejszenia, do których jest skłonny. Chory z parkinsonizmem zagubił się w czasie i przestrzeni, został pozbawiony wewnętrznej skali i metryki, albo też stała się ona fantastycznie kapryśna, wypaczona i niestabilna”⁸⁷.

Jeśli chory nie może w danym momencie zsynchronizować własnych ruchów z ruchami innej osoby, albo znaleźć zewnętrznego punktu odniesienia, np. w taktach zegara, wpada we własną, patologiczną skalę, zamyka się w „prywatnej czasoprzestrzeni”⁸⁸. Parkinsonik, według Sacksa, doskonale rozumie, co znaczy pojęcie metra, nie utracił idei miary, ale została ona zniekształcona, umieszczona w wypaczonym układzie współrzędnych. Chory żyje więc w świecie, którego skalę zna tylko on sam. Dopóki nie znajdzie wyjścia poza własny świat, dopóki nie dostroi się do innego układu współrzędnych, zazwyczaj przez kontakt z drugą osobą, nie zdaje sobie sprawy ze swojego stanu.

Dlatego tak ważnym elementem leczenia jest dostarczanie zewnętrznych mechanizmów synchronizacji i rytmizacji, przywrócenie komunikacji z otoczeniem, odbudowanie, jakby powiedział Merleau-Ponty, „łuku intencjonalnego”. Jedną z takich strategii odnawiania relacji ze światem jest dostarczenie „zewnętrznych środków aktywowania”, które pomagają choremu przełamać niemożność zainicjowania ruchu, niemożność zwrócenia się ku światu. Może to być zwykły bodziec dotykowy, poruszenie dłonią, zainicjowanie rozmowy, podanie przedmiotu lub położenie go w polu widzenia, przez co staje się celem i katalizatorem reakcji ruchowej. Metody „aktywacji” chorego na chorobę Parkinsona pokazują, jak ważnym aspektem naszego poruszania jest jego celowość (zadanie) oraz przyjmowanie formy odpowiedzi na pobudzenie, na całościową sytuację w otoczeniu.

Innym sposobem budzenia chorego z bezruchu jest uruchomienie zapamiętanych „programów ruchowych”, wyuczonych

⁸⁷ Tamże, s. 292.

⁸⁸ Tamże, s. 349–362.

schematów zachowania. Na przykład, jeden z leczonych przez Sacksa pacjentów⁸⁹, były szewc, cierpiący na ciężką akinezę i nie-
rokujący poprawy po terapii l-dopą, osiągnął zdumiewającą po-
prawę motoryki, gdy zbudowano mu w szpitalu mały warsztat
z kopytem szewskim. Gdy siadał przy narzędziu, budziły się
w nim wyuczone schematy ruchowe, a jego ciało ponownie or-
ganizowało otoczenie zgodnie z zapamiętaną melodią kinetycz-
ną. Płynność ruchów wróciła do tego stopnia, że był on w stanie
naprawiać obuwie innym pacjentom. Wspomniana już Hester Y.
w napadach hiperkinezy po zażyciu l-dopy uspokajała się pisząc.
Określona pozycja ciała, zadanie mające jasno zdefiniowany cel
oraz znana melodia kinetyczna czynności prowadziły do wyci-
szenia drgawek i tików.

Podsumowując, strukturą, która u chorych na chorobę Par-
kinsona ulega rozbiciu, jest organizująca ruch „melodia kinetycz-
na”. Chory utracił rytmikę działania, płynność gestów i ruchów.
Potrzebuje więc jakiegoś substytutu, czegoś, co mu rytm i „me-
lodię” dostarczy. Takimi podporami, albo wskazówkami, dzięki
którym chory potrafi zorganizować ruch na nowo, mogą być, jak
w przypadku Frances D., równomiernie rozmieszczone punkty,
linie na podłodze, które będą stanowić zewnętrzny układ odnie-
sienia. Kroki stawiane na kolejnych liniach zostają sztucznie zryt-
mizowane. Przynoszącą zdumiewające efekty jest terapia z wy-
korzystaniem muzyki i tańca⁹⁰. Występujące często w chorobie
Parkinsona zeszytywnienie i drżenie znika pod wpływem muzyki.
Ruch chorych staje się płynny i miarowy, zorganizowany według
rytmicznej miary granej melodii. Szczególnie ciekawy jest przy-
padek dwóch pacjentek Sacksa, które miały wykształcenie mu-
zyczne, Edith T. i Rosalie B.⁹¹. Obie potrafiły wyobrazić sobie,
że rozbrzmiewa zapamiętana przez nie melodia. Dla Rosalie był
to Chopin. Wystarczyło zanucić jej kawałek melodii albo powie-

⁸⁹ Tamże, s. 182–185.

⁹⁰ Więcej na temat muzykoterapii zob. w: O. Sacks, *Muzykofilia*, przeł.
J. Łoziński, Poznań 2009, s. 217–315.

⁹¹ O. Sacks, *Muzykofilia*, s. 288–291.

dzieć, żeby sobie przypominała, zaczynała w głowie „odtworzać” ulubiony fragment i na ten czas stawała się zdrową, poruszającą się osobą⁹². Niestety, jak dla większości chorych na chorobę Parkinsona, problemem był sam moment inicjacji czynności. Dopóki ktoś z personelu nie podsunął jej tego pomysłu, była bezradna i unieruchomiona.

Zdaniem Sacksa, w terapii najlepiej sprawdza się muzyka legato, czyli melodia grana płynnie o jasnej rytmizacji. Rozbrzmiewająca muzyka sprawia, że chorzy zaczynają się poruszać, gdyż daje im ona punkt zaczepienia, pobudzenie, na które mogą odpowiedzieć. Melodia i jej rytm daje pacjentom czasowe ramy działania, w których mogą funkcjonować. Zgodnie z rytmem i tempem melodii, tak jak zgodnie z liniami regularnie rozmieszczonymi na podłodze, mogą chodzić. Ogromną zaletą takiej substytucji rytmu jest jej oderwanie od zmysłu wzroku i dotyku, chory nie musi nieustannie utrzymywać kontaktu wzrokowego z narysowanymi liniami, nie musi kierować swoich ruchów na bodziec. Rytm muzyki przenika całe ciało, dlatego pomaga pacjentom nie tylko w poruszaniu się, ale również w mówieniu i wykonywaniu codziennych czynności.

Okazuje się również, że bardzo ważnym elementem leczenia chorych na chorobę Parkinsona jest towarzystwo drugiej osoby. Chory może nie być w stanie przejść kilku kroków samemu, ale w bliskim towarzystwie z drugą osobą może odbyć spacer. Może w samotności pozostawać w bezruchu, ale zachowuje zdolność płynnej jazdy konno. Gdy jest sam, może być niemy, albo wydawać z siebie ciche, zapętlone dźwięki, podczas gdy w towarzystwie może rozmawiać w miarę normalnie. Wówczas to inny dostarcza choremu układu odniesienia, inny dzieli się z nim, przez swoje ruchy, gesty, mowę swoim czasem i przestrzennością ciała, które roztacza na otoczenie. Do tematu innego i współdzielenia z nim przestrzeni i czasu wrócę w następnym rozdziale.

⁹² Co ciekawe w czasie „ożywienia muzycznego” u pacjentki Sacksa normalizacji ulegał zaburzony zazwyczaj, jak u większości parkinsoników, wykres EEG.

8. RYTMIZACJA OTOCZENIA

Poprzez redukcję zorientowaną na działanie odkryliśmy jego naturalną rytmikę, dzięki której ciało w interakcji z przedmiotem zostają zorganizowane. Zjawisko kinetycznej melodii ukazało swój fundamentalny charakter poprzez analizę przypadków psychopatologicznych, w których ruchy ciała tracą wewnętrzną spójność i elastyczność. Jak pamiętamy, rytmiczne podłoże cielesnej egzystencji zostało już rozpoznane w pierwszej części rozprawy. Czas rytmiczny, pierwotny, nieustannie pobudzający, a przez to umożliwiający przepływ czasu retencjonalno-protencjonalnego, został scharakteryzowany przez fenomeny czucia i kinestezy. Jak pokazałem, afektywne i czuciowe tło także ma swoistą rytmikę wypełniającą i determinującą przeżycie terażniejszości. W tym rozdziale pokazałem, jak nasze ciało organizuje przestrzennie otoczenie. Pokażemy teraz, jak organizacja ta przebiega na poziomie temporalności, w jaki sposób czuciowo-kinestetyczna rytmika wykracza poza samo ciało, kieruje się ku przedmiotom, łączy je i organizuje. Działające ciało wykracza poza „tu” i „teraz”, albo mówiąc inaczej rozpościera ono „tu” i „teraz” na całe swoje środowisko życia. Jak starałem się pokazać, jednym z istotnych aspektów owej struktury transcendencji jest czas rytmiczny leżący u podłoża czasu świadomości refleksyjnej.

Przywołując jeszcze raz koncepcję rytmu Lefebvre'a, możemy stwierdzić, że poruszające się ciało jest polirytmiczne. Przenikają je zarówno rytmy wewnętrzne, organiczne (serce, oddech, sytość/głód), jak i różnorodne rytmiczne melodie naszych ruchów i bardziej złożonych działań. Te „girlandy rytmów”⁹³, jak określa to Lefebvre, w stanie zdrowia tworzą harmonię. Ciało funkcjonuje w naturalnym, optymalnym balansie między tym, co chce osiągnąć, a tym, co zastaje wokół. Mówiąc inaczej, będąc w optimum naszych relacji ze światem jesteśmy z nim zestrojeni, zsynchronizowani. Widzieliśmy, że stan synchronii może łatwo ulec zaburzeniu w chorobie. U parkinsonika polirytmia ulega rozstrojeniu,

⁹³ H. Lefebvre, *Rhythmanalysis*, s. 20.

kinetyczna melodia ulega rozbiciu. Względna harmonia możliwa jest jedynie przez terapię polegającą na synchronizacji z rytmem zewnętrznym (np. drugim ciałem, muzyką).

Nie sposób zrozumieć polirytmii ciała bez odniesienia do jego środowiska życia i rzeczy, które je wypełniają. Jednym z aspektów tego zjawiska jest uczestniczenie w rytmach przyrodniczych, jak cykl dzienny czy pory roku. Warto jednak zauważyć, że we współczesnym społeczeństwie postindustrialnym naturalne rytmy zostały zastąpione przez rytmy kulturowe, np. powtarzające się czynności dnia pracy, cykl tygodnia czy też regulowana normami kulturowymi interakcja z innymi osobami. Swoją specyficzną rytmy posiada także miasto jako najbardziej powszechna współcześnie forma środowiska życia, np.: rytm komunikacji miejskiej, rytm konsumpcji związany z dostępnością usług. W tym kierunku zmiernają analizy Lefebvre'a, którego zamiarem jest stworzenie socjologicznej teorii rytmów miast i poszczególnych „stylów życia” w mieście. Dla niniejszej pracy ważniejsza wydaje się jednakże rytmika najbliższego otoczenia.

W strukturze melodii kinetycznej działania możemy odnaleźć odniesienia do obiektów naszych interakcji. W pewnym sensie przedmioty użytkowe stanowią drugi biegun, rewers mojego poruszającego się ciała. Co więcej, związek ten widoczny staje się dopiero poprzez fenomenologiczną redukcję, albo w przypadkach kiedy zazwyczaj transparentna interakcja zostaje zaburzona, np. kiedy przedmiot ulega zepsuciu. Gdy tak się nie dzieje, w sposób bezrefleksyjny chwytny rzeczy w odpowiedniej kolejności, wykonujemy ruchy w odpowiednim tempie i o odpowiedniej sile. Nasze ciało samo „wie”, kiedy i jak po coś sięgnąć i co z tym zrobić. Pamięta ono melodię działania.

8.1 Pamięć ciała

Aby zobrazować na wstępie fenomen pamięci ciała, przytoczmy fragment z Prousta: *„Ciało moje, zbyt odrętwiałe, aby się poruszyć, siłło się wedle form własnego zmęczenia odczytać pozycję swoich członków, aby z nich wywnioskować o kierunku ściany, o położeniu mebli, aby odtworzyć i nazwać mieszkanie, w którym się znajdowa-*

*to. Pamięć ciała, pamięć własnych żeber, kolan, ramion, nastęrczała mu kolejno różne pokoje, w których sypiało, podczas gdy dookoła niewidzialne ściany, zmieniając miejsce wedle kształtu wyrojonego pokoju, wirowały w ciemnościach. I zanim myśl, wahaając się na progu czasów i kształtów, zidentyfikowała mieszkanie, zestawiając okoliczności, ono – moje ciało – przypominało sobie dla każdego mieszkania rodzaj łóżka, położenie drzwi, światło okien, istnienie korytarza, wraz z myślą, którą miałem, zasypiając tam, i którą odnajdywałem, budząc się*⁹⁴.

Proust w genialny i piękny sposób pokazuje, jak przez swoją pamięć ciało wykracza poza „tu” i „teraz”. Jest to pamięć o tyle specyficzna, że nieaktowa, pamiętająca, ale zarazem nieposiadająca wspomnień, które mogłaby kontemplować w przypomnieniu. Jest to raczej pamięć, która otwiera czas na nowo, przywraca zapomniane czasoprzestrzenne relacje i projektuje je wokół. Jeszcze raz przeżywszy doznanie przyjemności lub cierpienia, niewygodę pozycji albo obecność w jakimś pomieszczeniu.

Według Merleau-Ponty’ego, pamięć ciała nie polega na „ruchowym lub wzrokowym wspomnieniu pozycji”, lecz jest przywołaniem „absolutnej świadomości ‘tutaj’”, przedrefleksyjnego „tu” i „teraz” ciała⁹⁵. Jak stwierdziliśmy w pierwszej części pracy, ciało własne jest radykalnie terażniejsze, jest tym, co konstituuje moje doznanie obecności „tu” i „teraz”. Pamięć ciała nie jest więc przypomnieniem przeszłości, ale jej ponownym przeżyciem, a wobec tego posiada specyficzne ograniczenia. Nie możemy odtworzyć wszystkich czuć cielesnych, stanu choroby albo przeżycia posiadania małego, dziecięcego ciała. Nawet doznanie bólu, jeśli nie jest związane z traumą, wydaje się wymykać przypomnieniu. Innego rodzaju pamięcią ciała jest odtworzenie wzorca zachowania i dokonywana wraz z nim projekcja czasoprzestrzennych relacji wokół. Nie przypominamy sobie wtedy żadnego obiektu, specyficznego doznania czegoś, ale odtwarzamy nieprzedmiotową kinetyczną melodię działania.

⁹⁴ M. Proust, *W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 2008, s. 21.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 159.

Według Thomasa Fuchsa pamięć ciała tworzy odrębny od pamięci jawnej (semantycznej, epizodycznej) system pamięci niejawnej⁹⁶. Możemy według niego wyróżnić różne rodzaje pamięci ciała: i) pamięć proceduralną – dotyczy sensomotorycznych dyspozycji, jak poruszanie się, posługiwanie narzędziami, znajomość wzorów spostrzegania, ii) pamięć sytuacyjną – inaczej pamięć przestrzenną, czyli orientowanie się w znajomej przestrzeni, np. zauważanie, gdy czegoś brakuje, albo odnajdywanie domu przyjaciela bez pamiętania jego dokładnego adresu, iii) pamięć „międzycieleśną” – dotyczy kontaktów z innymi, znajomości „cielesnego stylu” drugiej osoby oraz utrwalonych wzorów zachowania, np. odpowiedniej postawy, tonu głosu, gestykulacji, iv) pamięć „uwewnętrzzoną” albo mimetyczną – internalizacja zachowania innych, np. gestów i mimiki, a także wyuczone „habitusy zachowań”, v) pamięć traumatyczną – cielesnie zapamiętana trauma, ból, który wraca w odpowiednich okolicznościach przypominających sytuację traumatyczną. Zdaniem Fuchsa, lokalizacja bólu związanego z traumą, np. w przypadku ofiar tortur, jest dokładnie taka sama jak doznanych w przeszłości cierpień. Niekiedy powracające doznania mają charakter całościowych czuć cielesnych. Fuchs podaje przykład weterana II wojny światowej, którego nawiedzały skurcze i uczucie dojmującego zimna poniżej pasa. W trakcie terapii okazało się, że w czasie wojny spędził on wiele godzin w lodowatej wodzie czekając na pomoc⁹⁷. Trauma jest więc specyficznym przypadkiem, gdy przeżywane na nowo jest całe „afektywne tło” z przeszłości. Ciało niejako „cofa się w czasie” i jeszcze raz doznaje strachu i cierpienia.

Dla Sheets-Johnstone, pamięć ciała jest w istocie pamięcią kinestetyczną, której rdzeń stanowi melodia kinetyczna⁹⁸. W przypadku gdy pamiętane są czynności, wzory ruchowych zachowań (pamięć proceduralna), zapamiętana zostaje nie tyle poprawna

⁹⁶ T. Fuchs, *Pamięć ciała i historia życia*, przeł. U. Schrade, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.

⁹⁷ T. Fuchs, *Pamięć ciała*, s. 167.

⁹⁸ M. Sheets-Johnstone, *Kinesthetic Memory*.

pozycja i kolejność gestów, ile dynamika, „energetyczny przepływ” działania. Kinestetyczne wspomnienia mają otoczkę retencji i protencji, w której ruch może rozwijać się zgodnie ze swoją melodią. Wobec tego, jak pisze Sheets-Johnstone, „kinestetyczna pamięć nie jest pamięcią doznania ciała własnego, ale percepcją dynamiki samego poruszania się”⁹⁹. Cieleśnie pamiętamy więc tempo, siłę i zasięg ruchów, które wzajemnie dopełniają się i projektują wokół czasoprzestrzeni zachowania. Prosty przykładem pamięci ciała podkreślającym jej rytmiczny charakter jest umiejętność żonglowania. Każdy, kto opanował tę sztukę, wie, że ostatnią rzeczą, jaką trzeba zrobić, to skupiać wzrok na piłkach. Aby zacząć żonglować, musimy opanować rytmikę tej czynności, na której opiera się jej czasoprzestrzenna struktura. Mówiąc inaczej, kiedy złapiemy odpowiedni rytm, nasze dłonie same potrafią „przewidzieć” trajektorię lotu piłki i znaleźć się w odpowiednim położeniu tak, aby ją złapać. To samo ciało potrafi antycypować ich przyszłą lokalizację i dostosować do tego własną pozycję.

Wróćmy do zagadnienia rytmizacji otoczenia. Moje ciało, z jednej strony, dostraja się do rytmów rzeczy w percepcji, z drugiej narzuca zapamiętane albo nowe rytmy. Kiedy obserwuję poruszający się obiekt, wodzę za nim wzrokiem, a czasem bez zastanowienia zaczynam poruszać się razem z nim. Jednak zjawisko zestrojenia z przedmiotem zachodzi najpełniej, gdy dotyczy narzędzia. Jak uważa Lefebvre, otaczające ciało przedmioty są w istocie rytmami i razem z ciałem tworzą rytmiczne jedności¹⁰⁰. Dlatego w przestrzeni działania, w której odnajdujemy przedmioty naszych interakcji, możemy wyróżnić melodyczne przebiegi, łańcuchy działań między przedmiotami i ich otoczkami możliwych zastosowań.

Odkrywając rytmiczną naturę przedmiotów Lefebvre, podobnie do Heideggera¹⁰¹, stwierdza, że obecności narzędzi nie może-

⁹⁹ Tamże, s. 88.

¹⁰⁰ H. Lefebvre, *Rhythmanalysis*, s. 20.

