

ROBERT PIŁAT

*Perspektywy transcendentalizmu w teorii poznania*

---

Perspectives of transcendentalism in epistemology

POSZUKIWANIE RACJONALNYCH PODSTAW WIEDZY

Intencją obecnej konferencji jest postawienie diagnozy filozofii na przełomie XX i XXI wieku oraz sformułowanie intuicji dotyczących jej dalszego rozwoju. Sądzę, że jednym z najważniejszych problemów pozostawionych w spadku przez wiek XX, który prawdopodobnie zachowa żywotność lub nawet nabierze większej wagi w wieku następnym, jest problem racjonalności wiedzy i działania. Żyjemy w czasach, kiedy wysiłkom racjonalizowania kolejnych dziedzin życia towarzyszy niemniej silny nurt demaskowania racjonalności – pokazywania jej odwrotnej, irracjonalnej strony. Różnica w stosunku do czasów dawniejszych polega na tym, że zwraca się obecnie uwagę na nierozumność tkwiącą w samym centrum racjonalności, a nie gdzieś poza jego strefą.

W wieku XX poszukiwano podstaw racjonalności w ramach wielu projektów filozoficznych, od Husserlowskiego, wyłożonego w *Kryzysie nauk europejskich* poprzez poglądy K. Jaspersa, H. Marcusego i G. Pichta po J. Habermasa, H. Schadelbacha i O. Marquarda. Najstarszy z wymienionych jest zarazem najradkalniejszy, jako że wiąże się z ideą poznawczego fundacjonizmu. Racjonal-

ność była dla Husserla nieodłączna od ideału jedności nauk oraz integralności europejskiej kultury. Do realizacji tych ideałów miał się przyczynić konkretny program badań – fenomenologia. Program ten ma już 100 lat, lecz pomimo licznych i uzasadnionych krytyk, wiele jego elementów zachowuje żywotność. Ostatnio podkreśla się jako szczególnie interesujący ten aspekt fenomenologicznych dociekań, który sam Husserl explicite odrzucał, mianowicie związek fenomenologii z empirycznym badaniem procesów poznawczych. Moje uwagi będą sformułowane z ostrożną sympatią dla tego kierunku myślenia. Przesłanki zarówno sympatii jak ostrożności zostaną wyjaśnione w trakcie rozważań.

Husserlowska idea racjonalności miała trzy cechy: (1) autonomii; (2) transcendentalności; (3) europejskości. W poniższych uwagach pominę cechę trzecią, będą argumentował za aktualnością założenia drugiego oraz przeciwko założeniu pierwszemu.

Postulat autonomicznych podstaw racjonalności wiąże się z przekonaniem o możliwości ustanowienia takiej metody analiz poznania i działania ludzkiego, w których budowałoby się integralny (oparty na wyjaśniających argumentach i wykazywalnych teoretycznych związkach pomiędzy poszczególnymi pojęciami i twierdzeniami) pogląd na człowieka, który nie korzystałby z twierdzeń naukowych jako zdań wypowiedzianych z asercją i stwierdzających pewne stany rzeczy czy fakty, a jedynie czerpałby z nich treści do metodycznej refleksji. Inaczej mówiąc, w stosunku do twierdzeń fenomenologicznych twierdzenia naukowe nie mają mocy wyjaśniającej ani też nie łączą się z nimi logicznie. Z tak radykalną autonomią filozoficznego poznania trudno się zgodzić i postaram się pokazać, jak można ów związek rozumieć inaczej (mocniej), nie rezygnując przy tym z autonomii filozofii i nauki.

Inaczej sprawa ma się z transcendentalnością fenomenologii, czyli podjęte przez nią zadanie odsłonięcia warunków możliwego doświadczenia. Zasadnicza treść tego projektu pochodzi od Kanta, jednak różnice pomiędzy tym ostatnim a Husserlem są znaczne. Kant osiąga swoje transcendentalne ustalenia drogą dedukcji mającej za przesłankę eksplanacyjny sukces mechaniki Newtonowskiej. Husserl pragnie uzyskać wgląd w ogólne i konieczne prawidłowości leżące u podstaw doświadczenia przez odpowiednią analizę jego samego. Analiza ta miała być oparta na serii zmian perspektywy poznawczej zwanych redukcjami.

Rozumowanie, jakie chcę przedstawić, nie da się sformułować in abstracto. Jako przykład wybrałem problem kategoriałności doświadczenia. Przedstawię ciąg zwrotów teoretycznych wiodących od wyjaśnień fenomenologicznych do przyrodniczych i z powrotem ku fenomenologicznym. Dopiero ten ciąg zwrotów można uznać za całościowe podejście do problemu i spełnienie jednocześnie dwóch wymagań: (1) naukowego wyjaśnienia, (2) rozumienia świata, czyli osadzenia teorii naukowych w szerszym racjonalnym modelu.

