

Robert Poczobut

Fenomenologia a naturalizm

Tym, co znamionuje wszelkie postacie skrajnego i konsekwentnego naturalizmu [...], jest z jednej strony *naturalizacja świadomości*, włącznie z jej wszelkiego rodzaju intencjonalno-immanentnymi danymi, z drugiej zaś *naturalizacja idei*, a tym samym wszelkich absolutnych ideałów i norm.

Edmund Husserl (1992, s. 15)

Jeśli ktoś naprawdę chce dokonać naturalizacji fenomenologii, osobiście nadal traktuję jako otwarte pytanie, czy w ogóle jest to pożądane, to jego droga nie wiedzie przez pominięcie transcendentnego wymiaru fenomenologii, ale przez ponowne przemyślenie oraz rewizję dychotomii empiryczne – transcendentalne.

Dan Zahavi (2004, s. 345)

Słowa kluczowe: *naturalizm, nieredukcyjny naturalizm, naturalizm biologiczny, fenomenologia, świadomość, neurofenomenologia, fenomenologia transcendentna*

I. Kilka uwag na temat pojęć fenomenologii i naturalizmu

1.1. Wyznaczenie relacji między fenomenologią a naturalizmem wymaga relatywizacji do określonych koncepcji fenomenologii i naturalizmu oraz obszarów problemowych, w odniesieniu do których mają one zastosowanie. Uproszczeniem jest mówienie *po prostu* o fenomenologii oraz *po prostu* o naturalizmie. Nazwa „fenomenologia” oznacza zróżnicowaną klasę kierunków i koncepcji filozoficznych, dla których trudno jest wyznaczyć zbiór założeń wspólnie podzielanych przez ich przedstawicieli. Wśród fenomenologów nie ma zgody odnośnie do stosowanych metod badawczych ani zbioru twierdzeń i koncepcji, które należałoby zaakceptować, by zostać uznanym za fenomenologa.

Zasada bezpośredniego doświadczenia wyznacza zbyt szerokie pojęcie fenomenologii, gdyż odwołują się do niej także niefenomenolodzy. W wielu nurtach ruchu fenomenologicznego brakuje wyraźnych odwołań do metody redukcji ejdetycznej i redukcji transcendentalnej, zaś analizy konstytutywne nierzadko prowadzi się, łącząc elementy charakterystyczne dla naturalizmu i transcendentalizmu¹. Współcześnie mówi się o fenomenologii opisowej, ejdetycznej, transcendentalnej, egzystencjalnej, hermeneutycznej, fenomenologii zorientowanej ontologicznie, antropologicznie i aksjologicznie, a także o fenomenologii lingwistycznej i analitycznej. W obiegu są rozmaite koncepcje fenomenologii x-a, y-a czy z-a. To rozmnożenie ujęć sprawia, że pojęcie fenomenologii staje się pojęciem rodzimym w sensie Wittgensteina.

1.2. Wielu analitycznych filozofów umysłu (O. Flanagan, T. Nagel, J. Searle) podkreśla, że jeśli chcemy badać świadomość poważnie, nie możemy uwzględniać wyłącznie analiz z zakresu neuronauki i psychologii skupiających się na funkcjonalnym aspekcie umysłu. Niezbędne jest uwzględnienie także *fenomenologicznego wymiaru* świadomego doświadczenia (perspektywy pierwszoosobowej, subiektywności i jakościowego charakteru przeżyć świadomych). Jednym z głównych założeń fenomenologii analitycznej jest twierdzenie, że naukowe i fenomenologiczne podejścia do analizy doświadczenia są wzajemnie komplementarne i dają się uzgodnić w ramach szerszej perspektywy teoretycznej.

Istnieje także grupa autorów (D. Chalmers, D. Dennett, R. Jackendoff), którzy bez jakiegokolwiek odniesienia do klasycznych tekstów fenomenologicznych, mówią o: (a) świadomości fenomenalnej i qualiach (w opozycji do ujęć funkcjonalistycznych), (b) umyśle fenomenologicznym² (w opozycji do obliczeniowych teorii umysłu i świadomości) czy (c) heterofenomenologii (w sensie analizy raportów werbalnych z posiadanych doświadczeń). Fenomenologia, o jakiej tu się wspomina, pozostaje w graniach szeroko rozumianego naturalizmu. Nie jest to jednak dyscyplina filozoficzna, o jakiej czytamy w tekstach Husserla, Ingardena czy Merleau-Ponty'ego. Termin „fenomenologia” w użyciu wymienionych filozofów oznacza niesamodzielny składnik interdyscyplinarnych badań na temat miejsca umysłu w świecie fizycznym.

¹ Mimo zdecydowanie antynaturalistycznej orientacji samego Husserla, w pracach jego uczniów i kontynuatorów obecne są próby przezwyciężenia opozycji między podejściem empirycznym (naturalistycznym) i fenomenologicznym. W Polsce próbę syntezy transcendentalnej i naturalistycznej perspektywy w badaniu doświadczenia proponuje Pilat (2003). Z nowszych prac na temat relacji między fenomenologią a naturalizmem na uwagę zasługują: Zahavi (2004, 2009), Gallagher, Zahavi (2007) oraz teksty zebrane w *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (2009).

² Termin „umysł fenomenologiczny” pojawia się także w tytule książki: Gallagher, Zahavi (2007) zawierającej wiele uwag na temat relacji między fenomenologią a współczesnym naturalizmem.

1.3. Kolejny powód, z uwagi na który określenie relacji między fenomenologią a naturalizmem nastrocza trudności, polega na tym, że współczesny naturalizm nie jest stanowiskiem jednorodnym, które można scharakteryzować za pomocą zamkniętej klasy twierdzeń wyznaczającej jego twardy rdzeń.

Dwa podstawowe pojęcia, za pomocą których często eksplikuje się pojęcie naturalizmu, tzn. pojęcie nauki i pojęcie natury, są dalekie od jednoznaczności. Przy szerokim sposobie rozumienia terminu „nauka” do jego zakresu zaliczymy nie tylko nauki przyrodnicze, ale również nauki społeczne i humanistyczne. Nie brakuje ujęć, które na obrzeżach lub w kontekście nauki umieszczają także filozofię uprawianą z zachowaniem odpowiednio wysokich standardów metodologicznych. Przedmiotem sporu jest także dokładne określenie treści i zakresu terminu „natura”. W zasadzie nie jest dziś reprezentowane stanowisko zaliczające do zakresu natury wyłącznie obiekty należące do dziedziny badań fizyki, chemii i biologii. Współczesny naturalizm mianem „naturalnych” (wchodzących w skład natury) określa także obiekty matematyczne, procesy umysłowo-poznawcze i zjawiska społeczno-kulturowe³. Założeniem tak szerokiej koncepcji natury jest przekonanie o jedności leżącej u podstaw różnorodności zjawisk badanych w nauce i filozofii⁴.