¹⁰¹ Chodzi o rozróżnienie Heideggera z *Sein und Zeit* na byty obecne (*vorhanden*) i poręczne (*zuhanden*).

my sprowadzić do prostej terażniejszości, do materialnych rzeczy obecnych „tu” i „teraz”, bo wykraczają one poza wąsko rozumiane „teraz” odnosząc się do stanów przeszłych i przyszłych. Ujmując rzecz w kategorii fenomenologiczne, narzędzie, będąc elementem melodii kinetycznej, ma retencjonalno-protencjonalną otoczkę, odsyła w retencjach do tego, co już przeminęło, a w protencjach antycypuje to, co zaraz ma nastąpić. Transparentność użycia narzędzia, czy jest to młotek, rower czy samochód polega na odkryciu jego rytmu i zsynchronizowaniu się z nim. Przy czym synchronizacja, tak jak i rytm, nie powinna być rozumiana jako proste powtórzenie. Synchronizacja dwóch ciał w działaniu nie polega na zrównaniu w fazie, na robieniu tego samego w tym samym czasie. Jest wzajemnym dopełnianiem się do ponadjednostkowej melodycznej struktury. Stanie się to jasne, kiedy w następnym rozdziale omówimy synchronizację w działaniu Ja-Inny.

Za Merleau-Pontyem stwierdziliśmy, że ciało z konieczności jest „tu” i „teraz”. Jest to prawda, ale zarazem należy podkreślić, że to ciało sprawia, iż „tu” i „teraz” jest „przestronne”, otwarte na to, co było i to, co przyszłe. Jak pisze Merleau-Ponty:

„W tym rozpostarciu czasowym mają swe ugruntowanie synteza przestrzenna i synteza przedmiotowa. W każdym ruchu ustalania moje ciało wiąże razem terażniejszość, przeszłość i przyszłość, wydziela z siebie czas albo raczej staje się owym miejscem w przyrodzie, gdzie wydarzenia zamiast napierać na siebie w bycie jedno po drugim po raz pierwszy, wytwarzają wokół terażniejszości podwójny horyzont przeszłości i przyszłości, i uzyskują historyczne ukierunkowanie”¹⁰². Natura tego otwarcia, w którym konstytuuje się retencjonalno-protencjonalny splot przeszłości i przyszłości oraz w którym dochodzi do konstytucji rzeczy materialnej i przestrzeni, została rozpoznana jako afektywno-kinestetyczna. Afektywno-kinestetyczne samopobudzenie posiada swoistą dynamikę, pierwotną, rytmiczną temporalność.

Wychylenie się w bliską przeszłość i ku przyszłości, granice naszego pola obecności wyznaczone są przez to, co aktualnie

¹⁰² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 261.

odczuwamy oraz to, co aktualnie robimy. Gdy leżę spokojnie na łóżku i kontempluję, tak jak Husserl, melodię, moje przeżycie obecności zawężone jest do jednej modalności, a doświadczenie czasowego przepływu wyznaczone jest przez metrum muzyki. Zupełnie inną dynamikę przeżywania ma pole obecności, kiedy jestem cielesnie aktywny, kiedy tańczę, zongluję, albo jadę rowerem. Wówczas retencje i protencje wybiegają zgodnie z tempem i wewnętrzną logiką działania „dalej”. Dynamika cielesnego działania może powodować „wydłużenie” antycypacji. Gdy np. jadę na rowerze, odpowiednio do tempa poruszania się przebiegają moje procesy percepcyjne. Pole uwagi przesunięte jest w przód zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym. Tak jak idąc pieszo zwracam uwagę na to, co 2–3 metry przede mną, tak poruszając się z odpowiednią większą prędkością na rowerze, w odmiennym tempie antycypuję to, co nastąpi za 10 metrów i za odpowiednią ilość chwil (a raczej naciśnięć pedałów) w czasie. Percepcyjna zmiana, jaka zachodzi wraz ze zmianą sensomotorycznego profilu, staje się szczególnie widoczna, gdy dochodzi do konfrontacji osób znajdujących się w „innych” czasoprzestrzeniach zachowania. Pieszy nie widzi tego, co rowerzysta, nie przeżywa on „teraz” w tym samym tempie, a jego antycypacje przyszłości nie sięgają tak daleko.

9. PODSUMOWANIE

Podstawowym problem, od którego rozpocząłem rozważania, było zagadnienie konstytucji przestrzeni i rzeczy materialnej w spostrzeżeniu. Według Husserla, konstytucja trójwymiarowej przestrzeni otoczenia oraz zjawisko rzeczy materialnej możliwe jest dzięki ruchowej aktywności ciała podmiotu. Szerzej w tym kontekście omówiliśmy problem percepcji głębi, która szczególnie jest powiązana z cielesną aktywnością podmiotu.

Następnie omówione zostało zjawisko cielesnej orientacji przestrzennej. Fenomenologiczną tezę o cielesnym *Nullpunkt* przestrzeni uzupełniłem analizą i interpretacją badań kognitywistycznych. Husserlowska analiza konstytucji przestrzeni i rze-

czy materialnej została poszerzona o fenomenologię Merleau-Ponty'ego, który dodał do aspektu kinestetycznego zagadnienie intencjonalności ciała i pojęcie schematu ciała. W efekcie przestrzeń percepcyjna stała się przestrzenią cielesnego działania, a przedmiot z syntetycznej jedności danych zmysłowych stał się obiektem interakcji. Zmianie tej towarzyszyła również zmiana w rozumieniu procesu percepcji, w którym wielość pól zmysłowych została połączona, przez intencjonalne działanie ciała, w jeden multimodalny system.

Zaczerpnięte od Merleau-Ponty'ego pojęcie schematu ciała zostało następnie wykorzystane do analizy zjawiska przedłużania ciała i inkorporacji w jego obręb narzędzi. Następnie fenomen włączania przedmiotów w schemat ciała został skonfrontowany z badaniami kognitywistycznymi oraz przeanalizowany został w kontekście percepcji przestrzeni.

W drugiej części rozdziału, poprzez zastosowanie redukcji zorientowanej na działanie, pokazałem niejednorodny charakter przestrzeni działania oraz temporalny aspekt organizacji cielesnego działania w świecie. Do analizy tego fenomenu posłużyło mi pojęcie melodii kinetycznej, które przeanalizowałem zarówno od strony fenomenologicznej, jak i skonfrontowałem z psychopatologicznymi przypadkami jej zaburzenia. Rozważania te doprowadziły do ukazania zjawiska rytmiczności otoczenia, w którym ucieleśniony podmiot projektuje melodyczność swojego działania na otoczenie, a przez to wprowadza do niego quasi-temporalny porządek.

Zaprezentowane rozważania mają jednak istotny brak, który polega na nieuwzględnieniu obecności innego podmiotu i jego wpływu na nasze działanie. W następnym rozdziale rozpatrzę ten problem i opiszę przypadki, kiedy to cielesne działanie podmiotu zgodne jest z działaniem innego oraz kiedy dochodzi do wyłonienia się nowego, ponadjednostkowego układu opartego na wzajemnej synchronizacji. Zjawisko to pozwala postawić hipotezę, że zarówno porządek przestrzenny, jak i czasowy jest współkonstruowany przez inne podmioty, a przez to jest porządkiem intersubiektywnym.

Rozdział VI

CZAS I PRZESTRZEŃ INTERCIELESNA

W poprzednim rozdziale przedstawiłem fenomenologiczną analizę procesu konstytucji przestrzeni oraz wyłonienia się cielesnej orientacji. Opisywany przeze mnie porządek przestrzenny działania był w dużej mierze porządkiem egocentrycznym. Źródło siatki relacji przestrzennych zostało umieszczone w podmiocie ucieleśnionym, który, za Edmundem Husserlem, nazwaliśmy punktem zerowym (*Nullpunkt*) orientacji przestrzennej. Sugerowałem już, że przestrzeń całkowicie egocentryczna jest abstrakcją. W codziennym doświadczeniu relacje przestrzenne zostają współkonstituowane przez przedmioty naszych działań – na co zwracał uwagę Maurice Merleau-Ponty – ale przede wszystkim przez inne podmioty.

Podobny zarzut można poczynić względem opisu rytmicznej struktury cielesnego działania w świecie. Redukcja do działania, która pomogła ukazać rytmiczną temporalność działania, ukazuje działanie, które jest moim działaniem, a projekcja przestrzennego oraz temporalnego (rytmicznego) porządku na otoczenie i przedmioty jest projekcją subiektywną. W codziennym doświadczeniu pole działania zazwyczaj współdzielone jest przez inne podmioty przez innych sprawców działania (niekoniecznie ludzkie). Inny obecny jest w moim otoczeniu jako potencjalny współobserwator i współsprawca działań. Inny może motywować mnie do działania, albo zmieniać jego naturę, cel, zasięg itp., a przez to może zmieniać jego czasoprzestrzenną charakterystykę. Możemy więc skonstatować, że przez obecność innych pod-

miotów przestrzeni i czas działania stają się przestrzenią i czasem intersubiektywnym. Jak zobaczymy dalej, podstawą konstytucji przestrzeni i czasu intersubiektywnego jest cielesność oraz specyficznie rozumiana wspólna czasowość, która przez fenomen synchronizacji prowadzi do doświadczenia współteraźniejszości. Zanim jednak przejdę do bliższej analizy tego problemu, należy rozpatrzyć kwestię, czym w ogóle jest intersubiektywność oraz jak doświadczamy i rozumiemy innego.

1. FENOMENOLOGIA INTERSUBIEKTYWNOŚCI

W rozdziale III pierwszej części przedstawiłem koncepcję pierwotnej intersubiektywności/intercielesności, która dotyczyła interakcji między noworodkiem i opiekunem. Jak pokazałem, na przykładzie badań Meltzoffa i Trevarthena człowiek już kilka godzin po urodzeniu zdolny jest do podejmowania niewymagającej refleksji interakcji z innym. Badania Trevarthena pokazały, że podstawą tej pierwotnej interakcji jest rytmika cielesnych zachowań. Rozpatrzmy teraz, w jakiej relacji znajduje się pierwotna intersubiektywność do intersubiektywności, w której inny prezentuje się jako w pełni ukonstytuowany podmiot.

Problem intersubiektywności jest jednym z ważniejszych i zarazem trudniejszych zadań fenomenologii. Pełna analiza tego zagadnienia wymagałaby napisania odrębnej pracy, w której należałoby prześledzić ewolucję teorii Husserla oraz jej krytykę ze strony innych fenomenologów, m.in. Heideggera, Merleau-Ponty'ego, Schelera czy Levinasa. W niniejszym rozdziale przedstawię jedynie zarys teorii Husserla w zakresie niezbędnym do przedstawienia problemu, jakim jest cielesna konstytucja czasu i przestrzeni. Następnie uzupełnię rozważania twórcy fenomenologii o fenomenologię intercielesności Merleau-Ponty'ego. Fenomenologiczną koncepcję intersubiektywności/intercielesności skonfrontuję ze współczesnymi stanowiskami w debacie o naturze poznania innych.

1.1 Cieleśna podstawa konstytucji *alter ego* w fenomenologii Husserla

Problem intersubiektywności jest w fenomenologii Husserla szczególnie istotny. Fenomenologiczne ugruntowanie drugiego *ego* oraz wspólnoty podmiotów broni cały projekt od ciężącego na nim, ze względu na metodę redukcji transcendentalnej, zarzutu solipsyzmu. Taki też jest główny cel Husserlowskiej V medytacji spośród *Medytacji kartezjańskich*, w której twórca fenomenologii zajmuje się tematem *alter ego*¹. Jednak zdaniem komentatorów Husserla (m.in. S. Judyckiego, I. Kerna, D. Zahaviego) zagadnienie intersubiektywności pojawiło się już w jego wcześniejszych tekstach². Według redaktora trzech tomów Husserlianów poświęconych fenomenologii intersubiektywności³, Iso Kerna, pierwsze teksty na temat innego *ego* pojawiły się w 1905 roku, kiedy Husserl zaczął używać pojęcia wczucia (*Einfühlung*) – podstawowego dla zrozumienia fenomenologii intersubiektywności. Z kolei Stanisław Judycki uważa, że już w *Badaniach logicznych* możemy odnaleźć marginalne wzmianki na temat poznania intersubiektywnego, jednakże to zarzut solipsyzmu oraz pominięcie tego zagadnienia w *Ideach I* skłoniło Husserla do rozwinięcia tematu intersubiektywności w *Ideach II* i *Medytacjach kartezjańskich*⁴.

Fenomenologiczna koncepcja intersubiektywności ustawiona jest w opozycji do popularnego w czasach Husserla wyjaśnienia poznania innych podmiotów przez odwoływanie się do wnioskowania przez analogię. Zdaniem Husserla jest to pogląd fałszywy, który sztucznie intelektualizuje proces doświadczenia drugiego *ego*, który pierwotnie prezentuje się przez swoją cielesność. Problem drugiego *ego* był dla Husserla nie tyle problemem po-

¹ E. Husserl, *Medytacji kartezjańskie*.

² S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.

³ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, t. 1–3, red. I. Kern, Den Hague 1973.

⁴ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 51–60.

znawczym, ile konstytucyjnym. Mówiąc inaczej, Husserla interesuje, jak w dokonującym fenomenologicznej refleksji podmiocie dochodzi do ukonstytuowania się transcendentnego bytu posiadającego, tak samo jak Ja, życie psychiczne. Jak w spostrzeżeniu przedmiotu materialnego (*Körper*), jakim jest ciało drugiego, konstytuuje się również jego *ego*? Aby rozwiązać ten problem i odkryć sposób prezentowania się obcego Ja, Husserl stosuje w V medytacji specjalnie zaprojektowaną do tego celu metodę, tzw. redukcję primordialną, czyli redukcję do sfery tego, co własne⁵. W redukcji tej chodzi o wyłączenie z refleksji wszystkiego, co nie odnosi się bezpośrednio do własnej subiektywności, wszystkiego, co nie prezentuje się w charakterystycznym modus „moje”. Rezultatem redukcji jest ujęcie własnej podmiotowości jako Ja primordialnego, albo, mówiąc inaczej, transcendentnej monady. Wbrew zarzutom stawianym tej metodzie, redukcja do tego co własne, nie tyle zamyka podmiot w jego „sobości”, ile pokazuje, iż konstytutywnym momentem immanencji, zarówno na poziomie transcendentnym jak i światowym, jest właśnie transcendencia innego.

W Husserlowskiej koncepcji intersubiektywności nakładają się dwie perspektywy. Jedna, psychologiczna albo światowa, w której to Ja empiryczne doświadcza drugie *ego* w percepcji. Druga, transcendentna, w której Husserl rozpatruje warunki możliwości konstytucji *alter ego* i transcendentnej społeczności. Monada jest w tym wywodzie konstruktem wyjątkowym, gdyż ujmowana w zabiegu redukcji primordialnej sytuuje się między warstwą transcendentną a światową, co skutkuje również nieuniknionymi dwuznacznościami w interpretacji. Nie wchodząc w skomplikowaną materię Husserlowskiej monadologii, monadę możemy za Judyckim zdefiniować jako: „*Ja transcendentalne wraz z całą jego faktycznością i potencjalnością swojego noetyczno-noematycznego życia, czyli Ja transcendentalne w pełni konkretności*”⁶. Mówiąc inaczej, monada jest skonkretyzowanym Ja transcendentalnym w ‘tu’ i ‘teraz’, posiadającym zarówno własności habitualne

⁵ E. Husserl, *Medytacje...*, s. 135–145.

⁶ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas*, s. 56.

(nawyki charakterystyczne dla konkretnego Ja), przepływ świadomości i pamięć, jak również czucie własnego ciała, a poprzez nie odniesienie do transcendentnego świata przyrody, który prezentuje się w egocentrycznie zorientowanej przestrzeni i czasie⁷. Na marginesie warto dodać, że Husserlowskie pojęcie monady różni się oczywiście od terminu Leibniziańskiego, niemniej jednak ich wspólnym elementem jest stwierdzenie, iż monada jest w pewnym sensie indywidualnym mikrokosmosem, jest odwzorowaniem świata dla indywidualnego *ego*. Po zastosowaniu redukcji primordialnej w doświadczeniu „osamotnionego” *ego* monadycznego dochodzi do pojawienia się bytu, który konstytuuje się „w” *ego* jako jego *analogon*, jako druga monada.

Zanim przejdziemy do omówienia konstytucji transcendentalnej wspólnoty monad, wróćmy do poziomu fenomenologicznego opisu doświadczenia innego. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl stwierdza, że inny przejawia się pierwotnie przez swoje ciało, a proces konstytucji drugiego *ego*, drugiej monady odbywa się przez wczucie (*Einfühlung*). Na podstawie bezpośrednio danego przejawu ciała innego, jego cielesnej bryły (*Körper*) dochodzi do pośredniej prezentacji, przez cielesne wyrazy (*Ausdruck*) jego życia psychicznego. W *Ideach II* Husserl nazywa pośredni sposób prezentacji drugiego *ego* „obecnością niesamodzielną” (*Appräsenz*), której warunkiem możliwości jest pierwotna obecność (*Präsenz*) przedmiotów obecnych „cieleśnie” w spostrzeżeniu, w przypadku drugiego *ego* – jego ciała⁸. Możemy więc mówić o współprezentacji (*Appräsentation*) lub apercepcji (*Apperzeption*) drugiego *ego*, która towarzyszy źródłowej prezentacji jego ciała. Zauważmy, że warunkiem wczucia w ciało innego jest podwójne doświadczenie własnej cielesności jako przejawiającej się bryły (*Körper*) i ciała żywego (*Leib*). Konstytucja innego ciała żywego możliwa jest jedynie przez „aperceptywne przeniesienie ze sfery mojego własnego żywego ciała”⁹ w przejawiającą się cielesną bryłę innego.

⁷ Tamże, s. 127.

⁸ E. Husserl, *Idee II*, s. 229–230.

⁹ E. Husserl, *Medytacje...*, s. 163.

Ta „upodobniająca apercpcja” nie jest, zdaniem Husserla, aktem myślenia¹⁰. Stąd też jego krytyka koncepcji poznania przez analogię. Wzucie (*Einfühlung*) ma charakter pasywny, prerefleksyjny, i stanowi podstawę zjawiska, które Husserl określa mianem „łączenia się w pary” (*Paarung*), czyli pasywnej asocjacji Ja z Innym. Jak Husserl pisze: „*Łączenie w pary, pewne tworzące konfigurację występowanie czegoś jako pary, a w dalszej kolejności jako grupy, jako wielości, jest realizującym się powszechnie fenomenem [całej] transcendentnej (i równoległe do niej, intencjonalno-psychologicznej) sfery*”¹¹.

W innym miejscu opisuje ten proces następująco: „*Jeśli w mojej sferze pierwotnego pochodzenia pojawia się teraz, wyodrębniając się z tła, pewna [inna] bryła cielesna, bryła która przypomina moje własne ciało, tj. tak zbudowana, że musi wejść z moim ciałem w związek zjawiskowej (phänomenale) pary, to wydaje się czymś jasnym już na pierwszy rzut oka, że bryła ta musi przejmować natychmiast sens żywego ciała ze sfery mojej cielesności, przejmować go w procesie zachodzącego tu przesuwania się sensu*”¹².

Po pierwsze, warto zauważyć, że przeniesienie sensu „ciało żywe” (*Leib*) możliwe jest jedynie w cielesną bryłę podobną do naszej własnej cielesności. Husserl nie precyzuje, o jakie podobieństwo tutaj chodzi, podkreśla jednak, że „zjawiskowe” łączenie się w pary zachodzi na mocy pewnej konieczności, a więc musi być swego rodzaju apriorycznym prawem dotyczącym każdego ucieleśnionego *ego*. Wydaje się, że istotą tego zjawiska jest nie tyle podobieństwo wizualne, choć to z pewnością jest również ważne, ile podobieństwo zachowania. Jak pisze Husserl dalej: „*doświadczane obce ciało ujawnia się w pewnym ciągłym procesie, ujawnia się rzeczywiście jako żywe ciało tylko w swym zmiennym, ale nieustannie wewnątrznie spójnym zachowaniu (Gebaren). Właśnie tam, gdzie w zachowaniu tym coś się nie zgadza, żywe ciało doświadczane jest jako pozór żywego ciała*”¹³.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 165–166.