Każdy kolejny zwrot ku fenomenologicznej perspektywie będzie oznaczał pogłębienie redukcji fenomenologicznej w sensie Husserla. Kolejne pogłębienia redukcji prowadzą ku coraz bardziej ogólnym horyzontom możliwości doświadczenia. Natomiast każdy zwrot ku perspektywie przyrodniczej oznacza sięgnięcie po coraz bardziej wyrafinowane modele teoretyczne, mające na celu właśnie coraz precyzyjniejszy i konkretny opis mechanizmów przyczynowych. W przypadku problemu kategoriałności doświadczenia naliczyłem tych zwrotów 6, po trzy w każdym z obu kierunków. Nie twierdzą jednak, że taki porządek występuje uniwersalnie. Dlatego ważne jest rozpatrywanie tego rodzaju kwestii na konkretnym przykładzie.

Teza moja głosi, że każdy z tych zwrotów jest warunkowany przez poprzedni i dlatego nie można, jak chciał Husserl, upatrywać źródeł uniwersalnej racjonalności wyłącznie na planie filozoficznym. Same tylko badania konstytucyjne dokonywane w reżimie redukcji nie odsłonią racjonalnych podstaw naszego doświadczenia i poznania. Mogą to wszakże czynić na tle dokonań nauki – w tym przypadku na tle dorobku nauk o procesach poznawczych człowieka. Zarazem Husserl miał rację, twierdząc, że sama nauka nie jest w stanie odsłonić racjonalności własnych podstaw. A zatem żadna racjonalność ani filozoficzna, ani naukowa nie jest autonomiczna.

#### POJĘCIOWY CHARAKTER PERCEPCJI

Widzimy pojęciowo. Co to znaczy? Patrząc na przedmiot, rozpoznajemy jego konkretną tożsamość właśnie dlatego, że potrafimy go ująć w wielu przeciwnających się pojęciowych reprezentacji mających charakter ogólny w sensie kategoriałności. Tę ogólność trzeba odróżniać od fizycznej konkretności przedmiotów, które pierwotnie nie prezentują się wcale konkretnie, lecz w pewnej niespecyficzej, mglistej ogólności. (Intuicja ta jest zresztą dobrze zakorzeniona w języku. Mówi się wszakże, że ktoś nieposiadający dostatecznej wiedzy na jakiś temat wypowiada się ogólnikowo, niekonkretnie).

Według Husserla, ogólność doświadczenia pochodzi przede wszystkim z ogólności intencji. Co to jednak znaczy „ogólna intencja”? Zdroworozsądkowe rozumienie tego wyrażenia podpowiadałoby, że patrzeć na coś z ogólną intencją to tyle co patrzeć, nie rozróżniając, ignorując detale, lecz w takim ujęciu ogólność nie różniłaby się od niewyraźności czy niepewności percepcyjnej. Niewiele daje również definicja operacyjna mówiąca, że ogólność doświadczenia jest tym, co umożliwia nam klasyfikowanie przedmiotów.

W tym właśnie miejscu potrzebna jest zmiana perspektywy poznawczej – nazwijmy ją ZWROTEM FENOMENOLOGICZNYM 1. Ogólny charakter intencji zrozumiemy, jeśli ujmiemy ją razem z jej wypełnieniem. Dopiero owa para [intencja, wypełnienie] w danym przeżyciu stanowi właściwy przedmiot

badania fenomenologicznego. Zwrot ten odpowiada redukcji fenomenologicznej Husserla. Fenomen ogólności doświadczenia ma być ujęty jako dana w naoczności własność owej pary [intencja, wypełnienie], nie zaś wyprowadzony z abstrakcyjnego modelu naukowego, który ogólność doświadczenia zakłada i dąży do jego wyjaśnienia przez zastosowanie modeli teoretycznych, lecz nie ujawnia istoty samego fenomenu ogólności.

Obie strony: intencja i wypełnienie przyczyniają się więc do ogólności doświadczenia. Jeśli jednak można stosunkowo łatwo zrozumieć ogólność intencji, to ogólność wypełnienia pozostaje czymś tajemniczym. Nie chodzi tu bowiem ani o pierwotną niespecyficzność, ani o teoretyczną abstrakcyjność. Według Patocki (1965), ogólność jest dziełem aktu refleksyjnego, w którym świadomy umysł ujmuje razem intencje i wypełnienie w ich wspólnej ogólności. Ogólność ta nie dotyczy już przedmiotu ani podmiotu, lecz fenomenu. Na drodze dalszej refleksji można przekonać się, dlaczego ta ogólność może być podstawą kategoryzacji, co przecież w punkcie wyjścia nie jest wcale oczywiste (można sobie wyobrazić model świata istot inteligentnych, który zawierałby ogólności, niedające się kategoryzować, nieostre, zachodzące na siebie, zmieniające się w czasie w sposób ciągły). Trzeba w tym celu określić istotowe składniki fenomenu, koniecznościowe związki pomiędzy fenomenami rozmaitych typów. W tych związkach realizuje się niejako świadomy umysł – jest to jego sposób istnienia.

