

Zahavi, Dan

Fenomenologia a projekt naturalizacji

Archiwum 27, 41-57

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej **bazhum.muzhist.pl**, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Text is available for use in the context of the **digitized edition**.



Fenomenologia a projekt naturalizacji

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

przekład: Robert Poczobut

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

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

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

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

1. Naturalizowanie fenomenologii

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Antynaturalizm filozoficznie uzasadniony

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

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

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

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

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

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

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

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

(Husserl 1984b: 242)

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

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

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

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

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

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

(Murray 2002: **)

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

3. Fenomenologiczna psychologia a fenomenologia transcendentálna

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

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

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

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

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

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

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

4. Fenomenologia a nauki pozytywne

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

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

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

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

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

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

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

²¹ Obszerną dyskusję zagadnienia zawiera Zahavi 1999, 2001.

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

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

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

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

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

5. Konkluzja

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografia:

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

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

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

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