¹² Tamże, s. 167.

¹³ Tamże, s. 169.

Wydaje się więc, że chodzi o podobieństwo intencjonalno-motoryczne, czyli o znajome formy zachowania jak: gesty, mimika oraz adekwatne (podobne) reakcje na sytuację w otoczeniu. Podmiot przypisując innemu ciału status ciała żywego, ujmuje je tym samym jako czujące i intencjonalnie nakierowane. Przez wczucie możliwe jest więc, po pierwsze, odkrycie innego ciała żywego posiadającego wrażenia zmysłowe i czucia (*Empfindnisse*) cielesne, po drugie, równoległe do nich wrażenia kinestetyczne. Ciało żywe innego jest, tak samo jako moje ciało, samopobudzające się w ruchu i posiadające podobne do moich ruchowe możliwości. Po trzecie wreszcie, przeniesienie całej sfery czuciowej ciała żywego powoduje również pośrednią prezentację życia psychicznego innego wraz z różnorodnymi fenomenami emocjonalnymi, wolicjonalnymi, myślami, przekonaniami, intencjami itp.

1.2 Świat intersubiektywny

Interesującym nas szczególnie zagadnieniem jest przestrzenny sposób przejawiania się innego. *Alter ego* przez swoje ciało konstytuuje się zawsze w lokalizacji „tam” w odniesieniu do mojego „tu”. „Tam” jest zerowym punktem orientacji przestrzennej innego. „Tam” jest więc analogonem mojego *Nullpunkt* zlokalizowanego „tu”. Jednakże, jak pisze Husserl, „*zorientowanie tego Tam może się swobodnie zmieniać dzięki funkcjonowaniu moich kinestez. W ten sposób, w mojej własnej sferze pierwotnego pochodzenia, w procesie [ciągłej] zmiany orientacji konstytuuje się jednocześnie (dabei) pewna jedna przestrzenna przyroda*”¹⁴.

Wczucie i kinestetyz, możliwość zamiany miejsca, są więc podstawą przekształcenia przestrzeni subiektywnej w przestrzeń intersubiektywną. We wczuciu inny zostaje ujęty jako żywe ciało, a jako taki posiada analogicznie do mojego żywego ciała przestrzenne zorientowanie. Prezentuje się więc ze swoim własnym monadycznym przestrzennym światem. Przez ruch i wczucie możliwa jest, zdaniem Husserla, zmiana perspektywy z „tu” do

¹⁴ Tamże, s. 172.

„tam”, czyli decentracja mojej przestrzeni przez „wejście” w perspektywę *alter ego*. Mówiąc inaczej, rozumiemy zachowanie innego, gdyż możemy pojąć jego przestrzenną perspektywę. Co więcej, jego perspektywa jest analogiczna do mojej, jest innym spojrzeniem na ten sam świat i innym miejscem działania w tym samym świecie, jest więc częścią jednej wspólnej przestrzeni. Jeżeli rozciągniemy ten proces z pary na wielość monad i wielość zamiennych perspektyw przestrzennych, dojdzie, zdaniem Husserla, do ukonstytuowania się intersubiektywnego świata przyrody, w którym monady tworzą wspólnotę.

Temat i objętość niniejszej rozprawy nie pozwala na obszerniejsze omówienie tematu Husserlowskiej monadologii. Skupię się jedynie na najważniejszym, z punktu widzenia miocch rozważań, aspekcie tej koncepcji, mianowicie na zagadnieniu czasu intermonadycznego i konstytucji współteraźniejszości. Według Judyckiego, od lat dwudziestych XX wieku w twórczości Husserla na znaczeniu zyskuje pojęcie monady, zaczyna być rozwijany projekt transcendentalnej monadologii, czyli transcendentalnej wspólnoty podmiotów. Wbrew zarzutom, Husserl porusza również, choć pewnie w stopniu niewystarczającym, zagadnienie kultury i języka, które spajają wspólnotę i otwierają jej horyzont na wymiar tradycji i antycypacji przyszłości. Podobnie Husserl rozumie czas wspólnoty monad w *Medytacjach kartezjańskich*. Jest to czas historyczny, a pamięć wspólnoty zapełniają wydarzenia dziejowe. W *Medytacjach* Husserl pomija prawie całkowicie uzasadnienie temporalności wspólnoty i problem jej powiązania z subiektywnym doświadczeniem przepływu czasu. Jego zdaniem jest to oczywiste i „nie wymaga żadnego dowodu”¹⁵. W ten sposób Husserl niejako przeskakuje od razu z czasu subiektywnego w intermonadyczny czas wspólnoty. Dopiero w latach trzydziestych dokonał się, zdaniem Judyckiego, zwrot w myśleniu Husserla związany z mocniejszym połączeniem rozważań o intersubiektywności z tematyką świadomości czasu, czego efektem jest analiza zjawiska współteraźniejszości. Zwrot ten związany

¹⁵ Tamże, s. 203.

był z odkryciem przez Husserla fenomenu świata życia (*Lebenswelt*) oraz z przejściem od rozumienia terażniejszości w odniesieniu do kategorii praimpresji do terażniejszości wypełnionej podmiotowymi zainteresowaniami.

Przyjrzyjmy się zatem Husserlowskiemu pojęciu wspólnej terażniejszości i czasu intersubiektywnego. Husserl pisze: „*Działa on [Drugi – S. J.] ‘w mojej terażniejszości’, a Ja jestem dla niego w jego terażniejszości. Nie jesteśmy w ogóle tylko w tym samym związku rzeczy, w tym samym ‘miejscu’, lecz jesteśmy we ‘wspólnej terażniejszości’, w aktualnie wspólnym miejscu, w świadomościowo wspólnym świecie otaczającym (Umwelt)*”¹⁶.

Zdaniem Husserla, w procesie łączenia się w pary dochodzi więc do konstytucji wspólnego „teraz”, wspólnego przepływu czasu, którego podstawą, jak się wydaje, jest doświadczana równoczesność ciał i czasowa zgodność zachowania. Już we wczuciu, pośrednio, dany jest mi czasowy przepływ innego, mający swój wyraz w ciągłości jego zachowania. Jak słusznie zauważa Judycki, nie jest to jednak jeszcze w pełni ukonstytuowany czas intersubiektywny¹⁷. Oprócz pasywnej konstytucji równoczesności, niezbędne jest jeszcze aktywne połączenie przepływów we wspólnym działaniu, czyli wytwarzanie wspólnej intencji, która otworzy pasywnie ukonstytuowane „teraz” na horyzont przeszłości i przyszłości. Przeżycie wspólnej terażniejszości konstytuuje się więc na mocy pasywnego wczucia w cielesną bryłę innego i aktywnego współdziałania we wspólnym otoczeniu (*Umwelt*).

Ponadto, w kontekście intersubiektywnego czasu, Husserl zauważa, że „*Ludzie jako osoby posiadają [...] swoją osobową czasowość w takiej formie, że mają ‘dominujące’ (‘herrschende’) interesy*”¹⁸. Jak tłumaczy Judycki, Husserl rozumie przez to wpływ, jaki mają indywidualne zainteresowania osoby czy grupy osób, np. wykonywany zawód czy styl życia, na doświadczenie upływu czasu. Inny jest czas rolnika, dla którego ważne są cykle pór roku i rytm

¹⁶ Cyt. za S. Judycki, *Intersubiektywność...*, s. 231–232.

¹⁷ S. Judycki, *Intersubiektywność...*, s. 167–168.

¹⁸ Cyt. za S. Judycki, *Intersubiektywność...*, s. 239.

dzienny, inaczej wygląda czas wykładowcy na uniwersytecie, który funkcjonuje wedle godzin wykładów i kalendarza akademickiego. Dzielenie „zainteresowań” umożliwia więc wytworzenie wspólnoty w obrębie osób wykonujących podobną profesję.

Jak zobaczymy dalej, ciągłość zachowania innego, tak ważna w procesie wczucia, jak i pojęcie współteraźniejszości i współdziałania we wspólnym otoczeniu, może zostać zinterpretowane za pomocą wypracowanych w poprzednim rozdziale pojęć melodii kinetycznej i synchronizacji.

Przyjęcie perspektywy konstytucyjnej przez Husserla zdeterminowało, zdaniem Judyckiego, charakter jego koncepcji intersubiektywności, której można zarzucać, iż nie wyjaśnia światowych relacji międzyludzkich, a jedynie koncentruje się na transcendentnym wymiarze konstytucji wspólnoty. Paradoksalnie zarzut ten może być odczytywany jako zaleta całego projektu Husserla. Zdaniem np. Zahaviego, Husserl jako jeden z pierwszych dokonał w ten sposób „intersubiektywnej transformacji filozofii transcendentalnej”¹⁹.

Warto również przypomnieć, że dla Husserla poziom refleksji transcendentalnej był po prostu innym sposobem opisu będącego „tu” i „teraz” Ja empirycznego. *Ego* transcendentalne i psychologiczne to nie dwa różne podmioty, ale jeden i ten sam podmiot widziany z dwóch perspektyw, z których jedna, fenomenologiczna, ma dla Husserla metodologiczne pierwszeństwo. Podział ten nie pociąga więc za sobą skutków ontologicznych, a jedynie metodologiczne, natomiast przejawy uniwersalnej struktury intersubiektywności mogą zostać odkryte w codziennym doświadczeniu innego.

Husserłowska koncepcja intersubiektywności była i jest krytykowana i modyfikowana również ze strony innych fenomenologów. Najczęściej formułowanym zarzutem jest, że inny jest zawsze analogonem Ja, jest zawsze *alter ego*, a przez to poddany jest konstytuującej mocy świadomości. W obronie Husserla można

¹⁹ D. Zahavi, *Fenomenologia...*, s. 144.

powiedzieć, że ujęcie drugiego *ego* jako analogonu jest o tyle interesujące, o ile wyjaśnia trudność i niekompletność poznania intersubiektywnego. *Alter ego* jest bowiem ukonstytuowane na podstawie modelu, którym jest moje własne *ego*. Każdy model ma swoje ograniczenia, a poznawany inny jest pewnym przybliżeniem, pozwalającym czasem zrozumieć i przewidzieć dalsze zachowanie, a czasem, przeciwnie, inny jest źródłem zaskoczenia i niepewności. Ponadto, jak wynika z koncepcji Husserla, inny, choć konstytuowany jest „w” Ja monadycznym, jest zarazem konstytuującym, jest on bowiem warunkiem konstytucji obiektywnego świata przyrody, wraz z intersubiektywną przestrzenią i czasem.

1.3 Intercielesność (Merleau-Ponty)

Do koncepcji intersubiektywności Husserla nawiązuje w swojej fenomenologii Merleau-Ponty. Podstawową różnicą między tymi koncepcjami jest uznanie przez niego, że ciało nie tyle jest pośrednikiem w poznaniu drugiej świadomości (konstytucja *alter ego* poprzez przejaw cielesnej bryły), ile wprost wyraża świadomość ucieleśnioną. Jest sferą ekspresji i działania, w której anonuje się inne *ego*. Dla niego ciało innego jest podstawowym nośnikiem i źródłem znaczenia. Emanuje ono sensem ujawniając, po pierwsze, fakt osobowej egzystencji, po drugie, odsyłając do całej, anonimowej, sfery kultury i języka. Zarówno fenomen języka, jak i kulturę Merleau-Ponty rozumie jako anonimowe żywioły, w których uczestniczymy i które nas kształtują, także cielesnie.

Dla Husserla cielesna bryła innego była koniecznym warunkiem apercpcji jego ciała czuciowego, a dalej, pośredniej prezentacji *alter ego* wraz z jego warstwą przeżyć psychicznych. Dla Merleau-Ponty'ego, stwierdzenie, że to świadomość konstytuuje drugie *ego*, drugą świadomość, prowadzi do aporii. Świadomość jest bowiem bytem konstytuującym i nie może być jednocześnie konstytuowana. Intersubiektywność jest możliwa jedynie, gdy zmienimy rozumienie świadomości. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty pisze: „Jeżeli chodzi o świadomość, powinniśmy ją

pojmwac już nie jako świadomość konstytuującą i jako czysty byt-dla-siebie, ale jako świadomość postrzegającą, jako podmiot zachowania, jako bycie w świecie lub egzystencję, bo dopiero w takim wypadku będzie można uznać, że inny człowiek pojawia się na szczycie swojego zjawiskowego ciała i jest 'umiejscowiony'²⁰. Merleau-Ponty odrzuca więc transcendentálny poziom rozważań przyjęty przez Husserla i skupia się na rozwinięciu poziomu światowego. Chce wyjaśnić poznanie innego jako innego ucieleśnionego podmiotu percepcji i zachowania. Jak zauważa Jacek Migasiński, przeniesienie problemu intersubiektywności na poziom percepcji powoduje, że Merleau-Ponty'emu nie udaje się do końca przewyciężyć solipsyzmu. Percepcja jest bowiem zawsze dana subiektywnie i nawet jeśli innego zrozumieć jako drugi podmiot percepcji, to i tak nie mogę jej zgłębić, nie mogę zobaczyć oczami innego²¹. Zdaniem Migasińskiego pokonanie tej trudności udaje się Merleau-Ponty'emu dopiero w jego późnym, niedokończonym projekcie metafizyki, zawartym w *Widzialnym i niewidzialnym*. W tej ontologii „bytu surowego” percepcja i ciało, zarówno moje, jak i innego, zostają wchłonięte w niezróżnicowany żywioł cielesności (*la chair*). Cielesna tkanka (*la chair*) wypełnia to co „pomiędzy” przedmiotem i podmiotem, to co pomiędzy moim ciałem i ciałem innego, jest przestrzenią intercielesną, z której zarówno Ja, jak i Inny się wywodzą i dzięki której zachodzi obustronne przenikanie i zrozumienie, a przez to ostatecznie przewyciężenie solipsyzmu.

W *Fenomenologii percepcji* Ja i inny ujmowani są jako ciała, które roztaczają wokół siebie komplementarne pola percepcji i zachowania. „Kiedy moje spojrzenie pada na żywe i działające ciało, otaczające je przedmioty natychmiast otrzymują nową warstwę znaczenia: są już nie tylko tym, co ja sam mógłbym z nimi zrobić, są tym, co robi z nimi to zachowanie. Wokół postrzeganego ciała tworzy się wir, który przyciąga i jakby wsysa mój świat: w tej mierze nie jest to już tylko mój świat, obecny wyłącznie dla mnie, ale świat obec-

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 374.

²¹ J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 39–45.

ny dla X, dla tego innego zachowania, które się w tym świecie zarysowuje”²². Spotkanie z innym nigdy nie jest obojętne. Nie mogę obserwować innego z bezstronnej, transcendentalnej perspektywy. Gdy widzę drugie ciało, moja percepcja staje się współpercepcją, a otoczenie i zawarte w nim przedmioty stają się przestrzenią wspólnego zachowania. Widzę intencje innego i wiem, że widzi on intencje moje, dlatego inny, według Merleau-Ponty’ego, „ukazuje się jako dopełnienie systemu” zachowania, w jego intencjach znajduję „jakby cudowne przedłużenie własnych intencji”²³. Inny jest współpracownikiem, może uzupełniać moje zachowanie tak, aby zrealizować wspólną intencję.

Stanowisko Merleau-Ponty’ego jest również krytyczne wobec przekonania, że poznajemy inne podmioty w akcie wnioskowania przez analogię. Jego zdaniem argumentem za odrzuceniem tej koncepcji jest interakcja z dziećmi (Merleau-Ponty podaje przykład dziecka piętnastomiesięcznego²⁴), które wydają się rozumieć i odpowiadać na zachowanie dorosłych nie posiadając jednocześnie idei analogii. Wszelkie gesty, mimika czy głos mają od razu sens intersubiektywny, są rozumiane w sposób naturalny i niewymagający refleksji. Warto w tym miejscu przywołać także intuicje Husserla na ten temat: „*Wedle mojej obserwacji wydaje się, że u dziecka wytwarzany przez nie samo, a potem analogicznie słyszany [cudzy] głos najpierw stwarza pomost dla uprzedmiotowienia Ja, resp. dla utworzenia jakiegoś ‘alter’, zanim jeszcze dziecko posiada i może posiadać już zmysłową analogię swego wzrokowego ciała z ciałem ‘drugiego’, a tym bardziej: zanim może innemu przyporządkować dotykowe ciało i ciało obdarzone wolą*”²⁵. Szczególnie ciekawe jest podkreślenie przez Husserla roli głosu. Jak pamiętamy z III rozdziału, to rytmika zachowania cielesnego, w szczególności wyrażająca emocje rytmika głosu, była podstawą badanej przez Trevarthena protokomunikacji między dziec-

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, s. 376.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 375.

²⁵ E. Husserl, *Idee...*, ks. II, s. 134.

kiem i opiekunką. Wydaje się, że stanowisko zarówno Husserla, jak i Merleau-Ponty'ego jest do pewnego stopnia spójne z koncepcją pierwotnego poznania intersubiektywnego, które zostało przez Trevarthena zaobserwowane u niemowlaków.

Dla Merleau-Ponty'ego obecność innego wpływa na moje doświadczenie świata i jego czasoprzestrzennej struktury. Inny nie tylko sprawia, że przestrzeń wokół staje się wspólna i dzielona przez wiele podmiotów, ale także zaburza subiektywny porządek. Moje ciało traci status punktu zerowego orientacji, a kierunki (lewo/prawo, góra/dół) mogą zostać zreorganizowane w odniesieniu do lokalizacji ciała innego. Inny wpływa również na poczucie bliskości i dali, gdy zagradza mi drogę, jego pole możliwości ogranicza moje, a coś, co przed chwilą było blisko, staje się położone daleko. W innym przypadku rzecz jawi się bliżej, gdyż mogę swobodnie poprosić go o podanie mi jej, możliwości działania, jakie posiada inny, stają się przedłużeniem moich możliwości. Również zmianie ulega moje zachowanie ruchowe: pewną czynność ze względu na innego robię szybciej, a inną, np. w przypadku, gdy boję się surowej oceny, niezdarne – myślę kolejność ruchów, odległość, zaburzona zostaje melodia kinetyczna. W końcu inny to inne, ale dostępne mi pole rytmów, z którymi moje rytmy interferują. W rozmowie, we wspólnym działaniu, nasze rytmy synchronizują się wyłaniając w efekcie ponadjednostkowe zachowanie.

2. POZNANIE INTERSUBIEKTYWNE – WSPÓŁCZESNA DEBATA

We współczesnej debacie na temat poznania intersubiektywnego dwoma najbardziej dyskutowanymi stanowiskami są: teoria teorii umysłu (*theory of mind*) – zwana również teorią teorii (*theory theory*, TT) oraz teoria symulacji²⁶ (*simulation theory*, ST).