Doświadczenie ukazuje się tu – z punktu widzenia istotnej aktywności umysłu – jako uniwersum możliwych związków pomiędzy intencjami i wypełnieniami. Inaczej mówiąc, związki pomiędzy parami [intencja, wypełnienie] pojawiają się w fenomenologicznej refleksji jako struktury możliwościowe. Te same związki mogą się bowiem realizować w różnych czasowo-przestrzennych instancjalizacjach. Zrozumienie ogólności i kategoriałności doświadczenia jest więc możliwe tylko dzięki zmianie doświadczenia z faktycznego na możliwe.

Czy na temat tych związków uda się coś więcej powiedzieć. Ile koniecznościowych związków da się tu odsłonić? Jak dalece efektywny w sensie odkrywania prawidłowości doświadczenia może być fenomenologiczny opis. Otóż jest on stosunkowo nieefektywny. Husserl osiągnął wprawdzie wyniki godne uwagi, lecz w stosunku do skali przedsięwzięcia (stworzenie fundamentów racjonalności naukowej) jest ich niewiele. W *Badaniach logicznych* Husserl wspomina, że poszukiwane fenomenologiczne prawidłowości – poszukiwane konieczne związki pomiędzy różnego typu parami [intencja, wypełnienie] – muszą być ostatecznie ufundowane w więzi psychicznej pomiędzy aktami realizującymi owe pary. Na czym jednak miałyby polegać owe więzi? W jaki sposób przejść od tej konstatacji do badania odpowiednich praw rządzących doświadczeniem? Nieunikniona jest tu, jak sądzę, zmiana perspektywy, którą analogicznie do poprzedniej nazwę ZWROTEM NATURALISTYCZNYM 1. Chcemy ową wielość związków i prawideł ukazać w całym zróżnicowaniu i prawidłowościach, odkrywając

przy tym coś, czego jeszcze nie wiemy. Aby poszukiwanie koniecznych związków w obrębie doświadczenia było efektywne, czyli formułowało prawa logicznie niezależne od wspierających je opisów, trzeba poniekąd udawać, że redukcji fenomenologicznej nie było. Trzeba zawiesić fenomenologiczne zawieszenie. Zobaczmy jak przedsięwzięcie to może wyglądać w praktyce i jakie dalsze zadania za sobą pociąga.

Znany współczesny badacz kategoryzacji U. Neisser, rozważając przejście od bezpośredniej percepcji do reprezentacji pojęciowej, próbuje połączyć dwie idee. Pierwsza pochodzi od J. J. Gibsona i nosi przydomek „ekologicznej”. Zakłada ona całościową reakcję aparatu zmysłowego na stany otoczenia i twierdzi, że wszelka specyficzna informacja zmysłowa pochodzi z pewnego zawężenia tej całościowej reakcji. Druga idea pochodzi od E. Rosch i pojawiła się jako wynik jej empirycznych badań nad kategoryzacją. Rosch postuluje istnienie tzw. poziomu podstawowego, czyli poziomu kategorii mających najbardziej naturalne wsparcie w doświadczeniu zmysłowym. Połączenie obu idei polega na tym, że kategoryzacją na poziomie podstawowym rządzi zasada całości – kategorie te „szczelnie” wypełniają „przestrzeń zmysłową”, implikując podobne operacje poznawcze i jak najbliższej stojąc zmysłowej percepcji. Inaczej mówiąc, podstawowy poziom reprezentacji kategoryzacji jest jak najbliższy temu, jak rzeczy same się prezentują. Jest to najbardziej ekonomiczny (wymagający minimalnego zestawu operacji poznawczych) sposób podzielenia owej pierwotnie danej całości, jaką jest zmysłowe otoczenie.

Badacze kategoryzacji opierają się na danych statystycznych i bez wątpliwości potrafią podać konkretne prawidłowości rządzące hierarchią poziomów kategoryzacji. Możemy się na przykład przekonać, że kategorie stół i krzesło należą do poziomu podstawowego, kategoria zaś mebel do niego nie należy. Wnioski wyprowadzane z badań są jednak ambitniejsze niż samo tylko podanie statystycznych prawidłowości. Badaczom zależy na odkryciu zasadniczych poznawczych skłonności ludzkiego umysłu. Konstatują, że poziom podstawowy jest wyróżniony, ponieważ zasadniczą operacją, na której się on opiera, jest odczuwana relacja podobieństwa. „Odczuwana”, znaczy w tym kontekście „nieoparta na zewnętrznych kryteriach”; działanie przedmiotu na nasze zmysły jest tu jednocześnie informacją i zasadą organizacji tej informacji. Na innych niż podstawowych poziomach te dwie strony odbierania informacji z otoczenia są mniej lub bardziej oddzielone. Kategoryzując, musimy tu sięgać do wyidealizowanych modeli poznawczych.