W zależności od szczegółowego kontekstu filozoficznego, naturalizm może zbliżać się do empiryzmu, nominalizmu, redukcjonizmu, materializmu, fizykalizmu, biologizmu, scjentyzmu, monizmu bądź ateizmu, które to *-izmy* czasami uznaje się za składowe naturalistycznego obrazu świata lub naturalistycznego światopoglądu. Jednak współczesne problemy z naturalizmem są znacznie bardziej skomplikowane, niż to sugeruje powyższa wyliczanka.

³ Przykładem takiego podejścia do zjawisk kulturowych jest książka D. Sperbera (*Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, 1996), według którego ewolucja kulturowa jest względnie autonomicznym, darwinowskim procesem selekcji, umożliwiającym przez ewolucję biologiczną, lecz rządzącym się własnymi regułami wyższego rzędu. W eseju *Kultura jest częścią natury* Sperber zwraca uwagę, że jego podejście wzbudza czasami oburzenie wśród humanistycznie zorientowanych badaczy zjawisk kulturowych, prowokując do oskarżeń o prymitywny redukcjonizm. W odpowiedzi autor zauważa: „Kiedy bywam nazywany redukcjonistą, przyjmuję to jako niezasłużony komplement. Prawdziwa redukcja jest wspaniałym osiągnięciem naukowym, ale – co za pech! – naturalistyczny model kultury, za którym się opowiadam, nie sprowadza jej do biologii ani do psychologii”. Sperber (2008, s. 221). Używając żargonu analityków, stanowisko autora można określić mianem „naturalizmu nieredukcyjnego”.

⁴ Najbardziej radykalne ujęcie treści i zakresu terminu „natura” – reprezentowane przez Spinozę i panenteistów – polega na zaliczeniu do Natury wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje. W ramach tak pojmowanej Natury (zakresowo różnej od wąsko rozumianej przyrody) wprowadza się dalsze dystynkcje, z których pierwsza dotyczy podziału na *natura naturans* i *natura naturata*. Na gruncie tej koncepcji spór o naturalizm traci jakikolwiek sens, zaś przedmiotem dyskusji staje się szczegółowe określenie natury i sposobu istnienia: Boga, przyrody, człowieka, umysłu i jego wytworów.

1.4. Uzyskanie szczegółowej odpowiedzi na pytanie, czym jest naturalizm, jest kłopotliwe bez odniesienia do dyskusji toczonych wokół szczegółowych problemów: filozofii matematyki, epistemologii, antropologii, filozofii umysłu czy aksjologii. Można bronić naturalizmu w jednej dziedzinie, odrzucając go w innych. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że nawet w odniesieniu do kwestii szczegółowych, jak natura świadomości czy natura przedmiotów matematycznych, naturaliści rzadko osiągają konsensus⁵.

W obiegu są takie terminy i pojęcia, jak: naturalizm ontologiczny i metodologiczny, naturalizm naukowy i filozoficzny, naturalizm matematyczny, naturalizm biologiczny, naturalizm etyczny, naturalizm redukcyjny i nieredukcyjny, naturalizm emergencyjny, naturalizm integracyjny, naturalizm ewolucyjny, naturalizm religijny, naturalizm ateistyczny, a także naturalizm chrześcijański⁶. Mówi się o rozmaitych koncepcjach naturalizmu *x*-a, *y*-a czy *z*-a (naturalizm D. Chalmersa, R. Dawkinsa, D. Dennetta, V.W.O. Quine'a, J. Searle'a czy W. Sellarsa). W rezultacie tego rozmnożenia pojęć naturalizm stał się pojęciem rodzinnym w sensie Wittgensteina.

1.5. Jedną z częściej przywoływanych dystynkcji w rodzinie naturalizmów dotyczy naturalizmu metodologicznego i ontologicznego. Naturalizm metodologiczny jest powszechnie przyjmowanym założeniem na gruncie metodologii nauk formalnych, przyrodniczych, społecznych i humanistycznych, a także na gruncie metodologii filozofii. Opisując, systematyzując, dowodząc, wyjaśniając, przewidując oraz interpretując zjawiska występujące w uniwersach dyskursu wymienionych dyscyplin, nie odwołujemy się do żadnych faktów o charakterze nadprzyrodzonym. Odrzucenie naturalizmu metodologicznego oznaczałoby zniesienie różnicy między nauką i filozofią a religią, co byłoby posunięciem destrukcyjnym dla obu członów tej opozycji.

Sprawa ulega pewnej komplikacji na gruncie metodologii nauk społecznych i humanistycznych, gdzie podnosi się kwestię: Czy pojęcia, teorie i metody badawcze nauk społecznych i humanistycznych (w tym filozofii) są redukowalne do

⁵ Różnorodność stanowisk naturalistycznych w teorii świadomości rozciąga się od skrajności naturalizmu eliminacyjnego (uznającego świadome umysły za obiekty fikcyjne w rodzaju ptolemejskich epicykli, flogistonu i czarownic) po – odrzucający ontologię fizykalistyczną – naturalistyczny dualizm własności (w wersji D. Chalmersa). Podobnie jest z naturalizmem w filozofii matematyki, gdzie spektrum stanowisk rozciąga się od instrumentalizmu matematycznego po strukturalizm i naturalizm platoński.

⁶ Na temat różnych odmian współczesnego naturalizmu por. De Caro, Macarthur (2004). Na temat naturalizmu (monizmu) emergencyjnego por. Poczubut (2004). Na temat kontrowersji naturalizm–transcendentalizm w kontekście epistemologii por. Woleński (2008). Na temat naturalizmu religijnego por. Dennett (2008). Na temat naturalizmu chrześcijańskiego por. Heller (2002). Różne wersje ostatniego stanowiska występują także w pracach J.M. Bocheńskiego, A. Peacocke'a czy J. Polkinghorne'a.

pojęć, teorii i metod badawczych nauk przyrodniczych? Czasami mianem „antynaturalizmu metodologicznego” (zwłaszcza w starszych podręcznikach metodologii) określa się stanowisko, które broni częściowej metodologicznej autonomii nauk humanistycznych i społecznych wobec nauk przyrodniczych.