²⁶ Przedstawienie różnych znaczeń i zastosowań pojęcia symulacji w filozofii umysłu i kognitywistyce wykracza poza zakres rozważań. Zdaniem Roberta Pilata, „Termin ‘symulacja’ nie ma ścisłego znaczenia w odniesieniu do systemów naturalnych. Oznacza tworzenie przez organizm wewnętrznych

Teoria teorii głosi, że poznajemy stany umysłowe innych osób na podstawie potocznej wiedzy (teorii) psychologicznej (*folk psychology*) na temat zachowania ludzi. Najważniejszym założeniem TT jest uznanie, iż poznanie intersubiektywne ma charakter konceptualny i wymaga reprezentacji stanów umysłowych innych podmiotów. Teoria symulacji natomiast uznaje, że poznanie innych zachodzi przez proces symulacji ich wewnętrznych stanów i zachowania. Dokonujący symulacji podmiot stara się wejść niejako w „mentalne buty” poznawanej osoby, próbuje odczuć to, co druga osoba czuje w danej sytuacji. Jak słusznie zauważają Gallagher i Zahavi, teoria symulacji jest daleką krewną krytykowanej przez Husserla i innych fenomenologów koncepcji wnioskowania przez analogię²⁷. Symulację bowiem przeprowadza się wykorzystując model, w tym przypadku model umysłu, którym miałyby być własne Ja. Inny, a raczej inny jakiego poznaję, staje się więc analogonem Ja. Nie sposób nie zauważyć podobieństwa tej teorii z koncepcją Husserla, który, jak pamiętamy, pisał o innym jako analogonie Ja, i konstytucji innego jako *alter* ego. Istnieją jednak poważne różnice między tymi koncepcjami. Po pierwsze, Husserl wprost krytykuje koncepcję poznania intersubiektywnego przez wnioskowanie przez analogię jako zbyt intelektualistyczną. Po drugie, podkreśla on rolę cielesności – inny może być analogonem Ja jedynie przez podobieństwo zachowania cielesnego. Uznaje on ponadto, że „analogizujące ujęcie” innego we wczuciu (*Einfühlung*) nie jest aktem świadomości, jak wnioskowanie, tylko zachodzi pasywnie. Nie ulega jednak wątpliwości, że punktem wyjścia jest dla Husserla świadomość, za co był krytykowany m.in. przez Maksa Schelera i Merleau-Ponty’ego.

W związku z zarzutami, iż teoria symulacji różni się z codziennym doświadczeniem – symulowanie zachowania innych

kopii reprezentacji, które to kopie posiadają funkcjonalną (przyczynową) niezależność i służą do regulacji ostatecznego efektu interakcji z otoczeniem.” (R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, s. 61.) W moich rozważaniach odniosę się jedynie do pojęcia symulacji w kontekście poznania intersubiektywnego.

²⁷ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, s. 172.

zazwyczaj nie jest doświadczane w trakcie codziennych interpersonalnych kontaktów – część badaczy, m.in. Vittorio Gallese, uznaje, że symulacja nie jest aktem świadomości, ale ma charakter automatyczny i nieświadomy, a neuronalnym mechanizmem odpowiedzialnym za ten proces miałyby być neurony lustrzane. Proces ten Gallese nazywa „symulacją ucieleśnioną”²⁸.

Odkryte pod koniec XX wieku neurony lustrzane (*mirror neurons*) posiadają wyjątkową cechę: aktywują się zarówno, gdy podmiot wykonuje czynność skierowaną na obiekt (np. chwytam kubek), jak również, gdy wykonywanie tej samej czynności obserwowane jest u innego agensa (np. widzę kogoś, kto chwytą kubek). Obserwacja nie musi mieć charakteru wizualnego, neurony lustrzane mogą zostać również wzbudzone przez słyszenie charakterystycznego dla danej czynności dźwięku. Możemy więc mówić o „wzrokowo-słuchowych neuronach lustrzanych”²⁹. Z badań Gallese wynika, że neurony lustrzane rozlokowane są w wyspecjalizowanych obszarach kory przedruchowej i tylnej części kory ciemieniowej. Na przykład, możemy wyróżnić grupy neuronów odpowiedzialnych za ruchy rękami albo głową i szyją. Zdaniem Gallese, funkcją neuronów lustrzanych jest przeprowadzanie symulacji zachowania innego. Mózg odbierając dane wizualne i słuchowe dokonuje na ich podstawie motorycznej symulacji działania drugiej osoby, dzięki czemu możliwe jest przewidzenie kolejnych faz ruchu. Cały proces symulacji, w ujęciu Gallese, jest automatyczny i niezależny od aktów woli. Używając języka fenomenologii można powiedzieć, że „ucieleśniona symulacja” umożliwia wejście (wzucie) w perspektywę działania innego agensa.

Zdaniem Gallagera, nie ma jednak wystarczających dowodów na to, że neurony lustrzane są w istocie neuronalnym ko-

²⁸ V. Gallese, A. Goldman, *Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading*, „Trends in Cognitive Sciences” 2 (12), 1998; V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, przeł. M. Trzcińska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, tom 2, red. A. Klawiter, Warszawa 2009.

²⁹ V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja*, s. 185–186.

relatem symulacji, są natomiast argumenty przeciw temu twierdzeniu. Zgodnie z teorią „ucieleśnionej symulacji” proces ten zachodzić miałby automatycznie po uprzedniej percepcji cieleśnego zachowania innego. Widzimy, co inny robi i na podstawie tego nasz mózg symuluje jego aktualny stan działania i przewiduje stany przyszłe. Gallagher jednak uważa, że na podstawie obecnej wiedzy o pracy mózgu, jakiej dostarczają nam metody neuroobrazowania, nie sposób dostarczyć mocnych argumentów za tym, że w mózgu zachodzi odrębny (funkcjonalnie niezależny) od percepcji proces symulacji³⁰. Dlatego, jego zdaniem, neurony lustrzane powinny być rozpatrywane raczej jako neuronalny korelat bezpośredniej, prerefleksyjnej percepcji innego niż jako nieświadomy proces symulacji. Podstawową funkcją neuronów lustrzanych, według Gallaghera, jest „tłumaczenie” informacji wizualnej o cieleśnym zachowaniu innego na schemat ciała i odpowiednie programy ruchowe. Rozumiemy ruch innego tylko dlatego, że sami ten ruch możemy wykonać. „Mechanizm lustrzany” jest zatem neuronalną bazą dla zjawiska rozumienia intencji innego, a pośrednio zgodnego z nim współdziałania w otoczeniu. Natomiast, jeśli przyjmujemy za Husserlem, że rozumienie percepcji i zachowania innego niezbędne jest do konstytucji przestrzeni intersubiektywnej, to neurony lustrzane będą stanowiły biologiczną podstawę również i tego zjawiska.

Za tezę Gallaghera, iż neurony lustrzane są elementem intermodalnego systemu percepcji, przemawiają zarówno opisane w III rozdziale eksperymenty Meltzoffa i Moora z imitacją mimiki występującej u noworodków, jak również mikroanaliza Trevarthena. Wydaje się oczywiste, że zachowanie noworodka, który wchodzi w interakcję z innymi, nie może pochodzić z potocznej teorii psychologicznej (teoria teorii). Podobnie absurdalne wydaje się postulowanie, że posługuje się on wewnętrznym modelem innego i przeprowadza na jego podstawie symulację. Nawet jeśli uznamy, że proces symulacji jest nieświadomy, to w przypadku interakcji z dziećmi musielibyśmy stwierdzić, że

³⁰ S. Gallagher, *How the Body...*, s. 222–223.

taki model jest wrodzony. Jak się wydaje, lepszym rozwiązaniem tego fenomenu jest uznanie, iż noworodek posiada wrodzony system intermodalny, który przekłada jeszcze w dużej części chaotyczne dane wizualne na bardzo prymitywne, ale już funkcjonujący schemat ciała. Dzięki temu noworodek zdolny jest do podstawowej cielesnej interakcji z innym, do naśladowania mimiki twarzy i reakcji emocjonalnych. System ten okazuje się funkcjonować na tyle dobrze, że imitacja mimiki zachodzi jedynie w przypadku percepcji ludzkiej twarzy³¹. Może to oznaczać, że noworodek jest w stanie wyróżnić z różnorodnego pola wizualnego twarz innej osoby charakteryzującą się swoistym „podobieństwem”, a raczej w której odnajduje intermodalną więź z własną twarzą, która spontanicznie odpowiada uśmiechem na uśmiech.

Jak pamiętamy, według Trevarthena, interakcja noworodka z innym polega również na odpowiedniej reakcji cielesno-emocjonalnej. Podstawą tej pierwotnej interakcji jest rytmika zachowania (głos, oddech, bicie serca). Fenomen interakcji noworodków z opiekunami Trevarthen określa mianem pierwotnej intersubiektywności³². Jego zdaniem, pierwotna intersubiektywność jest podstawą intersubiektywności wtórnej, która zaczyna się rozwijać wraz z pojawieniem się zjawiska współdzielenia uwagi (*shared attention*)³³. Współdzielenie uwagi pojawia się między 9 a 14 miesiącem życia dziecka i polega na umiejętności rozpoznania obiektu, ku któremu inny kieruje swój wzrok. Dziecko zaczyna „odczytywać” z oczu innego kierunek i intencję jego działań. W efekcie pierwotna diada Ja-Inny zostaje poszerzona o trzeci element – wspólny obiekt percepcji i akcji³⁴. Mechanizm ten, jak się wydaje, jest również podstawowym etapem w wykształce-

³¹ Zob. badania przytaczane w: S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, s. 188.

³² Zob. rozdział III.

³³ S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, s. 187–191.

³⁴ Więcej na ten temat zob.: S. Baron-Cohen, *Rozwój zdolności czytania innych umysłów: cztery etapy*, przeł. E. Czerniawska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, tom 2, red. A. Klawiter, Warszawa 2009.

niu rozumienia intencji zachowania innego i jego sensu również w kontekście społecznym i kulturowym.

Zarówno teoria teorii, jak i teoria symulacji mają współcześnie licznych krytyków. Wśród nich wyróżnić możemy filozofów i kognitywistów czerpiących z tradycji fenomenologicznej (np. S. Gallagher, E. Thompson, D. Zahavi). Według Gallaghera obie teorie zakładają, że poznanie intersubiektywne dotyczy poznania „wewnętrznych” stanów innych podmiotów, do których nie mamy bezpośredniego dostępu, dlatego niezbędny jest pośredni poziom konceptualizacji lub symulacji. Jego zdaniem jest to nieprawda dla większości sytuacji poznania drugiego podmiotu. W codziennych kontaktach i interakcji z innymi zazwyczaj nie doświadczamy symulowania ich zachowania, ani też nie teoretyzujemy na ich temat. Poziom refleksji pojawia się dopiero, gdy zachowanie innego jest w jakiś sposób dziwne, niespotykane, albo nie znamy kontekstu sytuacji. Rozważmy przykład: znajduję się na wykładzie, słucham i obserwuję zachowanie wykładowcy. Patrzy on na kawałek kredy, po czym po niego sięga. Nie muszę zastanawiać się, co zamierza on zrobić, nie wyobrażam sobie również, co zrobiłbym na jego miejscu, w sposób naturalny i niewymagający żadnego odkrywania jego wewnętrznych stanów widzę w jego oczach i ruchu intencję napisania czegoś na tablicy. Jest to, można by rzec, pewna rutyna poznawcza, która sprawdza się w większości społecznych sytuacji. Co jednak jeśli wykładowca zamiast pisać na tablicy np. kredę zje? Otóż to wtedy właśnie pojawi się poziom refleksji, próba zrozumienia jego czynu z pomocą (potocznej albo naukowej) teorii psychologicznej, przez odniesienie się do jego osobistej historii, bądź też wyobrażanie sobie, jak to jest nim być. W tym ostatnim przypadku mielibyśmy do czynienia raczej z jawnym, świadomym działaniem wyobraźni niż z nieświadomą symulacją. Stosowanie tej procedury poznawczej wymaga również specjalnych okoliczności – doznania zdziwienia i zaskoczenia. Domyślnym, by tak się wyrazić, trybem jest prerefleksyjne, bezpośrednie rozumienie innego przez jego cieleśne zachowanie. Jak pisze Gallagher: „w większości sytuacji intersubiektywnych mamy bezpośrednio zrozumienie intencji drugiej oso-

by, ponieważ jej intencje wyrażane są wprost w cielesnym działaniu, które jest odbiciem naszych własnych możliwości działania”³⁵.

Stanowisko Gallaghery, które nazywa on teorią interakcji (*interaction theory*, IT), bliskie jest koncepcji intersubiektywności/intercielesności Merleau-Ponty’ego. Innego poznajemy przez bezpośredni, cielesny kontakt i cielesną aktywność we wspólnym środowisku. Inny jest więc pierwotnie ujmowany jako agens, jako intencjonalnie działające i przejawiające sens ciało. Teoria teorii i teoria symulacji przedstawiają proces poznania intersubiektywnego, które *de facto* zaprzecza faktowi cielesnej interakcji. Interakcja między dwoma ucieleśnionymi podmiotami zostaje w tych teoriach zredukowana do zapośredniczonej przez reprezentację komunikacji między dwiema „czystymi świadomościami”. W teorii teorii ciało innego jest jedynie elementem pomocniczym w abstrakcyjnej konstrukcji konceptualnej, którą podmiot buduje, aby zrozumieć wewnętrzne stany drugiej świadomości. W teorii symulacji natomiast tym, co jest poznawane i z czym podmiot wchodzi w interakcje, jest wynik wewnętrznego procesu symulacji. Czy wobec tego w teorii symulacji możemy mówić o rzeczywistym kontakcie dwóch rozumiejących się wzajemnie bytów, czy może kontakt ten zostaje zastąpiony relacją Ja – model Innego? Według fenomenologicznej koncepcji Merleau-Ponty’ego, a także teorii interakcji Gallaghery, poznajemy innego wraz z jego sferą „wewnętrznego” życia psychicznego, bezpośrednio przez jego ciało³⁶. Ciało jest bowiem sferą ekspresji, która wprost, bez pośrednictwa reprezentacji, wyraża intencje działania, przeżywane emocje itp.

Proponowana przez Gallaghery teorią interakcji jest stanowiskiem dość radykalnym, mającym w zamierzeniu wyjaśnić całą sferę intersubiektywności przez cielesną interakcję. Koncepcja ta świetnie się sprawdza w przypadku intercielesnych relacji, gorzej albo wcale w wyjaśnianiu zjawisk poznania innego, gdy owej

³⁵ S. Gallagher, *How the Body...*, s. 224.

³⁶ S. Gallagher, *Direct Perception in the Intersubjective Context*, „Consciousness and Cognition” vol. 17, 2008.

interakcji brakuje. Jak bowiem rozumiemy zachowanie osób znanych nam jedynie z opowieści? Jak tworzymy i posługujemy się osobistą historią, narracją na temat siebie i innej osoby? Wreszcie, jak bez odwoływania się do pewnych kategorii i pojęć wyjaśnić szczegółowe rodzaje rozumienia innego, np. etyczną ocenę jego czynów i motywacji? Te przykłady, by tak się wyrazić, poznania innego typu „off-line” (w przeciwieństwie do cielesnej interakcji typu „on-line”) dotyczą sytuacji, gdy inny jest cielesnie nieobecny, a mimo wszystko w jakimś sensie jest poznawany. Wydaje się więc, że teoria poznania intersubiektywnego, mająca ambicje wyjaśnić całość tego zjawiska, powinna czerpać zarówno z koncepcji ucieleśnionego poznania innego, jak i z elementów teorii teorii i teorii symulacji, powinna łączyć rozumienie prerefleksyjne z refleksyjnym i konceptualnym.

3. KONSTYTUCJA PRZESTRZENI I CZASU INTERSUBIEKTYWNEGO/INTERCIELESNEGO

Neurony lustrzane i ich funkcja wiązania danych wizualnych dotyczących zachowania innego ze schematem ciała mogą pomóc w wyjaśnieniu konstytucji przestrzeni intersubiektywnej. Wydaje się, że Husserl w swojej analizie tego procesu zbyt szybko przechodzi od przestrzeni „egocentrycznej”, której *Nullpunkt* stanowi ciało podmiotu, do przestrzeni „zdecentrowanej”, uwzględniającej wielość podmiotowych „tu” i perspektyw widzenia. Momentem pośrednim konstytucji przestrzeni intersubiektywnej jest, moim zdaniem, wspomniana już triada ja-inny-obiekt, która wyłania się wraz ze zdolnością do współdzielenia uwagi i rozumienia intencji innego. Triadyczna struktura ja-inny-obiekt stanowi pierwotną, zdecentrowaną, przestrzeń działania, która nie posiada jeszcze statusu obiektywnej przestrzeni przyrody. Włączenie innego, wraz z całą jego mocą działania, a co za tym idzie, również kształtowania relacji przestrzennych, powoduje rekonfigurację mojej, pierwotnie egocentrycznej przestrzeni. Rozumienie percepcji innego to zarazem rozumienie jego możliwości działania. Widzę przedmiot, ale inny widzi go inaczej,

co więcej, wiem, że widzi go np. lepiej, gdyż z mojej perspektywy zasłaniają go inne obiekty. Dla innego przedmiot prezentuje więc odmienne niż dla mnie dyspozycje działania (afordancje). Dla mnie przedmiot jest daleko, ale widząc innego i „widząc jego widzenie” wiem, że dla niego jest to blisko, w zasięgu ręki. Wiem również, że gdyby przyszło nam się ścigać, kto pierwszy chwyci przedmiot, on wygra. Z drugiej strony, wiem także, że inny może przedmiot chwycić i mi go podać. Prerefleksyjne „rozumienie” percepcyjnej perspektywy i cielesnych możliwości innego jest rozumieniem przestrzeni, którą on zamieszkuje jako pokrywającej się z moją przestrzenią.

Wszystkie te przykłady „cielesnego rozumienia” motoryki i przestrzenności innego nie byłyby możliwe bez neuronalnego mechanizmu lustrzanego, który włącza wizualny przejaw ciała innego w siatkę potencjalnych intencji i relacji przestrzennych. Jego intencje są więc, jak pisał Merleau-Ponty, „przedłużeniem moich intencji”, a cała przestrzenność sytuacji może być rozpatrywana w odniesieniu do układu Ja-Inny. Dopiero na bazie tej triadycznej relacji możliwe jest rozszerzenie przestrzeni na wielość przedmiotów i podmiotów oraz konstytucja intersubiektywnego – choć z racji prerefleksyjnego charakteru procesu konstytucji należałoby powiedzieć intercielesnego – środowiska działania.

3.1 „Efekt Simona”

Łączenie się w parę Ja-Inny (*coupled unit*), które wpływa na „kodowanie przestrzenne akcji” może zostać zaobserwowane w zjawisku zwanym „społecznym efektem Simona” (*social Simon effect*). Nazwa pochodzi od nazwiska psychologa Richarda J. Simona, który pierwszy to zjawisko opisał³⁷. Efekt Simona dotyczy korelacji przestrzennej bodźca (wizualnego, dźwiękowego) i cielesnej reakcji. W jednym z eksperymentów postawiono badany

³⁷ Zob. np. J. R. Simon, R. W. Proctor, *The Effects of an Irrelevant Directional Cue on Human Information Processing*, w: T. G. Reeve (red.) *Stimulus response compatibility an integrated perspective*, 1990.

zadanie, aby reagowali wciśnięciem jednego z dwóch przycisków (lewego lub prawego) na bodziec wizualny (np. zielone lub czerwone kółko) prezentowany albo z lewej albo z prawej strony na ekranie. Badana osoba miała więc, przykładowo, nacisnąć prawy przycisk w przypadku, gdy zobaczyła czerwone kółko, lewy przycisk, gdy kółko było zielone. Okazało się, że czas reakcji był szybszy, gdy zachodziła przestrzenna odpowiedniość bodziec-reakcja, czyli prezentowany bodziec i reakcja znajdowały się po tej samej stronie, np. czerwone kółko wyświetlone po prawej stronie i odpowiadająca temu zdarzeniu reakcja prawą ręką. Efekt ten znika, gdy reakcja dotyczy tylko jednego z dwóch bodźców, tzw. zadanie „go-nogo” (np. naciśnij prawy przycisk tylko na czerwone kółko, nie reaguj na inne). Niezależnie od tego, czy wskazany bodziec był po prawej czy po lewej stronie, czas reakcji był podobny.

