



Od Vareli do innej fenomenologii

Wywiad z Shaunem Gallagherem, część I

Przemysław Nowakowski, Jacek S. Podgórski, Marek Pokropski, Witold Wachowski⁶³

przełożył: Janusz Guzowski

Avant: Niedawno dyskutowaliśmy z grupą studentów na temat napisanego przez Pana wspólnie z Francisco Varełą artykułu *Redrawing the Map and Resetting the Time*⁶⁴, uznając go za nadal bardzo inspirujący. Czy byłby Pan skłonny skorygować coś w tym tekście w dniu dzisiejszym?

Shaun Gallagher: Dziękuję za to pytanie. Napisałem ten artykuł wspólnie z Francisco na kilka miesięcy przed jego śmiercią i był to dla mnie prawdziwy zaszczyt. Uważam, że dla badań z dziedziny nauk kognitywnych fenomenologia wciąż jest czymś bardzo obiecującym. Dodałbym do tego artykułu jedynie wzmiankę o tym, co później nazwałem "fenomenologią uposażającą" (*front-loading phenomenology*). Jest to podejście metodologiczne, które nieznacznie różni się od opisanej przez Varełę neurofenomenologii. Nie mieliśmy okazji omówić pomysłu zastosowania wglądów fenomenologicznych w projekcie eksperymentu, ale myślę, że uznałby go za dobre uzupełnienie swojej koncepcji neurofenomenologii.

⁶³ Dziękujemy drowi Marcinowi Miłkowskiemu za przekazane sugestie do pytań.

⁶⁴ S. Gallagher i F. Varela. 2003. Redrawing the map and resetting the time: Phenomenology and the cognitive sciences. *Canadian Journal of Philosophy*. Supplementary Volume 29: 93-132. Polski przekład: 2010. Przerysować mapę i przestawić czas. Przeł. Beata Stawarska. *Avant: Portal awangardy filozoficzno-naukowej*, 1/2010: 77-122 (<http://www.avant.edu.pl/numery>).

Pańska ostatnia książka, *Brainstorming. Views and Interviews on the Mind*⁶⁵, zadedykowana została (między innymi) Vareli. Które elementy jego bogatego dorobku naukowego należałoby według Pana szczególnie popularyzować?

Kiedy zmarł Francisco, byłem w kontakcie z kilkoma jego przyjaciółmi z Paryża, którzy poinformowali mnie o jego odejściu. Następnie umieściłem wiadomość o tym wydarzeniu – podpisaną przeze mnie i przyjaciół Francisco – na elektronicznej liście filozofii północnoamerykańskiej. W rezultacie otrzymałem mnóstwo odpowiedzi od osób z całego świata. Zaskoczyło mnie, że w każdej z tych odpowiedzi, które pochodziły od osób pracujących w wielu bardzo odmiennych dziedzinach, autorzy podkreślali, że praca Francisco Vareli miała bardzo istotny wpływ na badania w ich obszarze. Oczywiście znałem prace Francisco dotyczące neurobiologii, fenomenologii oraz jego podejście do buddyźmu. Odzywali się jednak także ludzie zajmujący się cybernetyką, sztucznym życiem czy nawet literaturą. Wydaje mi się, że najczęściej wspomniane były jego prace (prowadzone wspólnie z Maturaną) dotyczące *autopoeisis*.

Shaun Gallagher



(archiwum S.G.)

Jak skomentowałby Pan dziś następujące stwierdzenie: *Zainteresowanie buddyźmem ze strony Vareli nieco zaciemniło jego pracę naukową.*

Myślę, że jego praca naukowa ma się dobrze. Gdybyście kiedykolwiek byli świadkami wystąpienia Francisco na konferencji naukowej, wiedzielibyście, że nie może być mowy o braku naukowej przejrzystości. Także w kwestii swojego zainteresowania buddyźmem i współpracy z Dalaj Lamą był przejrzysty. W gruncie rzeczy, Dalaj Lama wyraził się bardzo jasno w sprawie tego, jak ważne są prace Vareli w przedsięwzięciu badania relacji nauki i buddyźmu. Dalaj Lama stwierdził dość wyraźnie, że jeżeli na pewnym po-

⁶⁵ S. Gallagher. 2008. *Brainstorming. Views and Interviews on the Mind*. Imprint Academic.