Wada tej konwencji terminologicznej polega na tym, że prowadzi ona do utożsamienia naturalizmu z redukcjonizmem oraz nie uwzględnia wpływowego stanowiska, jakim jest *naturalizm nieredukcyjny*. Na gruncie metodologii nauk społecznych i humanistycznych lepiej jest operować opozycją: „naturalizm redukcyjny–naturalizm nieredukcyjny” niż przestarzałą opozycją „naturalizm–antynaturalizm”. Wszak w obu wypadkach pozostajemy na gruncie szeroko rozumianego naturalizmu metodologicznego, zaś spór, z jakim mamy tu do czynienia, jest w rzeczywistości sporem o granice i warunki możliwości redukcji interteoretycznej (teorii/dyscyplin wchodzących w skład nauk społecznych i humanistycznych, w tym filozofii, do teorii/dyscyplin wchodzących w skład nauk przyrodniczych).

Naturalizm nieredukcyjny jest odmianą pluralizmu metodologicznego i głosi, że pojęcia i metody nauk społecznych i humanistycznych są częściowo autonomiczne i mają charakter swoisty. Takie procedury badawcze, jak wyjaśnianie w naukach społecznych, interpretacja zjawisk kulturowych czy rozumienie ludzkich zachowań, zawierają szereg elementów, które nie występują w procedurach badawczych nauk przyrodniczych. Jednak w niczym nie zmienia to faktu, że przedstawiciele nauk społecznych, humaniści i filozofowie (w tym fenomenolodzy) przestrzegają zasady metodologicznego naturalizmu⁷.

II. Naturalizm ontologiczny, przyczynowo-eksplanacyjny, naukowy i filozoficzny

2.1. Naturalizm ontologiczny jest stanowiskiem na temat tego, co istnieje, a także na temat kryteriów, za pomocą których mamy prawo uznać, że coś istnieje. Naturalizm ontologiczny w wersji przyczynowo-eksplanacyjnej zakłada, że Uniwersum (całość tego, co w jakikolwiek sposób istnieje) jest układem przyczynowo (eksplanacyjnie) zamkniętym (w tym znaczeniu, że dla każdego naturalnego skutku istnieje wystarczająca naturalna przyczyna jego zajścia). Naturalizm przyczynowy wyklucza istnienie skutków naturalnych mających nadnaturalne przyczyny. Jeśli jakiś obiekt wchodzi w relacje przyczynowe z obiektami (zdarzeniami, procesami) należącymi do Uniwersum, automatycznie sam staje się jego przyczynowym uczestnikiem (składnikiem). W tym właśnie sensie oddziaływania przyczynowo-skutkowe traktuje się jako relacje przyczynowo domykające Uniwersum⁸.

⁷ Na temat nieredukcyjnego naturalizmu (nazywanego także „nieredukcyjny fizykalizmem”) oraz różnych sposobów rozumienia „redukcji” i „emergencji” por. Van Gulick (2008), Poczobut (2009).

⁸ Por. Searle (2004, s. 117).

Ta bardzo ogólna charakterystyka naturalizmu przyczynowo-eksplanacyjnego nie przesądza niczego na temat: (a) natury związków przyczynowo-skutkowych (w grę może wchodzić przyczynowość deterministyczna i probabilistyczna, makro- i mikroprzyczynowość, a także przyczynowość intencjonalna), (b) natury obiektów wchodzących w relacje przyczynowe ani (c) rodzaju wyjaśnień przyczynowych dopuszczalnych w nauce. Są to dalsze kwestie wymagające dodatkowych eksplikacji.

2.2. Jedną z głównych tez naturalizmu ontologicznego (w wersji naukowej) głosi, że jesteśmy zobowiązani do uznania istnienia obiektów, o których traktują dobrze potwierdzone empirycznie teorie naukowe. Warto zauważyć, że takie ujęcie może prowadzić do niestandardowych wersji naturalizmu. W szczególności: (a) jeśli nie można uprawiać nauki bez odwołania się do obiektów abstrakcyjnych, to jesteśmy zobowiązani do przyjęcia ich istnienia; (b) jeśli mamy dobrze potwierdzone teorie na temat świadomości, intencjonalności czy treści umysłowej, to jesteśmy zobowiązani do przyjęcia istnienia wymienionych zjawisk; (c) jeśli globalnym założeniem nauki jest twierdzenie o poznawalności, racjonalności czy matematyczności świata, to jesteśmy zobowiązani do uznania tego faktu⁹.

To, jaka ontologia jest wbudowana w strukturę nauki, pozostaje w pewnym zakresie sprawą otwartą. Z uwagi na ontologiczne niedookreślenie nauki naturalizm może przybrać postać filozoficznego światopoglądu równie odległego od nauki rzeczywistej, jak aprioryczny antynaturalizm. Konstatacja tej możliwości stanowi jedną z głównych motywacji na rzecz odróżnienia naturalizmu *naukowego* od naturalizmu *filozoficznego*. Jeśli naturalista twierdzi więcej, niż to wynika z analizy założeń i konsekwencji dobrze potwierdzonych empirycznie teorii naukowych, jego naturalizm staje się filozoficznym światopoglądem¹⁰.

2.3. Ontologia naturalizmu naukowego pozostaje otwarta w takim zakresie, w jakim otwarta pozostaje sama nauka. Ta zaś nie wypowiedziała ostatniego słowa na

⁹ *Prima facie* nie ma sprzeczności nawet w pojęciu naturalizmu platońskiego, o ile mamy dobre racje, by twierdzić, że: (a) istnieją fizycznie niezrealizowane struktury matematyczne; (b) świat fizyczny ma strukturę matematyczną. Jeśli matematyczna jest natura (na co wskazuje rozwój fizyki matematycznej, a także matematycznej biologii, ekonomii, socjologii i psychologii), to matematyczny musi być także naturalizm. W powyższych sformułowaniach posługuję się trybem warunkowym, ponieważ kwestia tego, jakie dokładnie twierdzenia ontologiczne stanowią założenia dobrze potwierdzonych empirycznie teorii naukowych, jest przedmiotem nieustających kontrowersji wśród filozofów nauki.

¹⁰ Na przykład, jeśli ateizm nie jest założeniem ani konsekwencją żadnej teorii naukowej, to teza ateistyczna może być składnikiem naturalizmu filozoficznego, ale nie naukowego. Podobnie, jeśli teza teistyczna nie stanowi założenia ani konsekwencji żadnej teorii naukowej, teizm może być co najwyżej składnikiem światopoglądu religijnego. Jeśli rozstrzygnięcie sporu między teizmem i ateizmem nie jest możliwe na gruncie nauki, to – pozostając w jej granicach – zwolennik naturalizmu naukowego postępuje racjonalnie, zajmując stanowisko agnostyczne w powyższej kwestii.

temat rzeczywistej natury świata, człowieka, procesów umysłowo-poznawczych ani granic poznania naukowego. Naturaliści z reguły podkreślają, że nie mamy apriorycznego, pozanaukowego wglądu w istotę obiektów tworzących różne poziomy organizacji natury. Dotyczy to w równej mierze procesów fizycznych, chemicznych i biologicznych, jak świadomego umysłu i zjawisk społeczno-kulturowych. Nauka dostarcza najlepiej potwierdzonej wiedzy na temat przyrody, człowieka, społeczeństwa i kultury, stając się tym samym bazą danych dla filozofa.