W jaki więc sposób osiągamy ową intuicję czy odczucie podobieństwa? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w obrębie badań psychologicznych, ponieważ tylko z pozoru przypomina ono pytanie empiryczne. W istocie pyta się tu o istotę podobieństwa. Jaka całościowa struktura doświadczenia czyni możliwą relację o nazwie „odczuwane podobieństwo”? Jest to bowiem relacja pomie-

dzy fragmentami doświadczenia, a nie pomiędzy treściami danymi w tym doświadczeniu (tu bowiem wystarczyłaby poprawna formalna – np. teoriomnogościowa definicja podobieństwa, czyli określenie podobieństwa w modelu). Odpowiedź na postawione pytanie wymaga kolejnej zmiany perspektywy, którą nazwijmy ZWROTEM FENOMENOLOGICZNYM 2. Dobrym przykładem realizacji tego zwrotu jest teoria pola świadomości Arona Gurwitscha. Autor ten definiuje pole świadomości jako pole jednoczesnych danych uporządkowane zgodnie z trójpodziałem na temat, pole tematyczne i margines. Pierwsze pojęcie odnosi się do treści, na którą doświadczenie się kieruje, drugie do treści, wpływających na ujęcie tematu, jako że są z nim powiązane relacjami treściowymi, trzecie odnosi się do treści niemodyfikujących ujęcia tematu, lecz dających całemu przeżyciu status bycia w świecie (stanowią tło egzystencjalne każdego doświadczenia). Pole świadomości jest dynamiczne. Każde kolejne pole jest modyfikacją poprzedniego. Modyfikacja ta polega na zmianie statusu danej treści w polu świadomości. Na przykład to, co prezentowało się tematycznie, może w następnych polach prezentować się marginesowo i odwrotnie (zob. Gurwitsch 1974). Zarazem jest to przekształcenie zachowujące ciągłość pola.

Na podstawie teorii Gurwitscha można pokusić się o podanie fenomenologicznej interpretacji odczucia podobieństwa. Otóż dzięki wielokrotnej prezentacji danej treści w różnych miejscach pola, przy zachowaniu ciągłości tego pola, treść ulega swoistej analizie: ujawnia aspekty, dzięki czemu staje się poniekąd podobna do siebie samej a zarazem podobna lub niepodobna do innych prezentujących się treści. Można powiedzieć, że podobieństwo do samej siebie leży u podłoża innych typów podobieństw, u podstawy zaś podobieństwa do siebie samej stoi ciągła modyfikacja pola zakładająca zmianę położenia poszczególnych treści w tym polu. „Leżeć u podłoża”, znaczy tu „być warunkiem możliwości”, należy je rozumieć w sensie transcendentálnym, a nie przyczynowym.

Czy powyższa konstatacja wnosi coś do badań nad mechanizmami kategoryzacji? Nie. Raczej odsłania ona horyzont treściowy, który musimy wziąć pod uwagę, chcąc zobaczyć, w jaki sposób mechanizmy odsłonięte przez badania empiryczne stanowią część naszego umysłu. Struktura pola ukazana w analizach Gurwitscha stanowi pogłębienie początkowego zamysłu Husserla, który zresztą w swych późniejszych pracach poszedł drogą jeszcze bardziej radykalną. Mamy tu mianowicie do czynienia z redukcją transcendentálną. W jej ramach termin „możliwe doświadczenie” uzyskuje bardziej określone znaczenie. Oddaje wewnętrzną dynamikę świadomości. Modyfikacja pola przez przeniesienie tematycznie danej treści w inne miejsce pola pozwala ująć to, co dotąd dane tematycznie jako potencjalne i odwrotnie. Pole świadomości jest bowiem organizacją perspektywiczną. Ogólność percepcji opiera się na podobieństwie, lecz podobieństwo opiera się na możliwości wielorakiej pozycji danej treści w polu świadomości.

Podkreślając powyżej, że prócz modyfikacji potrzebna jest ciągłość pola, pozostawiłem tę kwestię bez bliższego wyjaśnienia, nie sądzę bowiem, by ciągłość pola dała się wyjaśnić w wyżej zaprezentowanym nastawieniu fenomenologicznym. Rozumiemy wprawdzie, że do ukonstytuowania się podobieństwa potrzebne są pewne niezmienniki pola świadomości, lecz nie wiemy, jakie one są i z samej analizy fenomenologicznej się tego nie dowiemy. Do tego potrzebujemy kolejnej zmiany perspektywy – ZWROTU NATURALISTYCZNEGO 2.

Jedną z bardziej interesujących teorii z pogranicza psychologii i sztucznej inteligencji, która mogłaby stanowić podstawę badania tych niezmienników, jest opublikowana niedawno teoria przestrzeni umysłowych P. Gärdenforsa (2000). Podaje ona interpretacje reprezentacji pojęciowych, a wyróżnia się tym, że proponuje jednorodną interpretację percypowanych własności rzeczy i pojęć. Jedne i drugie są, według Gärdenforsa, obszarami w wielowymiarowych przestrzeniach. Wymiary tych przestrzeni są ustanowione przez mierzalne fizyczne wielkości związane z percepcją lub inną czynnością aparatu poznawczego (wysokość dźwięku, upływ czasu, częstotliwość fali świetlnej itd.). Obszary odpowiadające postrzeganym własnościom rzeczy i pojęciom posiadają określone własności topologiczne, zachowując w różnych przekształceniach takie cechy jak symetrie, kierunki, wypukłość lub wklęsłość itd. Właśnie te cechy stanowią, według Gärdenforsa, o niezmiennikach zawartych w kolejnych fazach doświadczenia (w nomenklaturze Gurwitscha byłyby to kolejne pola świadomości).