Okazało się, że efekt Simona w tajemniczy sposób wraca, gdy obok osoby realizującej zadanie „go-nogo” posadzimy osobę wykonującą takie samo zadanie (czyli jedna osoba siedzi i reaguje jedną ręką na bodziec, druga osoba siedzi obok i reaguje ręką drugą na drugi bodziec). Zjawisko to nazwano „społecznym efektem Simona”. Można postawić hipotezę, że społecznym efektem Simona dochodzi do wyłonienia ponadjednostkowego układu (coupled unit), pary Ja-Inny, wedle której następuje konfiguracja przestrzeni działania. Mówiąc inaczej, osoby zachowują się jak dwie strony jednego układu. Jedna, wykonując zadanie prawą ręką, określa prawą stronę sytuacji, druga reagując drugą ręką wyznacza lewą stronę. Odpowiedzialna za „standardowy” efekt przestrzenna odpowiedniość bodziec-reakcja zachodzi tutaj w odniesieniu do reakcji układu, jaki tworzą dwie osoby.

Zarówno „standardowy”, jak i „społeczny” efekt Simona doczekały się licznych interpretacji i wyjaśnień. Interesujące z punktu widzenia tematu pracy są próby wyjaśnienia efektu „społecznego”. Rozważano między innymi, czy dochodzi do włączenia przestrzeni ciała jednej osoby w schemat ciała osoby drugiej. Z przeprowadzonych przez Bernharda Hommela i innych badań wynika jednak, że efekt zachodzi również w przypadku, gdy druga osoba jest bierna, jak też, gdy zostaje ona zastąpio-

na wykonującym taką samą akcję mechanizmem³⁸. Hommel stawia więc tezę, że „społeczny” efekt Simona tak naprawdę nie jest wcale „społeczny”. Teza ta wydaje się uzasadniona jedynie wtedy, gdy „społeczny” charakter efektu będzie rozumiany wąsko jako międzyludzki. Możliwe jest jednak, że efekt ten pozostaje w swej istocie „społeczny” również wtedy, gdy człowiek tworzy układ z innym, nieludzkim, w tym przypadku mechanicznym, agensem. W zjawisku tym chodzi bowiem o to, że dwójka agensów realizuje przypisane im funkcje, w efekcie czego wyłania się ponadjednostkowy układ. W pewnym sensie nie ma więc znaczenia, czy intencjonalne działanie innego agensa, zlokalizowane obok agensa ludzkiego, realizowane jest przez biologiczne ciało ludzkie czy przez mechanizm. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, rozszerzanie schematu ciała możliwe jest również w przypadkach posługiwania się narzędziami. Możliwe więc, że i wtedy, gdy zamiast ludzkiego agensa funkcję wykonuje automat, to jego „przestrzeń działania” zostaje zintegrowana ze schematem ciała człowieka. Jeśli takie wyjaśnienie jest poprawne, to jest to jeszcze jeden argument za uznaniem intersubiektywnego charakteru schematu ciała. Jeśli możliwa jest, co pokazałem w rozdziale V, rekonfiguracja schematu ciała przez włączenie w jego obręb narzędzi, a w efekcie zmiana w organizacji przestrzeni otoczenia, to podobne zjawisko może zachodzić w odniesieniu do innego podmiotu.

Niektórzy badacze stawiają jednakże tezę, że do wywołania „społecznego” efektu Simona wystarczy jedynie sama informacja o obecności drugiej współuczestniczącej osoby podana przed rozpoczęciem eksperymentu³⁹. Czy znaczy to, że genezy tego zjawiska powinno się szukać w psychicznym nastawieniu agensa, w fakcie posiadania wiedzy o obecności innego? Mogłoby to

³⁸ T. Dolk, B. Hommel i inni, *How 'Social' is the Social Simon Effect?*, „Frontiers in Psychology” (www.frontiers.org, vol. 2, 2011).

³⁹ E. Vlainic, R. Liepelt i inni, *The Virtual Co-actor: The Social Simon Effect Does not Rely on Online Feedback from the Other*, „Frontiers in Psychology” (www.frontiers.org, vol. 3, 2010).

tłumaczyć pojawienie się efektu wtedy, gdy druga osoba znajduje się obok, ale jest bierna. Wówczas to sama możliwość pojawienia się akcji innego wpływałaby na przestrzenną korelację bodziec-reakcja.

Niezależnie od odpowiedzi na pytanie o genezę tego zjawiska, społeczny efekt Simona wydaje się argumentem za tezą, że przestrzenność sytuacji może być zorganizowana przez układ kilku (w tym przypadku dwóch) agensów.

3.2 Cieleśna synchronizacja i konstytucja współteraźniejszości

Konstytucja wspólnej, intercielesnej przestrzeni jako przestrzeni działania nierozzerwalna jest z konstytucją wspólną czasowości. Inny zamieszkuje wspólnie ze mną przestrzeń o tyle, o ile robi to w tym samym czasie co ja. To z pozoru banalne stwierdzenie ujawnia jednak ważny fenomen. Nie chodzi bowiem jedynie o to, że wspólnemu „tu” musi towarzyszyć wspólne „teraz”. Przede wszystkim ważne jest, aby inny był w podobnym do mojego czasowym modusie percepcji i działania. Mówiąc inaczej, aby zamieszkiwać jedną przestrzeń z innym muszą podobnie się poruszać, percypować i mieć podobne możliwości działania. Przykładowo, z fenomenologicznego punktu widzenia przestrzeń innego, który porusza się znacznie szybciej, np. prowadząc samochód, ma mniej wspólnego z moją przestrzenią niż np. przestrzeń osoby, z którą wspólnie spaceruję. Zjawisko to ma związek z możliwością odmiennego przeżywania retencjonalno-protencjonalnej otwartości „teraz” w zależności od aktualnego afektywno-kinestetycznego stanu, co wykazaliśmy uprzednio. Dlatego wspólne bycie „tu” i „teraz”, współdziałanie, możliwe jest jedynie dzięki temu, że razem z intencją działania ujmujemy jego czasową strukturę oraz że jest ona kompatybilna z moją czasowością. Widzieć intencję innego, to antycypować jego ruch, postawę i lokalizację, z którymi mogę się zsynchronizować, tzn. mogę je tak „przewidzieć”, aby dostosować do nich mój ruch, posturę i położenie we wspólnym otoczeniu. Aby wspólne działa-

nie z innym było możliwe, nasze „melodie kinetyczne” muszą się zgrać, albo też nasze polirytmiczne ciała muszą wspólnie wytworzyć nową melodię, w której nikt nie odgrywa roli „lidera” narzucającego czasową strukturę działania, tylko wyłania się ona z interakcji.

Zjawisko synchronizacji pojawiło się już w kontekście omawiania pierwotnej intersubiektywności. Jak wynika z badań Trevarthena, dziecko odbiera i „dostraja się” do cielesnych rytmów drugiej osoby. Przykładami cielesnej interakcji między osobami dorosłymi, w której dochodzi do synchronizacji mogą być: rozmowa, taniec, wspólna gra na instrumentach czy gry sportowe. W ostatnich latach możemy zaobserwować wzrost zainteresowania psychologów i kognitywistów tematem synchronizacji i koordynacji ruchów w międzyosobowej interakcji. Badano między innymi dynamikę celowej, a także spontanicznej synchronizacji w trakcie chodzenia, konwersacji czy bujania się na krzesłach⁴⁰. Do opisu badanych zjawisk wykorzystywana jest teoria układów dynamicznych, z pomocą której można tworzyć komputerowe modele układu⁴¹. Zdaniem Ivany Konvalinki, zasadniczą tezę, jaką sformułować można na podstawie przeprowadzonych badań na temat cielesnej synchronizacji, jest fakt, że w rezultacie interakcji następuje połączenie (*coupling*) podmiotów w dynamicznie zorganizowane pary⁴². Przeprowadziła ona eksperyment, którego celem było zbadanie, jak wygląda proces wzajemnej koordynacji dwóch osób w rytmicznym stukaniu. Badani naciskali rytmicznie wydający dźwięk klawisz klawiatury, a ich zachowanie mierzone było w skali milisekund. Jednym z celów tego eksperymentu było zbadanie, czy i jak wyłania się relacja między liderem dyktującym

⁴⁰ Zob. np. M. J. Richardson, K. L. Marsh, R. W. Isenhower, J. R. Goodman, R. C. Schmidt, *Rocking together: Dynamics of intentional and unintentional interpersonal coordination*, „Human Movement Science” 26(6), 2007, s. 867–891.

⁴¹ O teorii układów dynamicznych więcej pisałem w rozdziale I.

⁴² I. Konvalinka, P. Vuust, A. Roepstorff, C. D. Frith, *Follow You, Follow Me: Continuous Mutual Prediction and Adaptation in Joint Tapping*, „The Quarterly Journal of Experimental Psychology”, 06 August 2010 (iFirst).

rytm a naśladowcą dostosowującym się do rytmu. Jak się jednak okazało, w przypadku, gdy osoby słyszały się wzajemnie (próbowano różne wersje eksperymentu), nie zachodziło wyłonienie się lidera, a synchronizacja przebiegała na zasadzie wzajemnego korygowania rytmu. Wystukiwany przez dwie osoby rytm nie pokrywał się zazwyczaj idealnie, rytm stukania jednej osoby oscylował wokół rytmu drugiej. Raz stuknięcie osoby pierwszej było opóźnione w stosunku do stuknięcia drugiej, w innym przypadku wyprzedzało je. Na zmianę, na poziomie milisekund, raz jedna osoba raz druga przyjmowała pozycję „lidera” i „naśladowcy”, tworząc w ten sposób zsynchronizowaną parę (*coupled unit*).

Badanie to jest interesujące z kilku względów. Po pierwsze, pokazuje działanie mechanizmu antycypacji (rzędu milisekund) zachowania drugiej osoby. Aby stworzyć z innym parę muszą być w stanie przewidzieć jego zachowanie, a mówiąc językiem fenomenologicznym muszą posiadać horyzont protencji odniesionych do zachowania innego. Co ciekawe, okazało się, że synchronizacja z nadającym takt równo komputerem jest gorsza niż z taktującym nierówno człowiekiem. Pokazuje to, że antycypacja zachowania innego i powiązane z nim moje działania muszą mieć charakter dynamiczny, korygujący się nieustannie. Ponadto, synchronizacja z drugim człowiekiem zachodziła lepiej dlatego, że jego działanie przez swoje nieregularności jest znaczące, a mówiąc inaczej działanie innego jest zawsze „odpowiedzią”, czego nie można powiedzieć o mechanicznie wystukiwanym rytmie przez komputer.

Po drugie, dzięki pomiarom w skali milisekund widzimy, jak konstytucja pary przebiega na poziomie czysto percepcyjnym i cielesnym poprzedzającym refleksję. Jest to, jak się wydaje, kolejny argument za odróżnieniem intersubiektywności pierwotnej, cielesnej i prerefleksyjnej, która jest podstawą intersubiektywności wtórnej pojawiającej się w momentach, gdy do zrozumienia zachowania innego potrzebna jest konceptualizacja i wyobrażanie sobie jego perspektywy.

Czy można powiązać zjawisko łączenia przez synchronizację w parę z Husserlowskim pojęciem *Paarung*? Jego rozważa-

nia mają z pewnością inny, transcendentalny, charakter, dotyczą warunków możliwości konstytucji świata intersubiektywnego w ogóle i nie są analizą przypadków empirycznych. Niemniej jednak, tak jak struktura *ego* transcendentalnego przejawia się w Ja psychologicznym, tak transcendentalna intersubiektywność powinna się przejawiać w interpersonalnych relacjach i wspólnym działaniu „tu” i „teraz”.

Pracując nad transcendentalną teorią intersubiektywności Husserl bazuje przecież na doświadczeniu innego. W cytowanym na początku rozdziału fragmencie *Medytacji kartezjańskich* zauważa on m.in., że aby doszło do wczucia i połączenia w parę, zachowanie innego, choć zmienne, musi jednocześnie być „wewnętrznie spójne”. Zauważmy, że owa spójność ma przede wszystkim charakter czasowy i związana jest z adekwatnym wypełnieniem intencji w retencjonalno-protekcjonalnym horyzoncie. Podobne zjawisko obserwujemy w eksperymencie Konvalinki. Zachowanie innego jest zmienne i spójne zarazem, co umożliwi antycypację i dostosowanie własnego zachowania, które staje się „wariacją” wokół wspólnie dzielonego, rytmicznego wzorca.

Na większej skali czasowej w podobny sposób dochodzi do antycypacji i dzielenia intencji we współdziałaniu w otoczeniu. W ten sposób konstytuuje się przeżycie współteraźniejszości, u którego podłoża leży splatanie się melodii kinetycznych. Jak pamiętamy z pierwszej części pracy, podstawowym fenomenem konstytuującym przeżycie terażniejszości był strumień dat afektywno-kinestetycznych. W poprzednim rozdziale opisałem natomiast zjawisko prowadzącej do transparentności użycia synchronizacji z przedmiotami oraz wynikający z melodii kinetycznej działania fenomen rytmizacji otoczenia. Powyżej zarysowałem, jak dochodzi do połączenia kinestez różnych podmiotów albo, mówiąc inaczej, jak przestrzenność i czasowa rytmiczność otoczenia zostaje wytworzona wspólnie przez kinestezy różnych podmiotów, w efekcie czego możemy mówić o przeżyciu współteraźniejszości.

4. INNY I EMOCJE

Problem intersubiektywności w naturalny sposób łączy się z zagadnieniem emocji. Ważnym elementem interakcji z innym podmiotem jest nastawienie emocjonalne, jakie żyjemy wobec niego (np. sympatia, strach) oraz odpowiedź emocjonalna na jego zachowanie. Jakkolwiek każdy kontakt z innym ma swój wymiar emocjonalny, to już nie każde przeżycie emocjonalne musi być z innym związane. Możliwe, że zasadne jest rozróżnienie, pojawiające się już u Kartezjusza⁴³, na emocje pierwotne i wtórne. Do tego rozróżnienia odwołuje się w swojej koncepcji emocji Antonio Damasio⁴⁴. Jego zdaniem, emocje pierwotne, jak np. gniew czy strach, to wrodzone schematy reagowania na określoną grupę zdarzeń w otoczeniu. Natomiast emocje wtórne (np. wstyd, duma) zależne są od kontekstu kulturowo-społecznego i to one mogą zostać nazwane intersubiektywnymi. Zagadnienie emocji zdecydowanie wykracza poza skromne ramy naszych rozważań. W tej części pracy omówię jedynie mały wycinek współczesnej dyskusji na temat emocji, który, moim zdaniem, niezbędny jest do pokazania głównego problemu relacji między emocjami i doświadczeniem czasu i przestrzeni⁴⁵. Na wstępie krótko omówię zagadnienie poznania stanów emocjonalnych oraz wpływ nastawienia emocjonalnego na interakcję z innym, następnie przedstawię fenomenologię emocji Husserla i przejdę do tematu emocjonalnego „zabarwienia” doświadczenia czasu i przestrzeni.

W fenomenologicznych koncepcjach poznania intersubiektywnego oprócz intencji innego poznajemy także jego emocje. Dla Husserla emocje, tak jak wszystkie obiekty życia psychicznego wyższego rzędu innego podmiotu, konstytuują się za pośrednictwem wczucia. Merleau-Ponty kładzie nacisk na bezpośred-

⁴³ Zob. R. Descartes, *O namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.

⁴⁴ A. R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy*, Poznań 2005.

⁴⁵ Więcej na temat współczesnej filozofii emocji zob. np. R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press 1987; P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.

niość poznania emocji innego przez cielesną ekspresję i interakcję. Zaznacza on jednak, że mimo „aprezentacji” emocji nie mogą ich, doświadczyć tak jak inny. „*Dla niego są to sytuacje przeżywane, dla mnie są to sytuacje tylko towarzyszące [apprésentées]*”⁴⁶.

Inne stanowisko prezentował Max Scheler. Jak pisał: „*Zupełnie błędnie mówi się, że jest nam ‘dane wpięraw tylko ciało w sensie fizycznym (Körper)’. Coś takiego dane jest jedynie lekarzowi bądź przyrodnikowi, tzn. człowiekowi sztucznie abstrahującemu od całkiem pierwotnie danych fenomenów wyrazowych*”⁴⁷. Według Schelera, inny dany jest więc pierwotnie jako „pole wyrazowe”, w którym widzimy jego intencje i przeżywane emocje. Co więcej, zdaniem Schelera, możemy z innym „współodczuwać” (*Mitfühlen*), możemy bezpośrednio czuć jego cierpienie bądź radość, co nie jest możliwe w przypadku prostych danych percepcji zmysłowej. Emocje innego mogą mnie również „zarażać”, np. pod wpływem wesołości innego mogą zacząć się śmiać albo odczuwać emocje w tłumie. Według Schelera naturalna tendencja do kopiowania gestów, mimiki, zachowania innego prowadzi do odtworzenia jego uczucia. Zdaniem Gallese, istnieje emocjonalny mechanizm lustrzany analogiczny do mechanizmu dokonującego neuronalnej „symulacji” działania innego⁴⁸. Na podstawie informacji wizualnej (głównie mimika twarzy i gesty) neurony lustrzane przeprowadzałyby „symulację” emocjonalnego stanu drugiej osoby. Jak jednak zaznacza Gallese, mechanizm ten jest jednym z kilku sposobów intersubiektywnego poznania emocji.

Również w dyskusji na temat „społecznego” charakteru efektu Simona pojawia się wątek związany z emocjami i mechanizmem lustrzanym. Za „społecznym” charakterem efektu Simona może bowiem świadczyć wpływ, jaki ma na ten efekt nastawienie emocjonalne. Z przeprowadzonych przez Christofa Kuhbandnera

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 378–379.

⁴⁷ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 24.

⁴⁸ V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, s. 190–194.

i współpracowników badań wynika, że społeczny efekt Simona zanikał, kiedy biorące udział w eksperymencie osoby znajdowały się w nastrojach negatywnych, a ulegał wzmocnieniu w przypadku pozytywnych emocji⁴⁹. Wyniki eksperymentu zdają się wskazywać na związek między przeżywaną emocją a zjawiskiem „reprezentowania” akcji innego jako części własnego systemu działania. Kuhbandner wysuwa ogólną hipotezę, że przeżywany stan emocjonalny wpływa na lustrzany mechanizm reprezentacji akcji innego. Pozytywne emocje wzmacniają ten mechanizm, wzmagają efekt tworzenia wspólnej reprezentacji i wspólnego działania. Z fenomenologicznego punktu widzenia sprzyjają one zjawisku „łączenia w parę”. Odwrotnie działają negatywne emocje, które ten efekt hamują.

5. EMOCJONALNE „ZABARWIENIE” PRZESTRZENI DZIAŁANIA

Na wstępie należy zaznaczyć, że fenomenologiczna analiza uczuć jest czymś istotnie różnym od analizy psychologicznej. Z fenomenologicznego punktu widzenia emocje⁵⁰ nie są „wewnętrzными stanami”, ale w specyficzny sposób łączą *ego* ze światem nadając jego egzystencji charakterystyczną „tonalność”. Ponadto, poprzez zabieg redukcji fenomenologicznej emocje wraz ze swoim odniesieniem do świata rozpatrywane są nie jako przynależne do psychiki konkretnego *ego*, ale jako element transcendentalnej struktury świadomości (Husserl). Inaczej ujmując to Heidegger, dla którego nastroj (*Stimmung*) to najbardziej fundamentalny sposób rozumienia przez jestestwo bycia. W *Byciu i czasie* Heidegger stwierdza, po pierwsze, że zawsze jeste-

⁴⁹ C. Kuhbandner, R. Pekrun, M. A. Maier, *The Role of Positive and Negative Affect in the 'Mirroring' of other Persons' Actions*, „Cognition and Emotion” 24 (7), 2010, s. 1182–1190.

⁵⁰ Podobnie jak w rozdziale II używam pojęcia emocji jako ogólnej kategorii zjawisk emocjonalnych, wśród których możemy wyróżnić np. odpowiedź emocjonalną (strach, upodobanie), uczucie (miłość, nienawiść), nastroj (melancholia, radość).