Filozofia nie jest czymś stojącym poza czy ponad nauką, zaś metody filozoficzne nie są ekstra-metodami w stosunku do metod naukowych. Nawet jeśli filozof pyta o warunki możliwości określonej klasy obiektów lub o granice: nauki, języka, poznania, świadomości czy racjonalności – nie stawia go to ponad czy poza horyzontem nauki. Metanauka (logiczna, empiryczna, filozoficzna) także jest częścią nauki szeroko rozumianej. Nauka i filozofia są silnie zintegrowanymi składnikami jednego przedsięwzięcia badawczego, którym jest próba zrozumienia różnych wymiarów rzeczywistości. Poznanie filozoficzne jest niesamodzielnym składnikiem całościowego systemu wiedzy budowanego przez przedstawicieli gatunku *Homo sapiens* – składnikiem pozostającym w obustronnych zależnościach z resztą systemu.

III. Naturalizm nieredukcyjny a idea naturalizacji fenomenologii

3.1. Współcześnie na uwagę zasługuje poszukiwanie nowej formuły dla naturalizmu nieredukcyjnego. Interesującej ilustracji tego stanowiska w teorii umysłu dostarczają prace H. Putnama, autora znanego eseju „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować?”. Według Putnama umysłu nie da się znaturalizować tylko w tym sensie, że nie można adekwatnie opisać jego funkcji w języku, który nie zawiera terminów (pojęć) intencjonalnych i normatywnych, co nie wyklucza naturalizmu szerzej rozumianego:

Naturalizm, który odrzucam, to scjentyzm i redukcjonizm. Mimo to nie da się zaprzeczyć, że w pewnym nieredukcjonistycznym sensie wyrazu „natura”, wszyscy jesteście częścią natury¹¹.

Określenie „nieredukcyjny” wskazuje na niemożliwość podania poprawnych definicji równościowych lub adekwatnych eksplikacji pojęć (predykatów) mentalnych za pomocą pojęć niementalnych, a także pojęć (predykatów) normatywnych za pomocą pojęć (predykatów) nienormatywnych. Natomiast termin „naturalizm” odnosi do takiego pojęcia natury, które obejmuje swym zakresem także zjawiska oznaczane przez realistycznie interpretowane predykaty mentalne i normatywne.

¹¹ Putnam (1998, s. 514, p. 13).

Chociaż w pracach Putnama nie znajdziemy teorii ontologicznej eksplikującej nieredukcjonistyczne pojęcie natury, wspólnym przekonaniem nieredukcyjnych naturalistów pozostaje twierdzenie, iż w ramach szeroko rozumianej natury jest miejsce na przedmioty abstrakcyjne, świadomy umysł, intencjonalność, racjonalność, zjawiska społeczno-kulturowe, a także wartości i normy moralne. Nieredukcyjny naturalizm – rozpatrywany na płaszczyźnie ontologicznej – jest stanowiskiem znacznie bardziej liberalnym niż tradycyjny materializm, reizm czy nominalizm (indywidualizm ontologiczny).

3.2. Do nurtu naturalizmu nieredukcyjnego należy również stanowisko zajmowane przez J. Searle'a na temat ontycznego statusu świadomości, które streszczają następujące twierdzenia: (a) świadome stany i procesy umysłowe mają charakter wewnętrzny, jakościowy i subiektywny; (b) ze względu na ontologię pierwszoosobową świadomość nie podlega redukcji (przez identyfikację) ze stanami i procesami trzecioosobowymi (pozbawionymi profilu subiektywnego); (c) wszelkie znane nam procesy świadome mają u swych podstaw charakter biologiczny (świadomość i intencjonalność są naturalnymi zjawiskami biologicznymi); (d) każdy stan świadomy jest skutkiem aktywności procesów neuronowych, sama zaś świadomość jest – generowanym i utrzymywanym w istnieniu przez aktywność mózgu – emergentnym zjawiskiem wyższego rzędu¹²; (e) wyjaśnienie natury relacji psychofizycznych (podobnie jak wyjaśnienie natury relacji biofizycznych) jest zadaniem nauki i sprowadza się do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i za pomocą jakich mechanizmów świadome stany umysłowe są generowane przez mózg; (f) nie istnieją zasadnicze powody, chociaż mogą istnieć powody technologiczne, z uwagi na które niemożliwe byłoby zbudowanie sztucznego mózgu generującego świadome stany umysłowe¹³.

Naturalizm powyższej propozycji polega na tym, że wszelkie manifestacje świadomego umysłu są składnikami szeroko rozumianej natury (naturalizm ontologiczny) i mogą być badane metodami nauk empirycznych (naturalizm metodologiczny) kompatybilnymi z metodami filozofii (o charakterze analitycznym i opisowo-fenomenologicznym). Natomiast jest to naturalizm *biologiczny*, ponieważ znane nam formy umysłowości są realizowane przez wyspecjalizowane struktury neurobiologiczne. Przy czym każda tego rodzaju struktura i związana z nią forma umysłowości jest wytworem procesów ewolucyjnych. W kontekście biologicznego naturalizmu nie pojawia się problem naturalizowania świadomości, intencjonalności czy treści (reprezentacji) umysłowych, ponieważ wymienione

¹² Searle *explicite* odrzuca twierdzenie o nieprzestrzennym, нефizycznym i ontycznie prostym charakterze świadomości (umysłu). Jako stan aktywnego mózgu, świadomy umysł jest przestrzennie rozciągły, zaś jego lokalizacja jest związana z aktywnością empirycznie identyfikowalnych obszarów kory rozproszonych w różnych fragmentach mózgu.

¹³ Por. Searle (2004, s. 115–158).

zjawiska uznaje się za w pełni naturalne oraz będące przedmiotem badań wielu dyscyplin nauki i filozofii¹⁴. To raczej różne wersje antynaturalizmu i transcendentalizmu dokonują osobiwej *denaturalizacji* umysłu.

3.3. W ostatnich latach szczególnego rozgłosu nabrały projekty naturalizowania umysłu, a także programy badawcze z zakresu neuroetyki, neuroestetyki i neuroteologii – odkrywające neurobiologiczne podstawy przeżyć moralnych, estetycznych i religijnych. W tym nurcie mieści się również projekt zmierzający do znaturalizowania fenomenologii (zaprezentowany w obszernej antologii *Naturalizing Phenomenology*, 1999). Jak podkreślają twórcy tego projektu (B. Pachoud, J. Petitot, J. Roy, F. Varela), jego głównym celem jest uzgodnienie fenomenologicznych analiz świadomości z wiedzą uzyskiwaną na gruncie nauk przyrodniczych. Umieszczenie fenomenologii w szerszej ramie eksplanacyjnej ma doprowadzić do syntezy naukowej i filozoficznej wiedzy na temat świadomości – syntezy, która nie zakłada ani nie implikuje dualizmu antropologicznego, lecz budowana jest na gruncie założeń naturalistycznych.