ziomie interpretacji poglądy naukowe i buddyjskie stoją w sprzeczności, to proponuje skorygować te ostatnie – aczkolwiek istnieją pewne kwestie czy odmienne poziomy interpretacji, gdzie nauka nie może powiedzieć nic, co zmieniłoby poglądy buddyjskie – na przykład w temacie reinkarnacji. Również Varela doskonale rozumiał to, co może, a czego nie może powiedzieć nauka. To działa w obu przypadkach i ważne jest, aby naukowcy mieli jasne poczucie ograniczeń nauki – tak samo jak dla buddyzmu czy każdej innej praktyki religijnej ważne jest, by znać ograniczenia swoich wierzeń.

Słychać obecnie wiele głosów krytycznych odnośnie neuroobrazowania, jakoby wiodącego do nadinterpretacji danych naukowych. Jak to się ma do Varelowskich postulatów odnośnie jego neurofenomenologii?

Obrazowanie mózgu, jak każda inna technika naukowa, ma swoje ograniczenia. Jest to właściwie zasada ogólna: przed każdą techniką naukową można postawić tylko te pytania, na które jest w stanie odpowiedzieć. To naturalne, że nasze maszyny i metody badawcze mogą udzielić odpowiedzi tylko na te pytania, dla których zostały stworzone – i do nich się ograniczają. Niebezpieczeństwo pojawia się za każdym razem, gdy entuzjastyczni naukowcy (i filozofowie) ulegają pokusie, by twierdzić, że określona przez nich maszyna lub metoda jest w stanie dostarczyć nam wszystkich odpowiedzi, których potrzebujemy. Jest to jednak odmiana scjentyzmu i czas za każdym razem poddaje ją próbie, ponieważ coraz lepsze urządzenia zawsze pokazują ograniczenia starszych maszyn. Lekcją, którą możemy stąd wyciągnąć, będzie stwierdzenie, że dla zrozumienia czegoś takiego jak poznanie potrzebujemy wielu metod. Powinniśmy używać maszyn skanujących, ale zarazem powinniśmy też korzystać z różnych metod oferowanych przez te urządzenia – łącznie z neurofenomenologią. Nie należy jednak oczekiwać, że obrazowanie mózgu czy neurofenomenologia dostarczą nam wszystkich odpowiedzi czy nawet wyczerpujących odpowiedzi na konkretne pytania. Oprócz tych metod potrzebujemy też innych narzędzi i podejść: badań nad zmianami i patologiami, eksperymentów behawioralnych, analiz filozoficznych, namysłu nad językiem i narracją, i tak dalej.

Czy mógłby Pan bardziej przybliżyć koncepcję „fenomenologii uposażającej”?

Projekty eksperymentów są zwykle determinowane przez konkretne teorie. Dobrym przykładem jest ujmowanie eksperymentów z zakresu obrazowania mózgu czy behawioryzmu w pewne założenia wynikające z podejścia teorii umysłu do poznania społecznego. Natomiast metoda fenomenologiczna wymaga, by takie teorie i założenia brać w nawias. Rezultatem tego podejścia mogą być pewne wglądy dotyczące natury samego doświadczenia, w tym także doświadczenia intersubiektywnego. Idea fenomenologii uposażającej polega zatem na tym, by eksperymenty były determinowane przez wglądy fenomenologiczne. Wglądy te mogą pochodzić z pewnych rozróżnień. Na przy-

kład, do fenomenologicznego rozróżnienia pomiędzy poczuciem sprawstwa a poczuciem własności, gdy mowa o działaniu, dochodzimy po namyśle nad ruchem niezamierzonym. Takie rozróżnienia czy wglądy, osiągnane w przeprowadzanych niezależnie od siebie analizach fenomenologicznych, mogą być z łatwością wplecione w projekty eksperymentów z zakresu obrazowania mózgu czy behawioryzmu. W tych przypadkach, jak twierdzą, fenomenologia jest "uposażająca" – to znaczy wpleciona w projekt eksperymentu, odgórna. Takie eksperymenty mogą wciąż być przeprowadzane z perspektywy trzecioosobowej, zwłaszcza jeśli mówimy, na przykład, o procesach mózgowych czy obiektywnym pomiarze zachowania. W samym eksperymencie refleksja fenomenologiczna czy fenomenologiczny opis nie muszą być zastosowane wprost - i to będzie go różniło od eksperymentu ściśle neurofenomenologicznego. Mimo to taki eksperyment może utwierdzać lub stawiać nowe pytania dotyczące samej fenomenologii – mogą być one pomocne w przyszłej pracy fenomenologicznej (patrz: Gallagher 2003 oraz Gallagher i Sørensen 2006⁶⁶).