śmy w jakimś nastroju, nawet jeśli nie jesteśmy tego świadomi⁵¹. Po drugie, owo nastroyenie (*Befindlichkeit*⁵²) jest swoistym sposobem rozumienia otaczającego nas świata. Emocjonalne rozumienie jest różne od poznania intelektualnego, jest, jak określa to Heidegger, „źródłowym otwarciem jestestwa (*Dasein*)”, w którym świat może się, w zależności od nastroju, odmiennie jawić. Mówiąc inaczej, nasz nastrój, nasze samopoczucie albo miewanie się (*sich befinden*), determinuje nasze „położenie” (*Befindlichkeit*), nasze usytuowanie w świecie. Nastrój jest prerefleksyjnym rozumieniem otoczenia i „odnajdywaniem się” (*sich befinden*) w nim.

Wracając do ogólnego pytania o naturę emocji, powinniśmy zbadać, jakie są rodzaje owego „nastroyenia” oraz jak wpływa ono na rozumienie relacji przestrzennych i czasowych. Zanim jednak przejdziemy do tego pytania, rozpatrzmy problem relacji między przeżywaniem emocji a posiadaniem doświadczenia ciała.

5.1 Odpowiedź emocjonalna

W rozdziale II pierwszej części przedstawiłem zagadnienie czuć cielesnych i konstytucji pierwotnej przestrzeni ciała. Za Husserlem stwierdziliśmy, że czucia cielesne, jak np. drżenie mięśni, uczucie ciepła, suchość w ustach, stanowią hyletyczne podłoże złożonych fenomenów emocjonalnych (np. uczucie upodobania (*Gefallen*) lub obrzydzenia, emocje typu miłość i nienawiść, czy nastroje, jak radość albo melancholia)⁵³. Czucia cielesne rozpatrywane same w sobie nie posiadają, według Husserla, określenia intencjonalnego, uzyskują je wchodząc w skład aktu emocjonalnego, który, jak na przykład upodobanie, odnosi się konkretnego przedmiotu. Widzimy więc, że Husserl, podobnie jak reszta

⁵¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 172–179.

⁵² W polskich tłumaczeniach tekstów Heideggera *Befindlichkeit* zazwyczaj przekładane jest jako położenie (B. Baran) albo nastroyenie (K. Pomian).

⁵³ Wyjaśnianie emocji przez czucia cielesne ma w filozofii długą tradycję. Koncepcja ta pojawia się np. w filozofii Descartes’a i Spinozy. Zob.: R. Descartes, *O namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.

fenomenologów, ściśle łączy emocje z cielesnością⁵⁴. Jak pamiętamy z rozdziału II-go, napięcie mięśniowe, jak również czucia pochodzące z trzewi są składnikiem „wewnętrznego *milieu*” organizmu, które tworzy, zdaniem Damasio, strukturę proto-Ja. Damasio wprost stwierdza, że doznawanie uczuć możliwe jest jedynie dzięki doznawaniu zmian we wnętrzu ciała, a każda emocja ma odpowiadający jej zbiór cielesnych wyrazów. Nie znaczy to, że Damasio, podobnie do Jamesa, utożsamia emocje z doznawaniem zmian w ciele. Choć czucia cielesne stanowią istotny element doświadczenia emocji, to drugim równie istotnym elementem są procesy oceny i analizy sytuacji wywołującej reakcję emocjonalną, realizowane przez ośrodki mózgowy.

W rozdziale II zauważyłem, że opublikowane teksty Husserla na temat emocjonalności to jedynie mały wycinek jego fenomenologii emocji. W manuskrypcie M, zachowanym w archiwach w Leuven, Husserl łączy teorię aktów emocjonalnych z zagadnieniem intencjonalności i percepcji wartości (*Wertnehmung*)⁵⁵. To w uczuciach bowiem podmiotowi prezentują się wartości⁵⁶. Ich sposób prezentacji nie jest jednak do końca jasny. Czy Husserlowi chodzi o prezentację przedmiotową daną w akcie czucia (*Gefühlsakt*), czy o prezentację jedynie towarzyszącą spostrzeżeniu przedmiotu? W pierwszym przypadku akt czucia byłby aktem obiektywizującym. W drugim przypadku poznanie wartości byłoby ich odczuciem (*Gefühlsempfindung*), rodzajem aktu nie-

⁵⁴ Warto również w tym kontekście wspomnieć koncepcję Williama Jamesa, który utożsamiał emocje z doznawaniem zmian w ciele. Zob. W. James, *What is an emotion?*, „Mind” 9 (34), 1884.

⁵⁵ Poniższe cytaty pochodzą z manuskryptów Husserla. Dziękuję dyrektorowi Archiwum Husserla w Leuven prof. Ulrichowi Melle za umożliwienie mi ich cytowania.

⁵⁶ Jak zauważa U. Melle, u Husserla dokonana się ewolucja poglądów od etyki racjonalistycznej w kierunku etyki opartej na aktach czucia i afektywnej prezentacji wartości. Zob. U. Melle, *Edmund Husserl: from Reason to Love*, w: *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, red. J.J. Drummond, L. Embree, Kluwer Academic Publishers 2002.

obiektywizującego⁵⁷, niedoprowadzającego do prezentacji przedmiotowej. W Manuskrypcie A Husserl wyróżnia trzy główne poziomy intencjonalności uczuć:

„1) *Intencjonalność wartości jako apercepcja wartości.*

2) *Intencjonalność reakcji uczuciowej, upodobanie, która kieruje się na to, co upodobane i jako wartość obecne; [intencjonalność] radowania-się-czymś, radowania-się-pięknem, radowania-się-dobrem, pragnienia czegoś, aktualnego chcenia, decydowania-się, działania.*

3) *Intencjonalność nastroju, trwałego nastawienia jako habitus, w którym idę przez życie i który podczas gdy to i tamto myślę, czuję, czynię, i w którym jako tle mam swój cel, (...) lub też intencjonalność wesołego i optymistycznego nastroju, albo też trwałego smutku itp.*”⁵⁸.

Pierwszy poziom wskazuje na intencjonalność, aczkolwiek nie wiadomo, czy obiektywizującą, aktu czucia wartości, który Husserl określa mianem apercepcji wartości (*Wertapperzeption*).

Drugi z wyróżnionych przez Husserla rodzajów intencjonalności emocji to wspomniana już reakcja emocjonalna na postrzegany przedmiot. Przedmioty, jakie odnajdujemy w otoczeniu, zanim staną się obiektami naszych interakcji, wywołują w nas emocjonalną odpowiedź. Przedmiot może budzić upodobanie (*Gefallen*) albo niechęć (*Misfallen*), może też budzić obrzydzenie lub strach. Reakcja emocjonalna może wpływać na porządek

⁵⁷ Więcej na temat rozróżnienia na akty obiektywizujące i nieobiektywizujące w fenomenologii Husserla zob. U. Melle, *Objektiverende und nich-objektiverende Akte*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer 1990, s. 35–49.

⁵⁸ „1) *Die Intentionalität des Wertens als der Wertapperzeption.*

2) *Die Intentionalität der Gefühlsreaktion, des Gefallens, die auf das Gefallende und als Wert Dastehende gerichtet ist, des Sich-Freuens-Über, des Sich-am-Schönen-Freuen, des Sich-am-Guten-Freuen, des Begehrens nach etwas, des aktuellen Wollens, Sich-Entschließens, Tuns.*

3) *Die Intentionalität des Gemütszustandes, der festen Entschlossenheit als Habitus, in dem ich durch das Leben gehe und, während ich dies und jenes denke, fühle, tue, immer im Hintergrund mein Ziel habe, meinen festen Zusammenschluss, oder die <Intentionalität der> beiter zuversichtlichen Stimmung, oder die <der> beständigen Trauer itp.*” [A VI 12 II/73a].

przestrzenny i czasowy otoczenia. Na takim stanowisku stoi Sartre w *Szkicu z teorii emocji*. Francuski filozof rozróżnia aktywną i bierną odpowiedź emocjonalną⁵⁹. Strach może być przeżywany jako bierna apatia, omdlenie, albo jako aktywna ucieczka. Sartre zauważa również, że odpowiedź emocjonalna na dany przedmiot wpływa na poczucie odległości. Wydaje się, że reakcja emocjonalna „przybliża” wywołujący ją obiekt zarówno w sensie przestrzennym, jak i czasowym. „*Odległość nie jest już ujmowana jako odległość, gdyż nie jest już pojęta jako ‘to, co trzeba najpierw pokonać’. Jest odbierana jako jednolite tło tego, co straszne*”⁶⁰. Wywołujący strach lub obrzydzenie przedmiot zazwyczaj zawsze jest „za blisko”. Natomiast obiekt pożądania, którego wyczekujemy, zawsze jest „za daleko”. Inny przykład, to sytuacja, kiedy to sama lokalizacja przedmiotu wywołuje lęk – wchodzę do pomieszczenia i widzę, że nade mną znajduje się półka, z której zaraz spadną książki. W reakcji odsuwam się więc w miejsce bezpieczne. Przyczyną mojego strachu nie jest w tym przypadku przedmiot – książka, tylko jej położenie w otaczającej mnie przestrzeni.

Według Sartre’a odpowiedź emocjonalna wpływa także na postrzeganie rzeczy jako narzędzi. W chwili strachu nie zastanawiam się, ile dzieli mnie kroków od wywołującego strach przedmiotu, albo jakie czynności muszę wykonać, aby się do niego zbliżyć (np. przejść przez płot, otworzyć okno). Granica między „tu” i „tam” zostaje w pewnym sensie zatarta, a relacje przestrzenne wokół zaburzone. Z drugiej strony pojawia się zjawisko wzmożonej antycypacji tego, co ma nastąpić. Strach przed czymś, co mnie spotka w przyszłości, odczuwany jest już teraz. Nieobecny „tu” i „teraz” przedmiot powoduje „tu” i „teraz” moje drżenie dłoni, zaburza rytm oddechu, wywołuje ścisk w żołądku. Z kolei przedmiot upodobania, który mam wkrótce zobaczyć, albo myśl o spotkaniu ukochanej osoby, powodują cieleśnie doznawaną radość: odczucie lekkości, podekscytowania, radosnego oczekiwania.

⁵⁹ J.-P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów. Kraków 2006.

⁶⁰ Tamże, s. 89.

Emocjonalna odpowiedź ukazuje fundamentalne połączenie ucieleśnionego Ja z otaczającym światem. Doznawanie emocji, której przyczyną jest przedmiot w otoczeniu, powiązane jest z doświadczaniem zmian w ciele. Doświadczenie to nie musi być zawsze jawne, stanowi raczej prerefleksyjne tło reszty doznań. Wywołujący odpowiedź emocjonalną przedmiot, jak również inny podmiot, związany jest więc bezpośrednio z moim ciałem i to w sposób najbardziej intymny. Wzbudza on bowiem reakcję mojego „wewnętrznego *milieu*” i motywuje do działania. Opisane przeze mnie w poprzednim rozdziale działanie w świecie, oprócz warstwy percepcyjno-kinestetycznej, jest więc ugruntowane w przeżywanych emocjach. Emocjonalna relacja ze światem ma jednak dwa kierunki, gdyż sam mogę być przyczyną takiej reakcji. Ja i moje działania również wpływają na inne. Ponadto, oprócz odpowiedzi i motywacji do działania mamy również nastroje, które „zabarwiają” percepcję i wpływają na nasze rozumienie świata.

5.2 Nastrój

Trzeci z wymienionych przez Husserla poziomów intencjonalności uczuć dotyczy nastroju (*Stimmung*), czy też mówiąc inaczej – stanu ducha (*Gemütszustand*). Jak się wydaje, Husserl rozróżnia w powyższym fragmencie nastrój jako indywidualne usposobienie, emocjonalny habitus osoby (np. ktoś jest z natury radosną osobą) od nastroju jako utrzymującego się dłużej uczucia bez konkretnej przyczyny. Husserl zauważa, że w odpowiedzi emocjonalnej występuje pewien naddatek, może ona bowiem przerodzić się w trwające dłużej niż obecność przedmiotu uczucie, emocjonalną dyspozycję podmiotu, która towarzyszy innym aktom świadomości i na nie wpływa. Wywodzący się z odpowiedzi emocjonalnej nastrój przestaje być intencjonalnym aktem czucia i „zabarwia” przeżycia i akty mu towarzyszące. Już w *Badaniach logicznych* Husserl analizował taką sytuację: „wydarzenie jawi się niejako otoczone różową poświatą. W ten sposób zabarwione przyjemnością wydarzenie jako takie jest teraz dopiero fundamentem

radosnego zwrócenia się ku niemu, podobania się, bycia miło poruszo-
nym”⁶¹.

Natomiast w Manuskrypcie A twórca fenomenologii pisze, że nastrój „światłem swym zabarwia wszystkie obiekty i zarazem uwrażliwia na wszystkie przyjemne pobudzenia (z drugiej strony uniewrażliwia na przykre)”⁶².

Czy możemy więc stwierdzić, że nastrój jest intencjonalny? Jak zauważa Nam-In Lee⁶³, fenomenologia nastroju Husserla rzuca nowe światło na problem intencjonalności w ogóle. Jego zdaniem, w przypadku nastroju opozycja intencjonalne–nieintencjonalne wydaje się już nie obowiązywać, zastępują ją różne stopnie „jasności” intencji. Wydaje się, że dla Husserla nastrój posiada swoistą intencjonalność, ale niejasną, nieskonkretyzowaną na jeden przedmiot, lecz odnoszącą się do całego horyzontu przedmiotowych przejawów. W tym sensie nastrój stanowiłby cechę transcendentальной struktury świata życia (*Lebenswelt*), która zawsze jest emocjonalnie „zabarwiona”.

Stanowisko to bliskie jest rozumieniu nastroju przez Heideggera. Według autora *Sein und Zeit*, nastrój nie posiada żadnego obiektu, gdyż jest podstawową formą „otwarcia” podmiotu na świat. Odnosi się więc do wszystkiego, co doświadczane. Ponadto Heidegger, tak jak Husserl, podkreśla wpływ nastroju na naszą aktywność poznawczą. Jak pisze w *Byciu i czasie*: „Pokazuje to zły nastrój. W nim jestestwo staje się ślepe na samo siebie, objęte zatroskaniem otoczenie ulega zamgleniu, zawodzi przegląd zatroskania”⁶⁴. W złym nastroju zakryciu mogą ulec pewne cechy otoczenia, z kolei inne mogą zostać odkryte. Przykładowo mogą ignorować narzędziowy charakter rzeczy, a skupiać się na ich

⁶¹ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 496.

⁶² „mit seinem Licht alle Objekte färbend und zugleich für jedwede Lustreize empfänglich machend (andererseits unempfänglich für Unlustreize).” [A VI 8 I/50a].

⁶³ Nam-In Lee, *Edmund Husserl's Phenomenology of Mood*, w: *Alterity and Facticity*, Kluwer 1998.

⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 175,

wyglądzie, który mnie irytuje. Mogę też denerwować się położeniem rzeczy w otoczeniu. W dobrym nastroju korzystam z narzędzi, łączę je w jedność melodii działania, w złym – narzędzia postrzegam jako położone „za daleko”, albo jedno przesłaniają drugie i przeszkadzają w ich używaniu.

Podsumowując, nastrój jest tym, co podmiot na świat „otwiera”, jest tym, co określa zakres jego rozumienia. Może ten zakres poszerzać, jak dzieje się to na przykład w chwilach radości, gdy otwieramy się na nowe doświadczenia, lub zawężać, jak w doznaniu smutku, melancholii, gdy czujemy się ze świata wyobcowani. Nastrój wprowadza więc specyficzną dynamikę strumienia przeżyć. Podobnie jak wpływa na odbieranie relacji przestrzennych, tak też zmienia czasowy modus doświadczenia.

5.2.1 Nuda – analiza przypadku

Wpływ przeżywanego nastroju na rozumienie relacji czasowych i przestrzennych w otoczeniu dobrze obrazuje przypadek nudy. Nastrój ten jest, zdaniem Heideggera, obok trwogi (*Angst*) nastrojem fundamentalnym, gdyż posiada, przy odpowiedniej intensywności, specyficzną cechę odkrywania „całości bytu”⁶⁵. Heidegger wyróżnia trzy rodzaje fenomenu nudy (*Langeweile*)⁶⁶. Pierwszy poziom to nuda jako nudzenie się czymś (*das Gelangweiltwerden von etwas*). Nuda ma w tym przypadku swój obiekt, przedmiot lub miejsce, które nas nudzą. Dzieje się tak, zdaniem Heideggera, gdy przedmiot nas nie pobudza. Choć jest obecny w otoczeniu, jest „pod ręką” (*zubanden*), to nic nam nie oferuje, staje się, w pewnym sensie, pusty. Jak stwierdza Heidegger, gdy przedmiot nas nudzi, czas się wlecze, przez co czujemy się zawieszeni w pustce. Drugim rodzajem nudy jest bycie czymś znudzonym (*das Sichlangweilen bei etwas*). Różnica względem pierwszego rodzaju jest taka, że nudzimy się, choć nie potrafi-

⁶⁵ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian (źródło: <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=360>).

⁶⁶ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main, 1992, s. 117–237.

my powiedzieć, co konkretnie nas nudzi. Możemy być aktywni, używać narzędzi, spotykać się i rozmawiać z ludźmi, odwiedzać nowe miejsca, a jednocześnie być tym wszystkim znudzeni. Według Heideggera jest to głębszy od poprzedniego rodzaj nudy, w którym przyczyna nie leży na zewnątrz, ale wewnątrz – jesteśmy bowiem znudzeni sobą, nudzi nas upływ czasu, albo czujemy, jakby czas stał w miejscu. Trzeci, dogłębny poziom nudy (*die tiefe Langeweile*), to nuda, w której doświadczamy anonimowości bycia – „to jest nudne” (*es ist einem langweilig*), byt jawi się jako niezróżnicowana całość. Doświadczenie dogłębnej nudy jest doświadczeniem na wskroś egzystencjalnym, w którym odkrywamy anonimowość własnej egzystencji. Stajemy jakby obok świata, który w swym niezróżnicowaniu traci znaczenie, a co za tym idzie, nie dostrzegamy w nim możliwości działania. Zaburzony w ten sposób zostaje, zdaniem Heideggera, cały horyzont czasowy. Świat, który nie oferuje żadnych możliwości, to świat, w którym niemożliwe jest projektowanie się w przyszłość, ani zatrzymywanie przeszłości. To przytłaczające jestestwo (*Dasein*) wydłużenie chwili obecnej⁶⁷, która tracąc odniesienie do przeszłości i przyszłości ztraca wyrazistość „teraz”.

Heidegger w swoich analizach nudy koncentruje się głównie na jej specyficznej temporalności. Jak słusznie zauważa, odwołujący się do fenomenologii Heideggera, Lars Svendsen: „Różne nastroje dają nam odmienne doświadczenia czasu, jak również odmienne doświadczenie przestrzeni, jako że wszystkie przestrzenie są nastrojowe. Czas i przestrzeń są wzajemnie powiązane, a w nudzie czasowe horror vacui również staje się przestrzennym horror loci, gdzie pustka konkretnego miejsca męczy mnie”⁶⁸. W nudzie moje otoczenie, choć wypełnione przedmiotami, staje się puste. Widzę przedmioty, ale przestają mnie one interesować, tracą swoje „żywotne” znaczenie, ich obecność zostaje zredukowana do obecności przestrzennej formy. Zdaniem Svendsena, „w nudzie nasze

⁶⁷ Wyjaśniając trzeci rodzaj nudy Heidegger gra na znaczeniu niemieckiego słowa nuda *Langeweile*, czyli dosłownie „długa chwila”.

⁶⁸ L. Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, London 2005, s. 112.