Naturalizm, o który chodzi autorom, można określić jako: (a) *naturalizm nieredukcyjny* – niesprowadzający świadomego doświadczenia do czegoś innego, lecz traktujący je jako pełnoprawny obiekt badań naukowych; (b) *naturalizm integracyjny* – postulujący prowadzenie badań równoległe na poziomie fenomenologicznym i neurobiologicznym; (c) *naturalizm emergencyjny* – zakładający, że świadomość jest wytworem aktywności mózgu, posiadającym szereg własności swoistych, których nie można przypisać jego izolowanym składnikom¹⁵.

Zgodnie z hipotezą roboczą, jaką stawiają zwolennicy tego podejścia, fenomenologiczne i neurokognitywistyczne ujęcie struktury świadomego doświadczenia wzajemnie się warunkują i ograniczają. Nie tylko nie można zrozumieć niektórych aspektów świadomego doświadczenia, nie badając procesów neurobiologicznych – nie można również zrozumieć niektórych aspektów procesów neurobiologicznych, nie badając realizowanych przez nie procesów świadomościowych. Empiryczne badania świadomości należy prowadzić, kierując się danymi pierwszoosobowymi (nikt nie ma perspektywy trzecioosobowej; nikt nie widzi świata z perspektywy trzeciej osoby). Z kolei dane pierwszoosobowe należy konfrontować z wynikami empirycznych badań aktywności mózgu. To sprzężenie metod badawczych ma

¹⁴ Projekty naturalizowania umysłu stanowią bardziej lub mniej radykalne reakcje na ujęcia dualistyczne, wykluczające umysł z obszaru natury (przyrody). W przekonaniu Searle'a (1999, s. 133–134): „Wykluczenie świadomości ze świata przyrody było pożytecznym zabiegiem heurystycznym w wieku siedemnastym, gdyż pozwoliło to uczonym skoncentrować uwagę na zjawiskach mierzalnych, obiektywnych i nie wiążących się ze znaczeniem, to znaczy wolnych od intencjonalności. Wykluczenie to opierało się jednak na pewnym fałszywym założeniu, mianowicie takim, że świadomość nie jest częścią przyrody”.

¹⁵ Swoje poglądy autorzy wyrazili w obszernym wprowadzeniu: „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology”. Por. Pachoud, Petitot, Roy, Varela (1999, s. 1–83).

doprowadzić do zasypania przepaści między poziomem świadomego doświadczenia i poziomem procesów neurobiologicznych¹⁶.

Świadome doświadczenie i procesy neurobiologiczne nie tworzą niezależnych od siebie dziedzin, lecz silnie sprzężone poziomy organizacji indywiduum psychofizycznego. Uwzględnienie neurobiologii w badaniach fenomenologicznych oraz uwzględnienie fenomenologii w badaniach neurobiologicznych pogłębia obie te perspektywy. Rozwój badań neurofenomenologicznych powinien w granicy doprowadzić do nowej conceptualizacji relacji między umysłem i materią, między tym, co obiektywne i subiektywne, a tym samym do konstrukcji nowego pojęcia natury. Jak twierdzi Varela: nie należy pozwolić redukcjonistom na monopolizację pojęcia nauki i pojęcia natury¹⁷.

IV. Nieredukcyjny naturalizm a fenomenologia transcendentálna

4.1. Zarysowany projekt neurofenomenologii ma szanse na życzliwe przyjęcie ze strony tych fenomenologów, którzy nie przeciwstawiają programowo nauki i filozofii, nastawienia naturalnego i fenomenologicznego. Dopóki fenomenologia pozostaje dyscypliną deskryptywną lub ejdetyczną, nie dochodzi do szczególnego napięcia między nią a nieredukcyjną odmianą naturalizmu. Sprawa ulega komplikacji, gdy fenomenologia przekształca się w filozofię transcendentálną. Tak właśnie było w wypadku Husserla, według którego redukcja transcendentálna ustanawia radykalną różnicę między fenomenologią a nauką, czyniąc ją odporną na wszelkie próby naturalizacji¹⁸.

¹⁶ Filozoficzne próby zrozumienia umysłu nie mogły zakończyć się sukcesem, ponieważ ignorowały rolę nauk empirycznych (w szczególności neuronauk). Jak pisze Edelman (1998, s. 225): „Oddzielona od nauki fenomenologia i ćwiczenia gramatyczne, jakkolwiek jest ich wartość, nakładają zbyt ciasne ograniczenia na filozofię. Filozofia potrzebuje nowego kierunku. Nie będzie on jednak polegał na przyjęciu prostego redukcjonizmu biologii mózgu do dziedziny kwantów, dziwnych cząstek czy tym podobnych rzeczy. Zadaniem filozofii stanie się raczej zbadanie, w jaki sposób systemy selekcyjne mózgu stanowią podstawę znaczenia i tożsamości Ja. Poznanie, w jaki sposób zdobywamy wiedzę, czujemy i jesteśmy świadomi, nie dokona się poprzez filozoficzną analizę, choćby bardzo głęboką. Musi ono wyłonić się ze zrozumienia mechanizmów ewolucji systemów biologicznych i związków zachodzących w świecie fizycznym”. Edelman, podobnie jak autorzy manifestu neurofenomenologicznego, wyraża nadzieję, że dzięki współpracy naukowców i filozofów możliwe będzie *przywrócenie umysłu naturze, a zarazem poznanie natury umysłu*. Powyższemu zagadnieniu Edelman poświęcił książkę: *Second Nature. Brain Sciences and the Human Knowledge* (2006).

¹⁷ Por. Varela (1996, s. 345). W kręgu zainteresowań neurofenomenologów znajdują się niemal wszystkie zagadnienia będące przedmiotem analiz prowadzonych przez Husserla i kontynuatorów jego myśli (percepcja, świadomość, intencjonalność, wyobrażenia, pamięć, natura doświadczenia pierwszoosobowego, jaźń, ucieleśnienie umysłu, emocje, przeżycie chwili obecnej, wewnętrzna świadomość czasu *etc.*). Wyniki analiz fenomenologicznych nie są tu uznawane za ostatnie słowo, lecz punkt wyjścia do dalszych interdyscyplinarnych badań prowadzonych na pograniczu fenomenologii i neurokognitywistyki.

¹⁸ Por. Zahavi (2004, s. 338).