Medytacja jako metoda w neurofenomenologii – co mógłby Pan w skrócie powiedzieć odnośnie takiej możliwości?

Przeprowadzono bardzo udane badania medytacji świadomości z użyciem metod neurofenomenologicznych. Jak wiecie, student Vareli, Antoine Lutz, zajmował się w laboratorium Richarda Davidsona na Uniwersytecie Wisconsin (ze strony teoretycznej wspomagał go Evan Thompson) medytacją w kontekście neuronauk. Wraz z innymi dostarczyli oni wielu rzetelnych informacji obrazujących efekty praktyki medytacyjnej. To jeden aspekt tej pracy. Stosowanie neurofenomenologii w badaniu efektów medytacji. Jednak pytanie dotyczy czegoś nieco innego i wskazuje na kolejny aspekt – stosowanie medytacji jako metody neurofenomenologii. Pomysł ten odsyła do książki Vareli napisanej wspólnie z Thompsonem i Rosch (*Embodied Mind*, 1991⁶⁷), w której sugerują, że praktyka medytacyjna dostarcza metody fenomenologiczne będącej uzupełnieniem tradycyjnej fenomenologii. W tym przypadku osoby długotrwale praktykujące medytację świadomości byłyby zdolne do wyizolowania lub wzmocnienia różnorodnych doświadczeń bądź też strategii poznawczych czy kierunkowania uwagi. Służyłoby to umożliwieniu naukowego badania tych doświadczeń bądź strategii za pomocą np. obrazowania mózgu czy eksperymentów behawioralnych. Myślę, że to podejście – jak każde inne w obrębie nauki – jest zarówno użyteczne, jak i ograniczone. Nie jest dla mnie jasne, na przykład, czego moglibyśmy się dowiedzieć na temat codziennego funkcjonowania poznawczego lub codziennego doświadczenia, skoro procedura dotyczy czegoś, co moglibyśmy nazwać doświadczeniem wzmocnionym medytacyjnie. Nie chodzi o to, że nie dowiedzielibyśmy się niczego, ale o to, że musimy być ostrożni w wyciąganiu wniosków o doświadczeniu nie-patologicznym na podstawie badania psychopatologicznego.

⁶⁶ S. Gallagher 2003. Phenomenology and experimental design. *Journal of Consciousness Studies* 10 (9-10): 85-99.

S. Gallagher i J. B. Sørensen. 2006. Experimenting with phenomenology. *Consciousness and Cognition* 15 (1): 119-134.

⁶⁷ F.J. Varela, E. Thompson i E. Rosch. 1991. *Embodied Mind*. The MIT Press.

Innym elementem Varelowskiej metody jest redukcja fenomenologiczna. Co Pan myśli o stosowaniu metody fenomenologicznej w badaniach kognitywnych?

Myślę, że jest to część neurofenomenologii. W swoim podejściu do neurofenomenologii Varela uwzględnia pewien typ redukcji fenomenologicznej, przez co ludzie badani podczas eksperymentów muszą najpierw przejść trening tej metody. Dlatego też u Lutza i innych (2002⁶⁸) badani byli obeznani ze stosowaniem redukcji fenomenologicznej, zaś sama metoda posłużyła do wyprowadzenia pewnych kategorii opisowych, które wykorzystywano w sprawozdaniach z doświadczeń. Myślę, że włączanie redukcji fenomenologicznej w tego typu eksperymenty – na przykład z zakresu postrzegania – sprawdza się bardzo dobrze. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by było to płodne w szerszej gamie eksperymentów. Na przykład, jeśli przeprowadzamy badania z dziećmi lub z osobami cierpiącymi na urojenia psychopatyczne, to mogą mieć one trudności lub nie będą w stanie przyswoić metody fenomenologicznej. Między innymi z tego powodu zaproponowałem ideę fenomenologii uposażającej – nie wymaga ona szkolenia badanych w ten sposób.