*spojrzenie przypomina obiektywny ogląd w rzekomo czystej percepcji, gdzie muzyka jest niczym więcej niż serią dźwięków, a obraz kolorowymi plamami*⁶⁹. Nie należy jednak sądzić, że nuda przejawia się tylko w oglądaniu rzeczy. To całe ciało się nudzi. Nudząc się odczuwam znużenie, jestem śpiący, ziewam, choć nie chce mi się spać. Kiedy po coś sięgam, to w ruchu mojej ręki dostrzegam niepewność intencji. Sięgam po kubek, ale nie kieruje mną wyraźna potrzeba napicia się. Sięgam znowu, ale jakby nie dostrzegając „uchwytności” kubka dotykam go jedynie palcem, stukam w krawędź. Doskonale ten stan opisuje pisarz Alberto Moravia. Nudę nazywa on „niedomiarem rzeczywistości”, albo „chorobą przedmiotów, polegającą na ich stałym więdnieniu lub utracie żywotności”⁷⁰. *„Dopóki mówię sobie, że ten kieliszek jest pojemnikiem ze szkła lub metalu, wykonanym po to, by móc podnieść do ust napój, nie rozlewając go, to znaczy dopóki jestem w stanie wyobrazić sobie wyraźnie kieliszek, dopóty mój stosunek do niego będzie obojętny, wystarczający do uwierzenia w jego istnienie, a w rezultacie także i w moje własne. Ale założmy, że kieliszek zwiędnie i straci swoją żywotność w taki sposób, jak to opisałem, to znaczy, że zjarwi mi się jako coś zewnętrznego, z czym nie mam żadnego związku, jednym słowem jako przedmiot absurdalny. Wtedy z tego absurdu zrodzi się nuda, która, chyba pora już to powiedzieć, nie jest niczym innym jak brakiem komunikacji i nieumiejętnością jego przewyciężenia*⁷¹.

Można postawić hipotezę, że w nudzie blakną przejawiające się w przedmiotach dyspozycje użycia (afordancje). Oczywiście dalej widzę, że mogę coś podnieść albo przesunąć, ale intensywność owej obietnicy działania i nawiązania kontaktu traci swoją jaskrawość. Lokalizacja przedmiotów w otaczającej mnie przestrzeni i przestrzenne relacje między nimi stają się faktem jedynie geometrycznym. Przestają być dla mnie znaczące jako kontrapunkty kinetycznej melodii działania. Rzeczy przestają się łączyć w narzędziowe zestawy.

⁶⁹ Tamże, s. 109.

⁷⁰ A. Moravia, *Nuda*, przeł. M. Woźniak, Warszawa 2010, s. 20–21.

⁷¹ Tamże, s. 21.

Jak słusznie zauważa Moravia, istota nudy to utrata komunikacji z rzeczami i niemożliwość przezwyciężenia tego braku. Tracąc kontakt z otaczającymi przedmiotami, choć cały czas jestem wśród nich, to przestaję otoczenie „zamieszkiwać” (Merleau-Ponty), przestaję być przy rzeczach i staję obok.

6. PODSUMOWANIE

W rozdziale IV pokazałem, jak kinestetyczno-afektywne (samo)pobudzenie konstytuuje pierwotny przepływ czasu stanowiący fundament czasowego przepływu świadomości intencjonalnej. Jak pamiętamy, posiadające pasywno-aktywną (dialektyczną) strukturę samopobudzenie zawiera emocjonalną reakcję na zdarzenie w otoczeniu. Z przedstawionej w rozdziale IV koncepcji świadomości czasu Vareli wynikało, że reakcja emocjonalna jest nie tyle skierowana na to, co percypowane, ile, w istocie, akt przedmiotowej percepcji wyprzedza (Varela powołuje się na badania reakcji skórno-galwanicznej). Jest więc odpowiedzią antycypującą to, co dla świadomości nie zaistniało jeszcze w formie przedmiotowej. Mówiąc językiem Husserla, odpowiedź emocjonalna oprócz retencji jest również formą protencji. W ten sposób afektywność podmiotu współkonstruuje razem z innymi fenomenami cielesnymi przeżycie rozpostartej terażniejszości.

Widzimy teraz, że pejzaż „rozpostartej terażniejszości” może zostać uzupełniony o powiązany z cielesnymi czuciami fenomen nastroju. Nastrój zabarwia przeżycie terażniejszości i determinuje, mówiąc językiem Heideggera, otwarcie (rozumienie) podmiotu na świat. Wracając do Lefebvre’a idei ciała jako polirytmii możemy stwierdzić, że nasze ciało oprócz rytmów czuciowych i kinetycznych odbiera i produkuje również rytmy emocjonalne, które temporalizują całość doświadczenia, dynamizują je i modyfikują horyzont retencji i protencji.

ZAKOŃCZENIE

Naszym celem był opis i analiza procesu cielesnej konstytucji czasu i przestrzeni. Rozważania prowadzone były, zgodnie z założeniami fenomenologii genetycznej, stopniowo, od fenomenów najbardziej pierwotnych (czuciowo-kinestetyczna przestrzeń ciała, pierwotny przepływ czasu), do ufundowanych na nich zjawisk bardziej złożonych (czasowa i przestrzenna organizacja otoczenia, intersubiektywność, emocje). Zestawmy krótko wyniki przeprowadzonych analiz.

Na wstępie rozważyłem wątpliwości związane z obecnością fenomenologii w interdyscyplinarnym projekcie nauk kognitywnych. Opisałem paradygmat poznania ucieleśnionego (*embodied cognition*), w szczególności enaktywizm, który czerpie najwięcej z tradycji fenomenologicznej. Na koniec przedstawiłem wybrane stanowiska metodologiczne projektu naturalizacji fenomenologii.

Rozważania zawarte w części pierwszej rozpocząłem od zagadnienia konstytucji pierwotnej przestrzeni ciała. Omówiłem zagadnienie czuć cielesnych w fenomenologii Husserla i Merleau-Ponty'ego. Jak się okazało, nieintencjonalne czucie ciała konstrytuje swoistą przestrzenność czucia, która przejawia się w fenomenie ciała żywego (*Leib*). Fenomenologiczne badania nad naturą czuć cielesnych połączyłem z kognitywistycznymi koncepcjami „ciała głębokiego” (*in-depth body*) Heleny de Preester i proto-ja Antonio Damasio. Jak wynika z tych koncepcji, wewnątrzcielesne czucie ciała jest warunkiem pojawienia się wyższych form świadomości („rdzenne-ja”, „ja-narracyjne”) i przejawia się jako nieusuwalne, „afektywne tło” świadomości.

W kolejnej części rozważań uzupełniłem Husserlowską koncepcję zczuć cielesnych i konstytucji ciała żywego (*Leib*) o aspekt kinestetyczny. Zdaniem Husserla czuciowe pole ciała jest z konieczności skorelowane z czuciem ciała w ruchu, które dodatkowo może być rozpatrywane w kategoriach samopobudzenia. Następnie przedstawiłem, podstawowe dla dalszego wywodu, Merleau-Ponty'ńskie pojęcia ciała własnego (*corps propre*) i schematu ciała (*schéma corporel*). Jak się okazuje, pojęcia te bardzo dobrze współpracują z pojęciem propriocepcji, a także są przydatne w wyjaśnianiu przypadków zaburzeń czucia ciała, zjawiska fantomowej kończyny czy pierwotnej intersubiektywności, przejawiającej się w relacji dziecko-opiekun. W kontekście tych analiz wprowadziłem ważne dla naszych rozważań pojęcie prerefleksyjnej świadomości ciała. Głównym osiągnięciem tej części rozważań było zdynamizowanie pierwotnej, czuciowej przestrzeni ciała oraz rozpoznanie jej prerefleksyjnej, nieintencjonalnej natury.

Celem następnego rozdziału była analiza charakterystycznej temporalności opisanych wcześniej zjawisk czuciowo-kinestetycznych. W tym celu przedstawiłem fenomenologiczną koncepcję świadomości czasu. Pokazałem ewolucję tej koncepcji oraz jej współczesne, również kognitywistyczne interpretacje. Jak się okazało, pierwotny, (samo)konstytuujący się przepływ czasu może zostać powiązany z prerefleksyjną, afektywno-kinestetyczną świadomością ciała. W ten sposób pierwotnie czysto świadomościowy fenomen czasowego przepływu został ucieleśniony, a przeżycie żywej teraźniejszości zostało zreinterpretowane jako cielesne, kinestetyczno-afektywne, „rozpostarcie” podmiotu. Następnie zaproponowałem, aby tę pierwotną, opartą na samopobudzeniu temporalność opisać za pomocą pojęcia rytmu. Ponadto kategoria rytmu miała pomóc opisać kinestetyczno-afektywne „otwarcie” podmiotu na świat.

Drugą część rozprawy rozpocząłem od przedstawienia fenomenologicznej (Husserl, Merleau-Ponty) koncepcji konstytucji rzeczy materialnej i przestrzenności otoczenia. Dokładniej opisałem proces cielesnej konstytucji (organizacji) przestrzennych relacji w otoczeniu. W analizie tego procesu pomocne okazały się

przypadki zaburzeń orientacji przestrzennej. Następnie, za pomocą Merleau-Ponty'ego kategorii „łuku intencjonalnego” pokazałem, że ukonstytuowana przestrzenność otoczenia ma charakter sytuacyjny i praktyczny. Tezę Merleau-Ponty'ego uzupełniłem o enaktywną koncepcję poznania ucieleśnionego oraz opis eksperymentów z systemami substytucji zmysłów. Pokazałem również zjawisko włączania w schemat ciała przedmiotów (narzędzi) oraz jaki ma ono wpływ na reorganizację przestrzeni ciała i porządku przestrzennego w otoczeniu. Następnie poprzez zastosowanie redukcji do działania odsłoniłem dynamiczny, czasowy aspekt organizacji cielesnego działania w otoczeniu. Aby lepiej wyrazić ten fenomen użyłem pojęcia „melodii kinetycznej”. Jak stwierdziliśmy, ucieleśniony podmiot w „melodii kinetycznej” działania jednoczy się z przedmiotami projektując wokół czasowe i przestrzenne relacje. Na poparcie tej tezy przedstawiłem psychopatologiczne przypadki zaburzeń „melodii kinetycznej” w parkinsonizmie i apraksji dynamicznej. Kategoria „melodii kinetycznej” okazała się przydatna też z tego względu, że powiązana jest z pojęciem rytmu, które wprowadziłem w poprzednim rozdziale. Zbadany został również czasowy aspekt cielesności przejawiający się w zjawisku pamięci ciała. Z zawartych w tym rozdziale analiz wyłonił się problem intersubiektywnego charakteru czasu i przestrzeni cielesnego działania.

W ostatniej części uzupełniłem rozważania o zagadnienie intersubiektywności oraz emocjonalności. Opisałem proces decenteracji porządku przestrzennego i konstytucję przestrzeni intersubiektywnej (intercielesnej) zamieszkiwanej przez wielość podmiotów. Drugą stroną tego procesu była konstytucja zjawiska współteraźniejszości, którego podstawą, jak się okazało, jest cielesna synchronizacja. Następnie opisałem związane z tematem intersubiektywności fenomeny emocjonalne i ich wpływ na doświadczenie przestrzeni i czasu działania. Analiza fenomenów emocjonalnych doprowadziła nas ponownie do zagadnienia czuć cielesnych i rozważenia raz jeszcze zjawiska żywej terażniejszości. Uznaliśmy, że afektywno-kinestetyczne „otwarcie” podmiotu na świat, przez które podmiot projektuje pierwotną, rytmiczną

czasowość oraz czuciową przestrzenność, posiada wymiar emocjonalny.

Jak pisał Merleau-Ponty, „ciało jest wehikułem naszego bycia w świecie”. Można powiedzieć, że przemieszcza nas ono zarówno w przestrzeni, jak i czasie. Lepiej jest jednak stwierdzić, że czas i przestrzeń są naturalnymi formami cielesnej egzystencji, jednak nie formami, w których jesteśmy umieszczeni, ale formami, które cielesnie „rozumiemy” i projektujemy wokół. Cieleśność jest żywiołem formowania, a każdy ruch jest zarówno fenomenem przestrzennym, jak i czasowym. Przez cielesne działanie ustanawiamy otaczający nas świat. Nie jesteśmy jednak panami stworzenia. Nadajemy sens światu tylko w takim zakresie, w jakim on ustanawia nas samych jako istoty pragnące, cierpiące i poszukujące swojego miejsca.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

- F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999.
- A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000.
- A. R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Poznań 2005.
- A. R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2011.
- D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company 1991.
- D. C. Dennett, *Słodkie sny*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2007.
- S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, 2005.
- S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge 2008.
- S. Gallagher, *Bodily self-awareness and object perception*, „Theoria et historia scientiarum” vol. VII 2003 (1), s. 53–68.
- S. Gallagher, *Consciousness of Time and the Time of Consciousness*, w: *Elsevier Encyclopedia of Consciousness*, red. W. Banks, London: Elsevier 2009.
- S. Gallagher, *Interpretations of Embodied Cognition*, w: *The Implications of Embodiment: Cognition and Communication*, red. W. Tschacher C. Bergomi, Exeter: Imprint Academic 2010.
- S. Gallagher, F. Varela, *Redrawing the Map and Resetting the Time. Phenomenology and Cognitive Sciences*, „Canadian Journal of Philosophy”, Supplementary Volume 29: 93–132.
- S. Gallagher, *Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer 2010.
- S. Gallagher, *Direct Perception in the Intersubjective Context*, „Consciousness and Cognition” vol. 17, 2008.
- S. Gallagher, *Simulation Trouble*, „Social Neuroscience” 2: 3, 2007.
- J. J. Gibson, *The Theory of Affordances*, w: *Perceiving, Acting and Knowing*, red. R. Shaw, J. Bransford, New York 1977, s. 67–82.

- M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983 (wyd. ang.: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill, N. Walker, Indiana Univ. Press 1995).
- E. Husserl, *Badania logiczne*, tom I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2006.
- E. Husserl, *Badania logiczne*, tom II, część I, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- E. Husserl, *Badania logiczne*, tom II, część II, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- E. Husserl, *Idea czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga II, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa 1991.
- E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999.
- E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, red. von Ulrich Claesges. 1973 (wyd. ang.: *Thing and Space: Lectures of 1907*, trans. R. Rojcewicz, Kluwer 1997).
- E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, red. M. Fleischer, Haga 1966 (wyd. ang.: E. Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, tr. A. J. Steinbock, Kluwer 2001).
- H. Lefebvre, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, trans. S. Elden, G. Moore, Continuum: London – New York 2004.
- A. Łuria, *Zaburzenia wyższych czynności korowych wskutek ogniskowych zaburzeń mózgu*, przeł. M. Klimkowski, Warszawa 1967.
- E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006.
- E. Levinas, *O uciekaniu*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2007.
- E. Levinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955.

- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.
- M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996.
- M. Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior*, trans. A. L. Fisher, Pittsburgh 2008.
- D. Morris, *The Sense of Space*, New York 2004.
- A. Noë, *Action in Perception*, MIT Press 2004.
- A. Noë, *Out of Our Heads*, New York 2010.
- E. Pöppel, *Granice świadomości*, przeł. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1989.
- E. Pöppel, A.-L. Edingshaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, przeł. M. Skalska, Warszawa 1998.
- H. de Preester, *The Deep Bodily Origins of the Subjective Perspective: Models and their Problems*, „Consciousness and Cognition” 16 (2007), s. 604–618.
- V.S. Ramachandran, S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain*, New York 1998.
- O. Sacks, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, przeł. B. Lindenberg, Poznań 2008.
- O. Sacks, *Antropolog na Marsie*, przeł. P. Amsterdamski, B. Lindenberg, B. Maciejewska, A. Radomski, Poznań 2008.
- O. Sacks, *Muzykofilia. Opowieści o muzyce i mózgu*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2009.
- O. Sacks, *Przebudzenia*, przeł. P. Jaśkowski, Poznań 2011.
- O. Sacks, *Oko umysłu*, przeł. J. Lang, Poznań 2011.
- J.-P. Sartre, *Szkic o teorii emocji*, przeł. R. Abramciów, Kraków 2006.
- M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press 1991.
- F. Varela, *Neurofenomenologia: metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, przeł. R. Poczobut, „Avant” 1/2010 (www.avant.umk.pl).
- F. Varela, *The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness*, w: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, Stanford 1999.

LITERATURA PRZEDMIOTOWA

- P. Bach-y-Rita, S. W. Kercel, *Sensory Substitution and the Human-Machine Interface*, „Trends in Cognitive Science” vol. 7, nr 12, 2003, s. 541–546.
- S. Baron-Cohen, *Rozwój zdolności czytania innych umysłów: cztery etapy*, przeł. E. Czerniawska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, tom 2, red. A. Klawiter, Warszawa 2009.

- T. Bayne, N. Levy, *Amputees By Choice: Body Integrity Identity Disorder and the Ethics of Amputation*, „Journal of Applied Philosophy” vol. 22, nr 1, 2005.
- G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. A. Grzeliński, Toruń 2011.
- R. Bernet, *Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, trans. W. Brown, „Research in Phenomenology” 12 (1982), s. 85–112.
- S. Blakeslee, M. Blakeslee, *The Body has a Mind of its Own*, New York 2008.
- R. Brooks, *Intelligence without Representation*, „Artificial Intelligence” 47, 1991, s. 139–159.
- P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, przeł. Z. Karaś, Warszawa 2002.
- D. Chalmers, *Świadomy umysł*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2010.
- A. Chemero, *Radical Embodied Cognitive Science*, MIT Press 2009.
- A. Clark, *Supersizing the Mind. Embodiment, Action and Cognitive Extension*, Oxford 2008.
- A. Clark, D. J. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, przeł. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu*, pod red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Warszawa 2008.
- A. Clark, *Introduction: Mind Embodied, Embedded, Enacted: One Church or Many?*, „Topoi” 28:1–7, 2009.
- A. Clark, *Re-inventing Ourselves: The Plasticity of Embodiment, Sensing, and Mind*, „Journal of Medicine and Philosophy” vol. 32, 2007, s. 263–282.
- A. Clark, *Natural-Born Cyborgs*, Oxford 2003.
- J. Cole, S. Gallagher, D. McNeill, *Gesture Following Deafferentation: A Phenomenologically Informed Experimental Study*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 1: 49–67, 2002.
- J. Cole, O. Sacks, I. Waterman, *On the Immunity Principle: a View from a Robot*, „Trends in Cognitive Sciences” 4 (5), 2000.
- J. Cole, *The Neuroscience and Phenomenology of Sensory Loss*, w: *Human Haptic Perception: Basics and Applications*, red. M. Grunwald, Birkhauser 2008.
- E. Condillac, *Traktat o wrażeniach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1958.
- A. D. Craig, *How do you feel? Interoception: The Sense of the Physiological Condition of the Body*, „Nature Reviews Neuroscience” vol. 3, 2002, s. 655–666.
- N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretnego*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010.
- N. Depraz, *Hyletic and Kinetic Facticity of the Absolute Flow and World Creation*, w: *The Many Faces of Time*, red. J. B. Brough, L. Embree, Kluwer 2000.