Krytyka naturalizmu stanowi jeden z głównych wątków krytycznych rozwijanych przez Husserla począwszy od *Badań logicznych* po późne prace z lat 30. Czasami przybiera ona postać subtelnych analiz, jak w wypadku krytyki naturalizmu w filozofii logiki, czasami zaś staje się manifestem światopoglądowym obwiniającym naturalizm za wszelkie przejawy kryzysu kulturowego. O ile w pierwszym wypadku argumenty Husserla spotkały się z rzeczową dyskusją, to w drugim zaczęto mówić o naturalistycznej obsesji Husserla, widzącego w naturalizmie źródło wszelkiego zła w filozofii i szeroko rozumianej kulturze.

4.2. W *Filozofii jako ścisłej nauce* Husserl zwraca uwagę, że naturaliści traktują wszystko, co istnieje, jako fragment przyrody – rozumianej jako czasoprzestrzenna jedność procesów i zdarzeń podlegających prawom przyczynowym i statystycznym. Ich dalekosiężnym celem jest naturalizacja świadomości, rozumu, idei, wartości oraz norm – naturalizacja polegająca na nadaniu wymienionym kategoriom empirystycznej interpretacji¹⁹. W filozofii logiki naturalizm przyjmuje postać psychologizmu bądź empiryzmu i głosi, że prawa logiki to przyrodnicze prawa myślenia. Naturalistyczne ujęcie logiki pozbawia ją – w przekonaniu Husserla – wymiaru normatywnego, wiążąc obowiązywalność praw logicznych ze strukturą aparatu poznawczego indywiduów psychofizycznych²⁰.

Natomiast w odniesieniu do zjawisk umysłowych naturaliści utrzymują, że są one zmiennymi zależnymi procesów neurofizjologicznych. Świadomy umysł nie stanowi odrębnej kategorii przedmiotowej ani badawczej, lecz pozostaje w głębokich zależnościach od nieświadomych procesów neurofizjologicznych. Jak pisze Husserl, celem psychologii jako nauki przyrodniczej jest badanie bytu psychicznego jako składnika przyrody – badanie zmierzające do odkrycia praw psychofizycznych rządzących jego powstawaniem, funkcjonowaniem i ginieciem²¹.

4.3. W odróżnieniu od psychologii empirycznej fenomenologia dokonuje radykalnej zmiany nastawienia, uznając przyrodę za korelat świadomości. Zdaniem Husserla:

Każdy rodzaj przedmiotów, o którym mamy rozumnie mówić, który mamy przednaukowo, a potem naukowo poznawać, musi udokumentować się w poznaniu, a więc w samej świadomości. [...] Jeżeli teoria poznania chce badać zagadnienia związane ze stosunkiem świadomości i bytu, to może mieć ona na względzie jedynie byt jako *correlatum* świadomości²².

¹⁹ Por. Husserl (1992, s. 14–15).

²⁰ Na temat Husserla krytyki naturalizmu (psychologizmu i empiryzmu) w filozofii logiki por. Poczubot (2006). Na temat współczesnych empirystycznych interpretacji praw logiki por. Poczubot (1997).

²¹ Por. Husserl (1992, s. 20).

²² Tamże, s. 23–24.

Radykalna zmiana nastawienia, polegająca na potraktowaniu wszelkich przedmiotów jako korelatów świadomości, ma odróżniać fenomenologię od psychologii jako przyrodniczej nauki o świadomości. O relacji między tymi dyscyplinami Husserl wypowiada się następująco:

Psychologia ma do czynienia ze świadomością empiryczną, świadomością rozpatrywaną w nastawieniu doświadczalnym, jako bytem istniejącym w obrębie przyrody; natomiast fenomenologia – z czystą świadomością, tj. świadomością rozpatrywaną w nastawieniu fenomenologicznym²³.

Fenomenolog bada świadomość w nastawieniu ejdetycznym i transcendentnym – ujmuje istotowe cechy świadomości oraz analizuje sposoby, na jakie konstytuują się w jej przebiegach wielorakie sensory przedmiotowe. Bez redukcji ejdetycznej i transcendentalnej oraz analiz konstytutywnych różnica między fenomenologią a empiryczną teorią świadomości ulega rozmyciu. Jak podkreśla Husserl:

Fenomenologia jest analizą istotową, która – jakkolwiek niezwykle i niemiło by to brzmiało dla naturalistycznej psychologii – nie ma i nie może mieć nic wspólnego z analizą empiryczną²⁴.

Zdaniem Husserla błąd naturalistyczny w teorii świadomości polega na pomieszaniu świadomości czystej i empirycznej, metod empirycznych i metod fenomenologicznych, nastawienia naturalnego i nastawienia transcendentalnego. Naturalizacja świadomości to próba sprowadzenia świadomości czystej do świadomości empirycznej, podmiotowości transcendentalnej do podmiotowości empirycznej, spostrzeżenia immanentnego do zwykłej introspekcji²⁵.

4.4. Jedną z kluczowych kategorii umożliwiających przeprowadzenie demarkacji między naturalistycznym i fenomenologicznym ujęciem świadomości jest transcendentalna subiektywność. W *Kryzysie nauk europejskich* Husserl w następujący sposób szkicuje podstawy nowej filozofii – transcendentalnego subiektywizmu:

Tym, co w sobie pierwsze, jest subiektywność. Dojrzały transcendentalizm toruje drogę naukowości całkiem nowego rodzaju – naukowości transcendentalnej. [...] Transcendentalizm głosi,

²³ Tamże, s. 25.

²⁴ Tamże, s. 32.

²⁵ Por. tamże, s. 26. Posługując się powyższym kryterium, za naturalistyczne należałoby uznać także niektóre aspekty filozofii podmiotu późnego Ingardena. Chodzi w szczególności o Ingardenową krytykę pojęcia Ja transcendentalnego (jako różnego od Ja empirycznego). Zdaniem polskiego fenomenologa: „Abstrahując od patologicznych fenomenów rozszczepienia, nie istnieją w jednym człowieku dwa nie te same, pierwotne Ja. Może istnieć tylko jedno Ja źródłowe. Czyste Ja w swojej egotycznej strukturze i swojej roli w człowieku musi być identyczne z ja osobowym. Jak to usiłowałem pokazać gdzie indziej, czyste Ja jest jedynie abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka i jako takie pozostaje bytowo zależne od jego psychiki i ciała”. Ingarden (1975, s. 128–129). Na temat ontologicznych założeń Ingardenowej ontologii świadomości w kontekście teorii systemów względnie izolowanych por. Poczubut (2010).