Czy częścią Pańskiego przekazu *How the Body Shapes the Mind* byłaby idea: nie budować mostów między różnymi lądami, ale dążyć do zacierania granic między ciałem i umysłem? Poprawnie to rozumiemy?

Można o tym myśleć w różny sposób. Burzenie murów, stawianie mostów – są to metafory geograficzne – przekształcanie terenu i tak dalej. Jedną z konsekwencji zwrócenia się ku teoriom ucieleśnienia jest konieczność przedefiniowania pojęcia umysłu. Nie wystarczy po prostu stwierdzić, że powinno być nie-kartezjańskie; aby opisać coś, co nie jest umysłem w tradycyjnym rozumieniu tego terminu, potrzebujemy pozytywnego słownictwa. Myślę, że we współczesnej filozofii umysłu analityczni filozofowie zapomnieli o Wittgensteinie i Ryle'u, przez co utknęli w słownictwie psychologii potocznej (*belief-desire psychology*) i – oczywiście – w terminologii reprezentacjonizmu. Nie sądzę, by ich pojęcia oddawały sens na przykład ucieleśnionego działania, enaktywnego postrzegania (*enactive perception*), skupionego (*situated*) i rozproszonego (*distributed*) poznania czy intersubiektywności.

Ciało organiczne, ciało przestrzenne, schemat ciała, obraz ciała, ciało afektywne... Z perspektywy zdroworozsądkowej: są to ciała, które kształtują umysł. Istnieje spora różnorodność ucieleśnienia oraz różne poziomy doświadczeń tworzących ciało. Co tak naprawdę kształtuje umysł? Nasze pytanie to parafraza pytania

⁶⁸ A. Lutz, J-P. Lachaux, J. Martinerie i F.J. Varela. 2002. Guiding the study of brain dynamics using first-person data: synchrony patterns correlate with on-going conscious states during a simple visual task. *Proceedings of the National Academy of Science USA*, 99: 1586–1591.

Frederique de Vignemont, która napisała recenzję⁶⁹ Pańskiej książki cztery lata temu. W jaki sposób dziś mógłby Pan na to bez wahania odpowiedzieć?

Zgadzam się, że istnieją różne pojęcia ciała i że powinniśmy starać się uściślić, które z nich jest/są odpowiedzialne za kształtowanie naszego doświadczenia. Niedawno w czasopiśmie *Trends in Cognitive Sciences* de Vignemont napisała wspólnie z Alvinem Goldmanem artykuł⁷⁰ na temat ucieleśnionych ujęć poznania społecznego. To, co nazywali ucieleśnieniem, obejmuje wszystko inne, tylko nie ucieleśnienie. W zasadzie zredukowali ciało do reprezentacji mózgowych i wykluczyli cały wkład ciała rozumianego jako ciało przeżywane (*Leib*) czy biologiczne. Zasugerowali, że wszystko, co jest istotne w ludzkim poznaniu, rozgrywa się w mózgu, który określili jako „miejsce większości, jeśli nie wszystkich, zdarzeń mentalnych”. Dali też do zrozumienia, że teoretycy ucieleśnienia nie powinni rozprawać o mózgu, ponieważ nie jest on *de facto* ciałem; nie powinni też zajmować się środowiskiem, gdyż ono również ciałem nie jest. Następnie jednak zupełnie wykluczyli wkład działania cielesnego, postawy, anatomii i całego przetwarzania wstępnego wykonywanego przez ciało. Stwierdzili również, że problem poznania społecznego jest problemem odczytywania stanów mentalnych innych osób. Postawione przez nich pytanie sprowadza się zatem do tego: w jaki sposób – z pominięciem mózgu i danego otoczenia (łącznie ze środowiskiem społecznym) – ciało niezdolne do postrzegania zachowania cielesnego innych odkrywa ich stany mentalne? Odpowiedź, której udzielili – i którą uznali za najlepszą (lub „najbardziej obiecującą”) propozycję dla podejścia ucieleśnionego – brzmi paradoksalnie: poznanie społeczne zależy od obecnych w mózgu reprezentacji ciał. Paradoksalnie, ponieważ uznali odwoływanie się do mózgu za wykluczone w prawdziwym ucieleśnionym podejściu. W rezultacie: tym, co uznali za najlepszą propozycję dla podejścia ucieleśnionego, jest podejście, które wyklucza wszelki udział ciała. Oczywiście, jeżeli uważamy to za podejście ucieleśnione, to mamy problem.