- N. Depraz, F. J. Varela, *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, John Benjamins Publishing Company, 2003.
- J. Derrida, *Głos i fenomen*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- T. Dolk, B. Hommel, et al., *How 'social' is the social Simon effect?*, „Frontiers in Psychology” (www.frontiers.org, vol. 2, 2011).
- H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, MIT Press, 1972.
- H. Dreyfus, *Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 1 (4), 2002, s. 367–383.
- J. J. Drummond, *On Seeing a Material Thing in Space. The Role of Kinaesthesia in Visual Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 40 (1), 1979, s. 19–32.
- T. Fuchs, *Pamięć ciała i historia życia*, przeł. U. Schrade, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.
- V. Gallese, A. Goldman, *Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-reading*, „Trends in Cognitive Sciences” 2 (12), 1998.
- V. Gallese, *Ucieleśniona symulacja: od neuronów po doświadczenie fenomenologiczne*, przeł. M. Trzcńska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, tom 2, red. A. Klawiter, Warszawa 2009.
- T. van Gelder, *What might cognition be, if not computation?*, „The Journal of Philosophy” 92, nr 7, 1995, s. 345–381.
- P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.
- M.A. Goodale, A. D. Milner, L. S. Jakobson, D. P. Carey, *A Neurological Dissociation between Perceiving Objects and Grasping Them*, „Nature” 349, 1991.
- A. Goldman, F. de Vignemont, *Is social cognition embodied ?*, „Trends in Cognitive Sciences” 13 (4), 2009, s. 154–159.
- H. Heft, *Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception*, „Journal for the Theory of Social Behaviour” 19 (1), 1989.
- E. Holenstein, *The Zero-Point of Orientation: The Placement of the I in Perceived Space*, w: *The Body*, red. D. Welton, Blackwell Publishing Ltd 1999.
- W. James, *What is an emotion?* „Mind” 9 (34), 1884.
- W. James, *Principles of Psychology*, New York 1950 (1890).
- S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.
- I. Kant, *O formie i zasadach świata*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2004.
- A. Klawiter, *O słyszeniu przedmiotów*, w: *Poznańskie studia z filozofii humanistyki*, tom 5 (18), *Umysł a rzeczywistość*, Poznań 1999, s. 327–339.

- I. Konvalinka, P. Vuust, A. Roepstorff, C. D. Frith, *Follow You, Follow Me: Continuous Mutual Prediction and Adaptation in Joint Tapping*, „The Quarterly Journal of Experimental Psychology” 06 August 2010 (iFirst).
- C. Koch, *Neurobiologia na tropie świadomości*, przeł. G. Hess, Warszawa 2008.
- C. Kuhbandner, R. Pekrun, M. A. Maier, *The Role of Positive and Negative Affect in the ‘Mirroring’ of Other Persons’ Actions*, „Cognition and Emotion” 24 (7), 2010, s. 1182 – 1190.
- J. R. Lackner, A. Graybiel, *Perceived Orientation in Free Fall Depends on Visual, Postural, and Architectural Factors*, „Aviation, Space and Environmental Medicine” 54, 1983, s. 47–51.
- J. R. Lackner, A. Graybiel, *Parabolic Flight: Loss of Sense of Orientation*, „Science” 206, 1979, s. 1105–1108.
- J. R. Lackner, *Motor Function in Microgravity: Movement in Weightlessness*, „Current Opinion in Neurobiology” 6, 1996, s. 744–750.
- J. R. Lackner, P. DiZio, *Spatial Orientation as a Component of Presence: Insights Gained from Nonterrestrial Environments*, „Presence” 7(2), 1998, s. 108–115.
- G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. Krzeszowski, Warszawa 2010.
- L. Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, London 1981.
- Nam-In Lee, *Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood*, w: *Alterity and Facticity*, Kluwer 1998.
- E. Levinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, przeł. P. Mrówczyński, w: *Fenomenologia francuska*, red. J. Migasinskiego i I. Lorenec, Warszawa 2006.
- P. Łaciak, *Ciało a redukcja w ujęciu Edmunda Husserla*, w: *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, red. A. Kiepas, E. Struzik, Katowice 2010.
- M. Maciejczak, *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Warszawa 2001.
- A. Maravita, A. Iriki, *Tools for the Body (schema)*, „Trends in Cognitive Science” 8, 2, 2004.
- E. Marbach, *Towards a Formalism for Expressing Structures of Consciousness*, w: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, red. S. Gallagher, D. Schmicking, Springer 2010.
- D. Marr, *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco 1982.
- U. Melle, *Objektiverende und nich-objektiverende Akte*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer 1990, s. 35–49.
- A. N. Meltzoff, M. K. Moore, *Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model*, „Early Development and Parenting” vol. 6, 1997, s. 179–192.

- A. N. Meltzoff, J. Decenty, *What Imitation Tells us About Social Cognition: a Rapprochement between Developmental Psychology and Cognitive Neuroscience*, „Philosophical Transactions of the Royal Society. Biological Sciences” 358, 2003, s. 491–500.
- K. Michalski, *Logika i czas: próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.
- J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995.
- J. Migasiński, *Zobaczyć niewidzialne. Od fenomenu do widma czyli analiza pewnego przypadku wyobraźni filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4, 2008.
- J. Migasiński, *Przyczynek do zarysu francuskiej fenomenologii pamięci. Trzy przykłady*, w: *Pamięć w filozofii XX wieku*, red. Z. Rosińska, Warszawa 2006.
- G. A. Miller, *The Cognitive Revolution: A Historical Perspective*, „Trends in Cognitive Science” 7, 3, 2003.
- M. Miłkowski, *Heterofenomenologia i introspekcja*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 4 (6), 2003, s. 111–129.
- E. Minkowski, *Lived Time. Phenomenological and Psychopathological Studies*, trans. N. Metzler, Evanston 1970.
- M. Mishkin, L. G. Ungerleider, K. A. Macko, *Object Vision and Spatial Vision: Two Cortical Pathways*, „Trends in Neurosciences” 6, 1983, s. 414–417.
- J. Mohanty, *Husserl's Concept of Intentionality*, „Analecta Husserliana” vol. 1, 1970, s. 100–132.
- A. Moravia, *Nuda*, przeł. M. Woźniak, Warszawa 2010.
- K. Novotny, T.S. Hammer, A. Gleonec (red.), *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Zeta Books 2010.
- C. J. Olbromski, *Kategoria 'teraz' we współczesnej fenomenologii czasu*, Lublin 2005.
- J. Parnas, D. Zahavi, *The Link: Philosophy-Psychopathology-Phenomenology*, w: D. Zahavi (red.), *Exploring the Self*, John Benjamins Publishing 2000.
- J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy (red.), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford 1999.
- R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie*, Warszawa 2006.
- R. Piłat, M. Walczak, Sz. Wróbel (red.), *Formy reprezentacji umysłowych*, Warszawa 2006.
- R. Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, Wrocław 2009.
- M. Proust, *W stronę Swanna*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 2008.
- Richardson, M. J., Marsh, K. L., Isenhower, R. W., Goodman, J. R., & Schmidt, R. C., *Rocking together: Dynamics of Intentional and Uninten-*

- tional Interpersonal Coordination*, „Human Movement Science” 26 (6), 2007, s. 867–891.
- B. Shanon, *Altered Temporality*, „Journal of Consciousness Studies” 8, 2001, s. 18–31.
- L. Shapiro, *Embodied Cognition*, Routledge 2011.
- M. Sheets-Johnstone, *Kinesthetic Memory*, „Theoria et historia scientiarum” vol. VII/1, 2003.
- R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, MIT Press 1987.
- H. Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*, Evanstone 1972.
- M. Schrope, *Simply Sensational*, „New Scientists” (2), 2001, s. 30–33.
- E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, przeł. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
- L. Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, trans. J. Irons, London 2005.
- L. Svendsen, *A Philosophy of Fear*, trans. J. Irons, London 2008.
- K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 1993.
- G. Thinès, *Phenomenology and the Science of Behavior*, London 1977.
- E. Thompson, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, 2007.
- C. Trevarthen, V. Reddy, *Consciousness in infants*, w: *A Companion to Consciousness*, red. M. Velman, S. Schneider, Oxford 2006.
- M. T. Turvey, *Dynamic Touch*, „American Psychologist” vol. 51, nr 11, 1996, s. 1134–1152.
- J. von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans*, University of Minnesota Press, 2010.
- F. Varela, *Sen, śnienie, umieranie: zgłębianie świadomości z Dalaj Lamą*, przeł. M. Góralczyk-Przychocka, Kraków 2001.
- W. H. Warren Jr., *Perceiving Affordances: Visual Guidance of Stair Climbing*, „Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance” vol. 10, nr 5, 1984, s. 683–703.
- M. Wilson, *Six Views of Embodied Cognition*, „Psychonomic Bulletin and Review” 9, 2002, s. 625–636.
- D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków 2012.
- D. Zahavi, *Time Consciousness in the Bernau Manuscripts*, „Husserl Studies” 20, 2004, s. 99–118.
- D. Zahavi, *Self-awareness and Affection*, w: *Alterity and Facticity*, Kluwer 1998, s. 205–228.
- D. Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness*, w: *The New Husserl: A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press 2003, s. 157 – 180.
- D. Zahavi, *Phenomenology and the Project of Naturalization*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 3, 2004, s. 331–347.

INDEKS NAZWISK

- Amsterdamski Piotr *211*
- B**ach-y-Rita Paul 215, 216
Bain Alexander *187*
Banasiak Bogdan *136*
Banaszkiewicz Artur *199*
Banks William *144*
Baran Bogdan *224, 281*
Baron-Cohen Simon *267*
Bergson Henri *22*
Berkeley George 193, 210, 211
Bermudez J. Armando 106
Bernet Rudolf 132, *133*
Binswanger Ludwig 18, 22
Blakeslee Sandra *121, 124*
Block Ned 217
Bransford John *45*
Brentano Franz 18, 19, 20, 44
Brooks Rodney 48, 49
Brough John B. *163*
Bullowa Margaret *119*
Burton Richard W. 215
- Carey David *220*
Chalmers David 36, 39, 52, 68
Chemero Anthony 53
Cheselden William 211
Chmaj Ludwik 278, *281*
Churchland Paul 131
- Claesges Ulrich *184*
Clark Andy 52, 53, 226–228
Cole Jonathan 110, *113*
Condillac Etienne 210
Craig A.D. 76, *84*
Czarnacka Agata 29, *86*
- D**alaj Lama XIV 55
Damasio Antonio R. 74, 93–98,
103, 171, 172, 278, 282, 291
Decety Jean *115*
Dennett Daniel C. 24, 39, 64, 65
Depraz Natalie 29, 39, 163
Derrida Jacques 76, 136, *156, 157*
Descartes René 278, *281*
Dolk Thomas *273*
Dreyfus Hubert 48, 225
Drummond John J. 188, *282*
- Elden Stuart *176*
Embree Lester *163, 282*
- Fleischer Margot *162*
Frith Chris D. *275*
Fuchs Thomas 245
- Galewicz Włodzimierz *19*
Gallagher Shaun 13, 39, 51, 53,
66, 69, 106, 107, *108, 109–112,*

- 113, 114, 116, 123, 144, 213–215, 264–266, 267, 268, 269
- Gallese Vittorio 265, 279
- Gawecki Bolesław Józef 210
- Gelder Tim van 49, 50
- Gibson James J. 45–47, 122, 196, 229
- Gierula Jerzy 199
- Gierulanka Danuta 40, 79, 87, 90, 91, 101, 134
- Gleonec Anne 156
- Goldie Peter 278
- Goldman Alvin 51, 265
- Goodale Melvyn A. 219, 220
- Goodman Justin R. L. 275
- Góralczyk-Przychocka Marcjana 55
- Graybiel Ashton 202
- Grunwald Martin 110
- Grzeliński Adam 210
- Gurwitsch Aron 18
- Hammer Taylor S.** 156
- Heft Harry 47
- Heidegger Martin 47, 48, 62, 70, 75, 169, 222, 223, 227, 229, 246, 251, 280, 281, 286–288, 290
- Henry Michel 76
- Hess Grzegorz 219
- Hommel Bernhard 272, 273
- Humprey Nicolas 217
- Husserl Edmund 10, 12, 15–22, 24–31, 34, 39, 40–42, 44, 54, 60–64, 67, 68, 70, 74–82, 87–93, 98, 100–104, 108, 109, 118, 128, 130, 132–144, 147, 149–153, 155, 158–164, 166, 167, 169, 171, 174, 178, 179, 182–193, 196, 197, 199, 200, 205, 207, 208, 211, 213, 217, 218, 225, 232–234, 238, 248, 250–264, 266, 270, 276–278, 280–283, 285, 286, 290–292
- Iriki Atsushi 227
- Isenhower Robert W. 275
- Jakobson L. Susanna 220
- James William 18, 130, 144, 282
- Jaspers Karl 22
- Jaśkowski Piotr 235
- Johnson Mark 51, 52
- Judycki Stanisław 10, 26, 252, 253, 257–259
- Kant Immanuel** 133, 134, 199
- Karaś Zbigniew 131
- Karpiński Maciej 94
- Kartezjusz 194, 196, 278
- Kercel Stephen W. 216
- Kern Iso 26, 252
- Klawiter Andrzej 208, 265, 267
- Klimkowski Marcelli 233
- Koch Christof 219
- Koffka Kurt 18
- Konvalinka Ivana 275, 277
- Kowalska Małgorzata 9, 32, 88, 104
- Kozak Piotr 12
- Krasnodębski Zdzisław 62
- Kuhbandner Christof 279, 280
- Lackner James** 202–204
- Lakoff George 51, 52
- Landgrebe Ludwik 34, 133, 162, 163, 164

- Lang Jacek 193
 Lee Nam-In 286
 Lefebvre Henri 176–178, 242, 243, 246, 290
 Levinas Emmanuel 28, 62, 75, 85, 86, 87, 93, 156, 157, 251
 Lindenberg Barbara 110, 121, 211, 219
 Locke John 18, 209–211, 214, 215
 Lohmar Dieter 133, 149
 Lorenc Iwona 28
- Łaciak Piotr 34
 Łoziński Jerzy 240
 Łuria Aleksander 233, 234, 235
- Maciejczak Marek 45
 Maciejewska Beata 211
 Macko Kathleen 218
 Maier Markus A. 280
 Maravita Angelo 227
 Marbach Eduard 66, 67
 Margański Janusz 86
 Marion Jean-Luc 76
 Marr David 194
 Marsh Kerry L. 275
 McNeill David 113
 Melle Ulrich 80, 282, 283
 Meltzoff Andrew N. 115, 116, 215, 251, 266
 Merleau-Ponty Maurice 9, 13, 18, 23, 31–33, 39–44, 47, 55, 57, 60–62, 69, 70, 74, 83, 88, 91, 93, 100, 104–106, 108, 114, 115, 118, 119, 121–123, 128, 131, 133, 143, 151–157, 159–162, 164, 166, 173–175, 182, 183, 186, 193, 196–198, 200, 205–208, 218, 219, 223–225, 239, 244, 247, 249–251, 260–264, 269, 271, 278, 279, 290–294
 Metzel Nancy 129
 Michalski Krzysztof 132
 Migasiński Jacek 9, 13, 28, 32, 88, 103, 104, 153, 261
 Miller George A. 35
 Milner David 220
 Miłkowski Marcin 24, 36, 52, 64, 65, 68
 Minkowski Eugène 18, 22, 23, 129
 Mishkin Mortimer 218, 219
 Mitchell Silas Wir 120
 Mohanty Jitendra M. 28, 205
 Molyneux William 209, 210, 213
 Moore Gerald 176
 Moore M. Keith 115, 266
 Moravia Alberto 289, 290
 Morris David 203, 204
 Mrówczyński Paweł 28, 156
- Nagel Thomas 37
 Noë Alva 39, 41, 53, 54, 56–58, 213, 214, 217
 Novotny Karel 156
- O'Regan Kevin 41, 54
 Olbromski Cezary 132, 149, 150
- Pachoud Bernard 59, 67, 131, 167
 Parnas Josef 22
 Pawłow Iwan 42
 Pekrun Reinhard 280
 Penfield Wilder 125
 Petitot Jean 59, 67, 131, 167

- Piaget Jean 115
Pilat Robert 13, 37, 59, 150, 151,
194, 263, 264
Poczobut Robert 38, 52, 68
Pomian Krzysztof 281, 287
Pöppel Ernst 145–148, 167–169
Poręba Marcin 13
Preester Helen de 74, 93, 97, 98,
103, 171, 172, 291
Proctor Robert 271
Proust Marcel 243, 244
- Radomski Aleksander 211
Ramachandran Vilayanur Sub-
ramanian 120, 121, 124–126,
220, 221
Rasmussen Theodore 125
Reddy Vasuvedi 118
Richardson Michel J. 275
Riemann Bernhard 63
Roepstorff Andreas 275
Rojciewicz Richard 63, 184
Rolewski Jarosław 62
Rosch Eleanor 54, 55
Rosińska Zofia 153, 254
Roy Jean-Michel 59, 67, 115, 131,
167
- Sacks Oliver 109, 110, 121, 193,
194, 195, 211, 212, 219, 220,
235–241
Sartre Jean-Paul 39, 70, 284
Scheler Max 22, 75, 251, 264, 279
Schmicking Daniel 66, 69
Schmidt Richard C. 275
Schneider Susan 118
Schrade Ulrich 245
Schrope Mark 228
- Shanon Benny 129
Shaw Robert 45
Sheets-Johnstone Maxine 234,
245, 246
Sherrington Charles 106
Sidorek Janusz 20, 134, 185, 286
Simon Richard J. 271–274, 279,
280
Skalska Maria 147
Sousa Ronald de 278
Specian Peter 156
Spiegelberg Herbert 17, 18
Spinoza 281
Stein Edyta 199
Straus Erwin 18
Stumpf Carl 18
Svendsen Lars 288
Szczepański Janusz 95
- Święch Marek 10
Święcicka Krystyna 10, 132
- Tauszyńska Anna D. 145
Thelen Ester 49
Thinès Georges 21
Thompson Evan 39, 53, 54, 55,
268
Torrance Steve 54
Trevarthen Colwyn 117–119, 175,
178, 251, 262, 263, 266, 267,
275
Trzcińska Maria 265
Turing Alan 36, 129
Turvey Michael T. 209
- Uexküll Jakob von 48
Ungerleider Leslie G. 218, 219

-
- Varela Francisco 39, 53, 54, 55, 56, 59, 66–69, 131, 133, 167–170, 172, 290
Velmans Max 118
Vignemont Frederique de 51
Vuust Peter 275
- Wajs Andrzej 25
Walczak Marian 37
Walczevska Sławomira 30
Warren William H. 46
Watson John 18, 35
- Węgrzecki Adam 279
Wilson Margaret 53, 54
Wojciechowska Wanda 210
Woźniak Monika 289
Wróbel Szymon 37
Wundt Wilhelm 146
- Zahavi Dan 10, 22, 26, 34, 60, 108, 132, 133, 140, 141, 163, 164, 252, 259, 264, 267, 268
- Żeleński Tadeusz Boy 244

Marek Pokropski napisał bardzo wartościową pracę, wyróżniającą się w literaturze światowej na tle innych poszukujących wyjaśnienia konstytucji doświadczenia przez jednocześnie zaangażowanie analiz fenomenologicznych i kognitywistycznych. Opisał ewolucję poglądów Husserla od pewnego intelektualizmu w pojmowaniu konstytucji czasu i przestrzeni do coraz większego doceniania szczególnej roli żywego ciała w tej konstytucji. Określił wkład Merleau-Ponty'ego do uchwycenia specyfiki żywego, odczuwającego i poruszającego się ciała. Wykorzystał badania kognitywistyczne do wsparcia analiz fenomenologicznych, czyniąc to z dużą świadomością trudności metodologicznych, opisując wnikliwie te trudności i szukając właściwego pola porozumienia między fenomenologią i kognitywistyką. Zaproponował nowy typ redukcji fenomenologicznej – redukcję do działania, która pozwala opisać owo pole porozumienia empiryczno-fenomenologicznego. Przed wszystkim sformułował oryginalną tezę o wspólnej strukturze odpowiedzialnej za konstytucję czasowoprzestrzennej struktury przeżywania w kontekście jednoczesnego doznawania i ruchu – opisał potencjalność charakterystyczną dla żywego ciała jako swoistą rytmizację czuciowej relacji z otoczeniem. [...] Autor wniósł nowe wątki do dyskusji na temat badań podstaw ludzkiego poznania. Rezultat ten wykracza poza perspektywę lokalną, mieści się w nurcie zaawansowanych dyskusji prowadzonych w światowych ośrodkach filozoficznych i proponuje rozwiązania, których wcześniej nigdzie nie spotkałem.

(z recenzji prof. dr. hab. Roberta Piłata)

ISBN 978-83-7683-069-8



9 788376 830698 >