że sens istnienia danego wstępnie świata przeżywanego jest tworem subiektywnym; jest dokonaniem doświadczającego, przednaukowego życia. Jeśli zaś chodzi o „obiektywnie prawdziwy” świat nauki, to jest on tworem wyższego rzędu zbudowanym na podstawie przednaukowego doświadczenia²⁶.

Interpretując kategorię transcendentальной subiektywności, D. Zahavi zwraca uwagę, że różnica między podmiotowością empiryczną a transcendentálną nie polega na tym, że istnieją dwa odrębne podmioty, lecz dwa sposoby, na jakie można być świadomym siebie i świata. W wypadku podmiotowości empirycznej pojmujemy siebie jako przyczynowo zdeterminowane części świata empirycznego. Natomiast w wypadku podmiotowości transcendentальной pojmujemy siebie jako podmioty poznania będące – parafrazując Wittgensteina – *granicą świata*²⁷.

Analiza świadomości w jej wymiarze konstytutywnym, jako miejsca, w którym świat ujawnia i artykułuje sam siebie, radykalnie różni się od wszelkich prób polegających na traktowaniu jej w sposób naturalistyczny. Fenomenologia nie zajmuje się empirycznym aspektem świadomości, lecz transcendentálną subiektywnością. Jej celem jest odsłonięcie niepsychologicznego wymiaru świadomości. Fenomenolog bada strukturę świadomości oczyszczonej ze wszelkich ujęć empirycznych. Tak rozumiana fenomenologia stanowi fundament i założenie nie tylko psychologii empirycznej, lecz wszelkich nauk empirycznych i formalnych. Transcendentálny subiektywizm został zaprojektowany przez Husserla jako kolejne wcielenie filozoficznego fundacjonizmu.

4.5. Jeśli analizy transcendentálne rzeczywiście tworzą całkowicie autonomiczny obszar badań w stosunku do nauki, to fenomenologii i neurobiologii nie można traktować jako wzajemnie warunkujących się i ograniczających, jak postulują autorzy manifestu neurofenomenologicznego. Jeśli fenomenologia transcendentálna odkrywa fundamentalną strukturę doświadczenia oraz odsłania podstawy wszelkiej możliwej wiedzy, to perspektywy fenomenologicznej nie można dołączyć do perspektywy neurobiologicznej, gdyż celem fenomenologii jest ustalenie prawomocności także wiedzy neurobiologicznej. Widziany z tej perspektywy naturalistyczny postulat domagający się przekroczenia dychotomii między neurobiologią a fenomenologią wynika z braku zrozumienia, że różnica między nimi nie jest różnicą dotyczącą aspektu badań, lecz jest to różnica o charakterze fundamentalnym – dotycząca samych podstaw ich orientacji teoretycznej. W rezultacie filozof, który opowiada się za naturalizacją świadomości, powinien przestać być postrzegany jako fenomenolog²⁸.

²⁶ Husserl (1999, s. 75).

²⁷ Por. Zahavi (2004, s. 339–345).

²⁸ Por. Zahavi (2004, s. 338–339).

W schemacie pojęciowym naturalizmu nieredukcyjnego można co najwyżej umieścić dyscyplinę, którą Husserl nazywa „fenomenologiczną psychologią”. Fenomenologiczna psychologia bada świadomość i intencjonalność w sposób nieredukcyjny – respektuje ich swoistość i cechy dystynktywne pozostając w granicach nastawienia naturalnego²⁹. Tymczasem przedmiotem zainteresowania fenomenologii transcendentalnej nie są cechy świadomości nieredukowalne do własności neurobiologicznych, lecz konstytutywny wymiar subiektywności polegający na tym, że świadomość umożliwia przejawianie się i artykulację świata.

Najprostszym, lecz mało satysfakcjonującym sposobem naturalizacji fenomenologii, byłoby pominięcie jej ujęcia transcendentalistycznego oraz skupienie się na fenomenologicznej psychologii. Inne rozwiązanie polega na wykazaniu, że szczegółowe odpowiedzi na pytania stawiane na gruncie fenomenologii transcendentalnej można uzyskać tylko we współpracy z przedstawicielami nauk empirycznych. W skład warunków możliwości istnienia świadomości wchodzi nie tylko takie czynniki, które można uchwycić za pomocą apriorycznej analizy transcendentalnej, ale również czynniki związane z neurobiologiczną strukturą systemów poznawczych (dostępne w trybie badań empirycznych). Świadomość, bez względu na to, jak bardzo oczyszczona za pomocą zabiegów redukcji transcendentalnej, nie tłumaczy sama siebie – nie jest ontycznym, epistemicznym ani eksplanacyjnym absolutem. Pytania: Jak możliwa jest świadomość? W jaki sposób świadomość umożliwia przejawianie się i artykulację świata? – przekraczają nie tylko granice i możliwości eksplanacyjne fenomenologii transcendentalnej, ale wszelkiej filozofii³⁰.

4.6. W *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* przedstawiony wyżej pogląd został *explicitie* uznany za przesąd współodpowiedzialny za duchową chorobę Europy. Streszczając naturalistyczne ujęcie metodologicznego i ontologicznego statusu humanistyki i jej przedmiotu badań, Husserl pisał:

²⁹ Por. Husserl (1962).

³⁰ Zdaniem Edelmana (1998, s. 206–212) należy odróżnić świadomość pierwotną, przysługującą także niższym zwierzętom, od świadomości wyższego rzędu. Pierwsza ogranicza się do „pamiętanej teraźniejszości” i powstaje na skutek sprzężenia pamięci operacyjnej z percepcją. Natomiast świadomość wyższego rzędu pojawia się wraz z rozwojem języka i zdolności do symbolicznej reprezentacji. W dużym stopniu zależy ona od konstrukcji pojęcia Ja w procesie afektywnych i poznawczych interakcji z innymi członkami społeczności. Dzięki świadomości wyższego rzędu możemy w pewnym zakresie przełamać dyktat chemii i biologii, co nie zmienia faktu, że własności emergentne świadomości (subiektywność, intencjonalność, względna jedność strumienia świadomości, egotyczna orientacja) powstają dzięki określonym strukturom neurofizjologicznym. Chociaż świadomość wyłania się dzięki określonej organizacji mózgu, nie jest z nią identyczna. Przejawia bowiem cechy relacyjne, zależne od interakcji ze środowiskiem, a w swej najwyższej formie także od języka, wzorców kulturowych i udziału w życiu społecznym. Na temat różnych wersji teorii emergencji w kontekście filozofii umysłu i kognitywistyki por. Poczobut (2009b).