Model zaproponowany przez Gärdenforsa jest poznawczo efektywny. Jest testowalny empirycznie zarówno w wersji słabej (jest zgodny z wieloma danymi empirycznymi), jak i mocnej (pozwala na empiryczne przewidywania). W szczególności pozwala na formalne zdefiniowanie podobieństwa jako odległości pomiędzy obszarami w danej przestrzeni pojęciowej i przy danej metryce (Gärdenfors 2000, s. 109–111, 133). Gärdenfors wykazuje, że reguły rozpoznawania podobieństwa, dające się wygenerować z jego modelu, są spójne ze spontanicznie stosowanymi regułami oceny podobieństwa, jakie Aisbett i Gibbon ustalili eksperymentalnie. Oto niektóre z nich: (a) szukanie tych części, które unikalnie odpowiadają częściom w drugim przedmiocie; (b) ignorowanie tych, które nie pasują zamiast dopasowywania na siłę; (c) dopasowywanie obszarów niezróżnicowanych w jednym przedmiocie do zróżnicowanych w drugim, a nie odwrotnie.

Teoria Gärdenforsa interpretuje więc ciągłość pola jako zbiór jego topologicznych własności. Inną drogę do tego samego celu obiera Ch. Peacocke w *A Study of Concepts* (1987, s. 61–67) Reprezentacja pojęciowa opiera się dlań na pewnej formie samoprezentacji przedmiotów w przestrzeni percepcyjnej, takich mianowicie, które są spójne z tym, że dana reprezentacja jest trafna. Inaczej mówiąc, dla każdej trafnej reprezentacji istnieje pewien typ przestrzenny, wyznaczony przez takie własności jak osie symetrii i kierunek wypełniania (Peacocke nazywa te typy „przestrzenne scenariuszami”).

Nasuwa się pytanie: Czym są owe części przestrzeni, wymiary jakościowe, osie symetrii, metryki i skale, w których prezentują się poszczególne wielkości jakościowe. W jaki sposób to wszystko odnosi się w ogóle do ludzkiego doświadczenia. Co ma wspólnego postulowana przestrzeń z przeżyciową dynamiką doświadczenia. Wyjaśnienie tych wszystkich obiektów teoretycznych nie jest zadaniem samej teorii. Wystarczy, że jest efektywna i daje testowane wyniki. Z pewnością też nie zajmuje się badaniem źródłami tej czy innej konstrukcji teoretycznej. Testuje je, lecz nie ukazuje ich na tle całościowego obrazu doświadczenia.

Dlatego konieczny będzie kolejny, ostatni już zwrot w nastawieniu teoretycznym. Nazwijmy go ZWROTEM FENOMENOLOGICZNYM 3. Jego dobrą ilustracją jest program badań konstytucyjnych podjęty przez Husserla w późniejszym swym okresie, a szczególnie próba zbadania konstytucji czystego przepływu czasowego.

Badanie konstytucji to badanie, jakie ciągi noematyczno-noetyczne decydują o prezentacji różnego typu przedmiotów. Analizy konstytucji czasu prowadzą Husserla do najradykałniejszej z jego redukcji: redukcji do czystej pasywności. Czyni to między innymi w dość nieporządnym, lecz inspirującym rękopisie C6: *Zeitigung*. Ta redukcja ma ujawnić pierwotną dynamikę, dzięki której może się pojawiać jakakolwiek treść. Jest to najgłębsza immanencja, jaką może ujawnić analiza fenomenologiczna. Czyste Ja pojawia się tu jako strona immanentnej relacji pomiędzy tym, kto doświadcza i tym, że doświadcza. Owe że i kto pozostają w ścisłym spleceniu. Czytamy: „Systematycznie redukuję konkretną płynącą terazniejszość przez ‘dekonstrukcję’. Redukuję pierwotną wrażeniową immanentną terazniejszość rzeczy do czegoś ‘zewnętrznego w stosunku do mnie (*Ich-fremde*), mianowicie do immanentnej materii (*hyle*) – sfery wrażeniowej” (Husserl, *Man.* C 6,3). Innymi słowy, Husserl stara się przeniknąć naturę percepcji jako percepcji. Ona to, poniżej poziomu danych, wyłania się z dynamiki pierwotnej materii wrażeniowej: „W tej dekonstrukcji powracamy do pierwotnej wrażeniowej terazniejszości, która pozostawia jako ważne tylko to, co spostrzeżone w czystym sensie, biorąc w nawias wszystko, co nie jest tak spostrzeżone. [To ostatnie wszakże] pozostaje w obrębie tego, co spostrzeżone jako [sposstrzeżeniowa] świadomość czegoś, co może w ogóle nie być spostrzeżone” (Husserl, C 6, 4–5). W zacytowanych fragmentach jest wiele niejasności (manuskrypt ten nie doczeka się w najbliższym czasie krytycznego wydania w ramach projektu prowadzonego przez Archiwum E. Husserla w Louvain). Wydaje się, że Husserlowska dekonstrukcja ma ujawniać ogólną istotę zjawiska polegającego na odbieraniu wrażeń. Ta istota pojawia się w obrębie modelu możliwego doświadczenia.