Jeśli mówimy o ciele przeżywanym, to nie twierdzę, że jest ono czymś innym niż ciało biologiczne. Jest tym samym ciałem rozpatrywanym z różnej perspektywy. Ciało przeżywane jest – i musi być – tym samym co ciało biologiczne. Postrzegający podmiot doświadcza struktur i procesów, które konstytuują jego samego i jego ciało biologiczne, zatem anatomia, chemia ciała, procesy oddychania, tętno, możliwe postawy i ruchy mogą być opisane zarówno z perspektywy pierwszej, jak i trzeciej osoby, są także składnikiem naszego intersubiektywnego (drugosobowego) doświadczenia innych. Zatem kiedy widzę piękną kobietę (jak moja żona), moje serce łomocze, hormony buzują (zmiany ściśle biologiczne), co odczuwam raczej jako uczucie wobec kobiety niż jako zbiór obiektywnych zmian w moim ciele; i mój głos, i gesty i pozy mówią coś o tym uczuciu. Żadne z nich nie może być zredukowane do zwykłych procesów mózgowych, tak jak gdyby mój mózg nie był dynamicznie sprzężony ze zmiennymi procesami fizjologicznymi, uczuciami, moimi poprzednimi doświadczeniami i piękną kobietą, którą widzę

⁶⁹ F. de Vignemont. 2006. A Review of Shaun Gallagher, How the Body Shapes the Mind. *Psyche*, 12 (1). [Http://psyche.cs.monash.edu.au/](http://psyche.cs.monash.edu.au/)

⁷⁰ A.I. Goldman F. de Vignemont. 2009. Is social cognition embodied? *Trends in Cognitive Sciences*, 13(4):154-159.

w słonecznym blasku czy na zadymionym parkiecie – to znaczy: w środowisku, które jest w pewien sposób znaczące. By opisać takie poznanie, powiedzieć, czym jest nasze doświadczenie w takim przypadku, musimy wziąć pod uwagę co najmniej: mózg, ciało (przeżywane i biologiczne) oraz środowisko (społeczne i fizyczne).

W jaki sposób badania nad rzeczywistością wirtualną i podobnym typem symulacji (na przykład wirtualnego „prze-cieleśnienia” [re-embodiment]) przyczyniają się do konceptualizowania ucieleśnienia?

Niektóre ze swoich badań prowadzę w Instytucie Symulacji i Treningu (Institute for Simulation and Training). Zaangażowałem się w projekty wykorzystujące rzeczywistość wirtualną lub rzeczywistość mieszaną (która jest połączeniem rzeczywistości wirtualnej z przedmiotami realnymi). Nie myślałem, że te badania mogą łączyć się z kwestią konceptualizacji ciała. Odwiedziłem jednak laboratorium Olafa Blanke w Lozannie, gdzie uczestniczyłem w jego eksperymentach, w których za pomocą wirtualnej rzeczywistości wywoływał dziwne uczucie: podobne do złudzenia gumowej ręki, tyle że dotyczące całego ciała. W tym momencie warto zastanowić się nad relacją pomiędzy widzeniem, dotykiem i zorientowaniem w przestrzeni (propriocepcją) – co badano w kilku podobnych eksperymentach. Złudzenie gumowej ręki, na przykład, stanowi wyzwanie dla poczucia własności kończyn; eksperyment przeprowadzony na całym ciele przez Blanke'a stanowi wyzwanie dla poczucia położenia ciała i perspektywy pierwszoosobowej. Myślę, że to interesujące i ważne doświadczenia dla pogłębiania takich właśnie pytań, które, co oczywiste, wpisują się w większe zagadnienie ucieleśnienia. Z pewnością takie eksperymenty wspierają niektóre rozróżnienia fenomenologiczne omawiane przez takich filozofów jak Merleau-Ponty – na przykład rozróżnienie między ciałem jako przedmiotem a ciałem jako podmiotem. Chciałbym dodać, że mój ostatni artykuł, napisany wspólnie z Tomem Froese dla *Husserl Studies*⁷¹, proponuje użycie pewnych rodzajów symulacji komputerowych obejmujących sztuczne życie jako sposobu spotęgowania naszej zdolności do przekształcania wyobrażeń (*imaginative variations*) – to znaczy: jako innowacyjnego sposobu rozwijania fenomenologicznej metody redukcji ejdetycznej.