Ludzka duchowość ma swą podstawę w ludzkiej *physis*. Wszelkie zaś życie jednostkowe jest ufundowane na fizycznej cielesności – a zatem też każda wspólnota ufundowana jest na fizycznych ciałach ludzi będących jej członkami. Gdyby więc w odniesieniu do fenomenów humanistyki miało być rzeczywiście możliwe ściśle wyjaśnianie, a co za tym idzie, podobnie dalekosiężna praktyka naukowa jak w sferze przyrody, to humaniści musieliby zajmować się nie tylko duchem jako takim, ale również cofać się do jego fizycznych podstaw i korzystać w swych wyjaśnieniach z pośrednictwa ściślejszej fizyki i chemii. [...] Duchowość animalna, duchowość ludzkich i zwierzęcych *dusz*, w każdym przypadku ufundowana jest przyczynowo w ciałach fizycznych. [...]

Ale czy cały manifestujący się w tym wywodzie sposób myślenia nie opiera się na fatalnych przesądach i czy sam przez swe oddziaływanie nie ponosi współodpowiedzialności za chorobę Europy? Rzeczywiście, jestem o tym przekonany³¹.

Interdyscyplinarnemu podejściu naturalistów do badań nad świadomym umysłem Husserl przeciwstawia projekt samodzielnej i nie odwołującej się do innych dziedzin nauki o duchu. Zastanawiając się nad ontycznymi warunkami możliwości realizacji takiej w pełni autonomicznej, transcendentalnej nauki o duchu (świadości), pisze, że byłaby ona możliwa: „gdyby świat był budowlą o dwóch, by tak rzec, równouprawnionych sferach realności, przyrody i ducha; i żadna z nich nie byłaby ani metodycznie, ani rzeczowo uprzywilejowana”³².

Zdaniem nieredukcyjnych naturalistów i zwolenników projektu naturalizacji fenomenologii świat, w którym żyjemy, nie spełnia tego postulatu. Dualizm antropologiczny i metodologiczny izolacjonizm nie znajdują usprawiedliwienia w doświadczeniu wewnętrznym ani w wynikach badań dyscyplin zajmujących się różnymi poziomami organizacji systemów umysłowo-poznawczych. Między innymi z tego powodu synteza neurokognitywistyki i fenomenologii transcendentalnej nie prowadzi do konstrukcji niesprzecznego zbioru twierdzeń na temat miejsca świadomości w świecie fizycznym. Uzyskanie spójności wymaga wprowadzenia daleko idących modyfikacji po stronie fenomenologii transcendentalnej, zwłaszcza zaś rezygnacji z jej fundacjonistycznych roszczeń.

Bibliografia

- De Caro M., Macarthur D. (red.) (2004), *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dennett D. (2008), *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PIW.
- Edelman G. (1998), *Przenikliwe powietrze, jasny ogień. O materii umysłu*, tłum. J. Rączaszek, Warszawa: PIW.

³¹ Husserl (1993, s. 13–14).

³² Tamże, s. 13.

- Edelman G. (2006), *Second Nature. Brain Sciences and the Human Knowledge*, New Haven–London: Yale University Press.
- Heller M. (2002), „Chrześcijański naturalizm”, w: tenże, *Sens życia i sens Wszechświata*, Tarnów: Biblos, s. 113–134.
- Husserl E. (1962), *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana IX, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl E. (1992), *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Aletheia.
- Husserl E. (1993), *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: Aletheia.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich*, tłum. S. Walczewska, Toruń: Wyd. Rolewski.
- Gallagher S., Zahavi D. (2007), *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge.
- Gallagher S., Schmicking D. (red.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer (w druku).
- Ingarden R. (1975), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Piłat R. (2003), „Doświadczenie w perspektywie naturalistycznej i fenomenologicznej”, „Fenomenologia” 1, s. 51–62.
- Poczobut R. (1997), „Empirystyczne interpretacje praw logiki”, „Filozofia Nauki” 5 (4), s. 43–56.
- Poczobut R. (2004), „O wielowymiarowości umysłu ponownie. W stronę monizmu emergencyjnego”, „Filozofia Nauki” 12 (3–4), s. 171–196.
- Poczobut R. (2006), „Ontyczny i normatywny wymiar logiki. Husserla dyskusja z psychologizmem a współczesny kognitywizm”, w: M. Kowalska, R. Poczobut, B. Kuźniarz (red.), *Wyjaśnić i rozumieć*, Białystok: Wydawnictwo UwB, s. 67–94.
- Poczobut R. (2009), *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*, seria: Monografie FNP, Wrocław: Wydawnictwo UWr.
- Poczobut R. (2010), „Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu”, „Analiza i Egzystencja” (w druku).
- Roy J.M., Petitot J., Pachaud B., Varela F. (1999), „Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology”, w: J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud, J.M. Roy (red.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, s. 1–83.
- Putnam H. (1998), „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować?”, tłum. A. Grobler, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: PWN, s. 263–292.
- Searle J. (1999), *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW.
- Searle J. (2004), *Mind. A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Sperber D. (1996), *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Blackwell.

- Sperber D. (2008), „Kultura jest częścią natury”, w: J. Brockman (red.), *Niebezpieczne idee we współczesnej nauce*, tłum. A. Nowak, Sopot–Warszawa: Academica. Wyd. SWPS, s. 221–223.
- Van Gulick R. (2008), „Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł–ciało. Przegląd filozoficzny”, tłum. R. Poczobut, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa: Wyd. IFiS PAN, s. 144–190.
- Varela F. (1996), „Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, „*Journal of Consciousness Studies*” 3 (4), s. 330–349.
- Woleński J. (2007), „Status epistemologii: pomiędzy naturalizmem a transcendentalizmem”, w: M. Hetmański (red.), *Epistemologia współcześnie*, Kraków: Universitas, s. 139–159.
- Zahavi D. (2004), „Phenomenology and the Project of Naturalization”, „*Phenomenology and the Cognitive Sciences*” 3-4, s. 331–347.
- Zahavi D. (2009), „Naturalized Phenomenology”, w: S. Gallagher, D. Schmicking (red.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer (w druku).

Phenomenology and Naturalism

Keywords: *naturalism, non-reductive naturalism, biological naturalism, phenomenology, consciousness, neurophenomenology, transcendental phenomenology*

The objective of this article is an attempt to answer the question what varieties of phenomenology and naturalism can be integrated consistently, and which mutually exclude one another. A short presentation of diverse varieties of phenomenology and naturalism is followed by an analysis of the nonreductive naturalism position in the theory of consciousness. In that context the main assumptions of the program of naturalizing phenomenology are presented (which used to be referred to as “neurophenomenology”). In the author’s opinion the nonreductive naturalism in the theory of consciousness can be correlated with such moderate varieties of phenomenology as descriptive phenomenology, eidetic phenomenology, or the so-called phenomenological psychology. On the other hand, its assumptions clearly contradict Husserl’s transcendental phenomenology. The final section of the article is devoted to the analysis of the conflict and the ways it can be overcome.