Model ten ma ten oczywisty mankament w porównaniu z modelami kognitywistycznymi, że nie mówi nic o realizacji ujawnionych w nim treściowych



zależności. Zarazem jego wielką zaletą jest to, że mówi o konstytucji czasu, biorąc pod uwagę w równej mierze stronę podmiotową i przedmiotową doświadczenia. W istotny sposób przekracza to rozróżnienie, pokazując, jak ruch od treści ku marginesowi przeżywania zbiega się z pozycją Ja w polu zmysłowej odbiorczości. Podmiot jest tu daleki od kartezjańskiego cogito, spełniacza aktów. Ja wyłania się z dynamiki doświadczenia czasu, na którą pracuje cały skomplikowany system horyzontów. Ja, które operuje świadomie przeżywanymi treściami, jest samo dla siebie pewną treścią, natomiast przeżywające Ja objawia swoją specyficzną realność jako korelat możliwości odbierania wrażeń.

Najprościej byłoby skonstatować, że owa idealna odbiorczość czy zmysłowość to nic innego jak gatunkowa własność ludzkiego ciała, postulowane zaś w Husserlowskim modelu napięcia wewnątrz pola przeżyć są rezultatem niewspółmierności w działaniu poszczególnych jednostek funkcjonalnych ludzkiego mózgu odpowiedzialnych za formowanie się doświadczenia. W ten sposób odstłania się możliwość – którą chcę tu jedynie zaznaczyć – dokonania ZWROTU NATURALISTYCZNEGO 3. Polegałby on na poszukiwaniu empirycznie testowalnej teorii wiążącej (1) własności ludzkiego ciała jako obiektu fizycznego poruszającego się w przestrzeni; (2) organizację informacji zmysłowej w powiązaniu ze schematem ciała i mechanizmami kontroli ruchu; (3) neurofizjologicznymi mechanizmami kodowania czasu. Trzeba powiedzieć, że perspektywy zbudowania takiej teorii są, mimo obiecujących przyczynków, bardzo mgliste.

## KONKLUZJA

Moim zasadniczym celem było zbadanie przestrzeni leżącej pomiędzy fenomenologią i naukami o procesach poznawczych w nadziei na lepsze zrozumienie dzielących je różnic i sformułowanie ogólnych wniosków na temat możliwych w przewidywalnej przyszłości kierunków badań filozoficznych. Różnice pomiędzy podejściem transcendentalnym, a w szczególności fenomenologicznym, a naukowym uważam za nieprzekraczalne zarówno w sensie pojęciowym jak metodologicznym; badanie struktury pola transcendentalnych możliwości leżących u podłoża konstytucji doświadczenia idzie w przeciwnym kierunku niż poszukiwanie teorii wyjaśniających mechanizmy doświadczenia. Uświadomienie sobie tego stanu rzeczy jest, jak sądzę, bardziej pożyteczne niż dążenie do scalania obu dyscyplin. Właśnie na skutek ich rozbieżności powstaje pole do filozoficznego namysłu, w którym schodzą się wątki tradycji od Platona i Arystotelesa, poprzez transcendentalizm Kanta po fenomenologię Husserla oraz bieżące teorie z zakresu *cognitive science* i semantyki. Tu tkwią obecnie największe nadzieje na lepsze zrozumienie związków pomiędzy człowiekiem i światem. Związek ten zbudowany jest z elementów trudnych do pogodzenia: zwią-

ków treściowych, z jednej strony, i mechanizmów biologicznych z drugiej. Z jednej strony, nauka czyni wielkie postępy w odkrywaniu i wyjaśnianiu skomplikowanych mechanizmów fizjologicznych odpowiedzialnych za doświadczenie, w tym również za jego aspekt pojęciowy. Z drugiej strony, świadomość refleksyjna współczesnego człowieka odśladania przy pomocy zgłębiającej własne podstawy hermeneutyki strukturę sensu doświadczenia i egzystencji, sięgając przy tym do wciąż nowych zasobów pojęciowych niemających żadnego odpowiednika po stronie wiedzy przyrodniczej.