Nadal mają miejsce kontrowersje wokół różnicy między neurofenomenologią a heterofenomenologią. Krytycy wskazują na duże trudności w wykazaniu empirycznych różnic między danymi pierwszo- i trzecioosobowymi. Zapytują, czy analizowane w neurofenomenologii dane eksperymentalne dotyczą bieżących świadomych doświadczeń czy raportów o nich. Wydaje się, że dla naukowca zawsze są to raporty.

⁷¹ T. Froese i S. Gallagher. 2010. Phenomenology and artificial life: Toward a technological supplementation of phenomenological methodology. *Husserl Studies* 26 (2): 83-107. Published online, March 2010 (DOI 10.1007/s10743-010-9071-9).

To prawda, badani dostarczają drugoosobowych relacji ze swoich pierwszoosobowych doświadczeń. Są zaangażowani w dialog z prowadzącym, co z konieczności jest intersubiektywne, dlatego ich relacje są drugoosobowe. Relacja z doświadczenia nie jest tym samym co doświadczenie – to także prawda. Uwzględniając to wszystko, wciąż dostrzegam dwie różnice pomiędzy heterofenomenologią zarysowaną przez Dennetta a neurofenomenologią zarysowaną przez Varełę. Po pierwsze, neurofenomenologia zakłada pewne przygotowanie w stosowaniu metody fenomenologicznej; heterofenomenologii – przynajmniej w punkcie wyjścia – wydają się wystarczyć relacje oparte na teorii lub psychologii potocznej. Dotyczy to także sytuacji, gdy "relacją" jest wciśnięcie guzika, ponieważ badany musi otrzymać informację, w którym momencie czy w jakich okolicznościach wciskać guzik. Można by przyjrzeć się dokładniej naturze takiej informacji. Nawet gdy jest naukowo ścisła, nadal można pytać o pochodzenie jej podstawowych pojęć, a to cofnie nas do jakiejś teorii czy psychologii potocznej. W neurofenomenologii zarówno psychologię potoczną, jak i wszystkie inne teorie, dzięki redukcji fenomenologicznej bierze się w nawias i próbuje się sięgnąć samego doświadczenia przeżywanego przez badaną osobę. Duży nacisk na tę kwestię kładzie się podczas testów poprzedzających właściwy eksperyment, a precyzję osiąga się na kilka sposobów. Na tej podstawie można oczekiwać, że relacje osoby badanej będą bardziej dokładne odnośnie natury analizowanego doświadczenia. Po drugie, musimy zapytać o podejście do relacji czy – jak chcą niektórzy – danych pierwszoosobowych. W heterofenomenologii z powodu ich pierwszoosobowego charakteru próbuje się od nich zdystansować tak szybko, jak to możliwe. Dennett sugeruje, by traktować je jako dane trzecioosobowe i analizować za pomocą trzecioosobowych, naukowych kategorii. W przeciwieństwie do tego, w neurofenomenologii próbuje się pozostać blisko danych pierwszoosobowych, aczkolwiek odbywa się to w procesie drugoosobowym, w którym kategorie analityczne są wyprowadzane bezpośrednio z relacji pierwszoosobowych.

Wydaje się zatem całkiem możliwe, by heterofenomenologia i neurofenomenologia doszły do tych samych naukowych wniosków. Mogłoby to powiedzieć nam coś bardzo interesującego, jednak, o ile wiem, takie badania – w których ten sam fenomen badano by przy użyciu dwóch różnych podejść – nie zostały wykonane. Osobiście uważam, że gdyby przeprowadzono taki rodzaj badań porównawczych, podejście neurofenomenologiczne dostarczyłoby bardziej precyzyjnych czy szczegółowych – a także w pewnym ważnym sensie bardziej weryfikowalnych – wyników niż podejście heterofenomenologiczne.