W jakimś stopniu oba te rozumiejące przedsięwzięcia przynależą do siebie, lecz dziś ich współistnienie nie jest łatwe ani oczywiste co do swych głównych zasad. Daleko nam do podniosłego nastroju Kartezjusza, który w Galileuszowej metodzie naukowej widział upragniony nowy początek samorozumienia człowieka, równie daleki jest nam Kantowski entuzjazm i jego filozoficzny heroizm polegający na filozoficznym potwierdzeniu i umocnieniu wizji świata zasugerowanej przez Newtonowską fizykę. Nauka osiąga dziś swoje doniosłe wyniki w alienującym zawężeniu swojego miejsca w kulturze i może dzięki niemu właśnie. Nawet najwybitniejsze jej osiągnięcia z trudem torują sobie drogę do samowiedzy współczesnego człowieka – konsekwentnie naukowy pogląd na życie i miejsce człowieka w świecie nie istnieje, a jeśli czasem zgłasza swoje roszczenia, czyni to w szacie rozczarowującej ideologii. Nauka coraz rzadziej zdaje się odpowiadać na pytania refleksyjnego, filozoficznego umysłu. Doskonali raczej własną sztukę zadawania pytań, pozostawiając filozofię w odległym horyzoncie twórczej dowolności. Zarazem jednak filozoficzna refleksja jest mniej niż kiedykolwiek zdolna do zadawania pytań odwołujących się wprost do wiedzy naukowej.

Do syntezy odseparowanych fragmentów ludzkiego samorozumienia dążyła fenomenologia Husserla. Jednak jego program pokazania motywujących i konstytutywnych związków w obrębie sensu doświadczenia natrafił na wielkie trudności. Najpoważniejszymi z nich były ontologiczny idealizm i niezdolność do wskazania koniecznych praw konstytucji. Trudności te zrodziły dwa z gruntu odmienne kierunki badań fenomenologicznych: hermeneutyczny i naturalistyczny. W pierwszym chodzi o refleksyjne samorozumienie ujawniającą genezę i związki sensu poprzez skierowanie się ku językowi i kulturze, w drugim o poszukiwanie pojęciowej i modelowej zgodności pomiędzy fenomenologicznym opisem i naukowym wyjaśnieniem. W tym drugim nurcie wielkie zasługi położył „nieortodoksyjny”, naturalizujący nurt fenomenologii związany z twórczością Arona Gurwitscha i Maurice Merleau-Ponty’ego. Coraz większa liczba filozofujących kognitywistów i filozofów zainteresowanych szczególnie kognitywistyką powołuje się na ich wpływ (Embree 2004). Trzeba tu jednak zachować ostrożność. To prawda, że współczesne badania empiryczne pozwalają wejść w procesy poznawcze daleko poza wyobrażalne wcześniej granice. Prowa-

dzi to jednak niektórych autorów do pochopnego wniosku, że fenomenalna treść doświadczenia będzie po prostu krok po kroku przekładana na kategorie naukowe, zaś poszukująca zrozumienia refleksyjna świadomość osiągnie swój cel przez akceptację naukowego wyjaśnienia, podobnie jak uczyniła to wcześniej w poznawaniu świata fizycznego. Nikt, komu zaprezentowany zostanie wzór funkcji obrazującej dobrze zbadane zjawisko przyrodnicze, nie powie: „To tylko wzór, a gdzie jest prawdziwe wyjaśnienie?”. Nie wątpimy, że właśnie ten wzór jest wyjaśnieniem. Czy tak samo może się stać w przyszłości z ludzkim doświadczeniem: barwami, dźwiękami, kształtami widzianymi w perspektywach, treściowymi asocjacjami, przeżyciem upływu czasu i setkami innych aspektów przeżywania? Staraliśmy się na jednym tylko przykładzie wyłożyć wątpliwości w tej sprawie. Nie zdołamy – wbrew nadziejom naturalistycznie zorientowanych filozofów – przełożyć związków sensu na reprezentacje psychiczne, a następnie pokazać mechanizmy przyczynowe wiążące te ostatnie z reprezentacjami zmysłowymi i ich mechanizmami neuronalnymi. Oznacza to – co wypada stwierdzić dobitnie i bez żalu – rezygnację z jednolitego w sensie teoretycznym wyjaśnienia ludzkiego doświadczenia. Nie musi to jednak prowadzić do dualistycznego stanowiska w dziedzinie filozofii umysłu, czyli do akceptacji istnienia dwóch osobnych kategorii bytowych: duchowej i fizycznej? Istnienie luki eksplanacyjnej nie stoi w sprzeczności z realną interakcją pomiędzy poziomem treści i sensów a poziomem przyrodniczych mechanizmów doświadczenia. Rozważania zawarte w tym artykule nie implikują same w sobie ani dualizmu, ani jego przeciwności.

Współczesna, szczególnie angielskojęzyczna literatura filozoficzna poświęcona umysłowi, językowi i poznaniu wypełniona jest polemikami pomiędzy stanowiskami filozoficznymi: dualizmem radykalnym i interakcyjnym, teorią identyczności w różnych postaciach, emergentyzmem, anomalnym monizmem, funkcjonalizmem, eliminacjonizmem itd. Niektóre z tych stanowisk mają charakter ontologiczny, inne zaś epistemologiczny, inne jeszcze łączą oba te aspekty filozoficznych rozważań. Niewątpliwie w obrębie argumentacyjnej dyskusji pomiędzy ich przedstawicielami powstało wiele ciekawych konceptualizacji i tez, lecz ogólnie biorąc, gra w formułowanie i bronienie stanowisk w zakresie filozofii umysłu wydaje mi się w całości chybiona. Stanowiska te oparte są na ogół na wąskiej bazie argumentacyjnej – często wręcz na jednym spostrzeżeniu, wyniku badawczym czy eksperymencie myślowym, który przez uogólnienie przybiera retoryczną postać „stanowiska filozoficznego”, bronionego następnie metodą częściowej weryfikacji. Powstające na tej drodze tezy są wprawdzie uogólnieniami o pewnej wartości eksplanacyjnej, lecz moim zdaniem, nie są prawdziwymi stanowiskami filozoficznymi. I nie powinny być, ponieważ dużo ważniejsze jest to, by filozoficzna refleksja prowadziła do proponowania, testowania i krytycznego analizowania nowych konstrukcji pojęciowych i ich korela-

tów w postaci różnego rodzaju przedmiotów abstrakcyjnych jak: własności wyższego rzędu, wirtualne przestrzenie, postulowane funkcje i inne odwzorowania. Przedmioty te znajdują rozległe zastosowanie w rozumieniu doświadczenia i pozwalają formułować hipotezy o interakcji pomiędzy doświadczeniem a strukturą pojęciową. Ich związek ze stanowiskami epistemologicznymi i ontologicznymi jest jednak luźny. Zgoda na pewne postulaty nie równa się głoszeniu filozoficznych stanowisk. O stanowisku filozoficznym można bowiem mówić wtedy, gdy pewna hipoteza zaczyna funkcjonować w całościowym systemie przekonań dotyczących człowieka i świata. Ta niejasna całość stanowi punkt wyjścia filozofowania, a jej rozjaśnienie stanowi jego punkt dojścia.

Ani fenomenologia, ani żadne inne podejście transcendentale nie jest efektywne. Nie daje wyjaśnień teoretycznych, czyli odpowiedzi na pytanie „Dlaczego?” Dostarcza za to dobrze umotywowanych wyobrażeń na temat możliwości różnych struktur przedmiotowych. Dobrze umotywowane, to znaczy połączone z doświadczeniem przy pomocy ciągu ujęć refleksyjnych dokonywanych przy wyłożonych explicite założeniach. (Nie ma jednak przejścia w przeciwnym kierunku – przy pomocy doświadczenia nie zweryfikujemy owego ciągu refleksji.) Fenomenologia pokazuje pojęciowy i wyobrazeniowy horyzont wiedzy naukowej i w tym sensie rzeczywiście jest podstawą jedności i racjonalności tej wiedzy. Mówi się czasem, że fenomenologia dostarcza naukom opisów obiektów, które trzeba traktować jako explananda teorii naukowych. Z przedstawionych wyżej rozważań wynika jednak, że również nauka dostarcza explananda dla analiz fenomenologicznych. Kolejne zwroty naturalistyczne i fenomenologiczne motywują się wzajemnie. W ten sposób uzyskujemy nową interpretację dawnego Husserlowskiego programu budowania racjonalnych podstaw praktyki naukowej. Nie da się, jak sądzę, zachować radykalnej autonomii filozoficznie ugruntowanej racjonalności. Natomiast program odpowiednio umotywowanych badań transcendentálnych i konstytucyjnych pozostaje aktualny i można sądzić, że będzie twórczo kontynuowany, stanowiąc, jak dawniej, najwłaściwsze pole filozoficznej refleksji.

#### LITERATURA

- Gärdenfors P., *Conceptual Spaces. The Geometry of Thought*, Cambridge, Mass 2000.
- Gurwitsch A., *On Thematization, Research in Phenomenology*, vol. 4, 1974.
- Gurwitsch A., *Bewusstseinsfeld*, Berlin 1978.
- Husserl E., (Man. C6), Rękopis *Zeitigung* nieopublikowany. Ukaze się w roku 2003 w zbiorze materiałów niepoddanych krytycznemu opracowaniu Archiwum E. Hussela w Louvain.
- Neisser U., *From Direct Perception to Conceptual Structure*, [w:] U. Neisser [red.], *Concepts and Conceptual Development: Ecological and Intellectual Factors in the Categorization*, New York 1987, s. 11–25.

- 
- Patočka J., *La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récentes*, „Rev. Intern. De Philosoph.”, 71–72, 1965, s. 17–33.  
Peacocke Ch., *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass 1992.

#### SUMMARY

In the article I consider the problem of the current validity of Husserl's transcendentalism in reference to a specific question in epistemology: what is the mutual relationship between the conceptual and the eye-witness layers in the structure of experience? I present the intermingling and mutual theoretical motivation of the transcendental and the empirical approaches in epistemology. I suggest that a dialogue between the two approaches is the most promising program in studying cognitive processes and the mind.