

Wprowadzenie: Znaczenie to więcej niż słowa i głębiej niż pojęcia

Główną tezą tej książki jest myśl, że to, co nazywamy „umysłem” oraz to, co nazywamy „ciałem”, to nie są dwa przedmioty, ale że raczej stanowią one aspekty jednego organicznego procesu, że każde nasze znaczenie, każda myśl i mowa wynikają z estetycznych wymiarów tej ucieleśnionej aktywności. Najważniejsze spośród tych estetycznych wymiarów są jakości, obrazy, wzorce procesów sensomotorycznych oraz emocje. Gdzieś w ostatnich trzech dekadach uczeni i badacze z wielu dyscyplin naukowych zgromadzili argumenty i dowody na ucieleśnienie umysłu i znaczenia. Jednak konsekwencje tych badań nie zagościły w świadomości szerokiej publiczności, tak że odrzucenie dualizmu ciała i umysłu jest ciągle wysoce prowokującym gestem, postrzeganym przez większość ludzi jako kontrowersyjny czy nawet groźny. Jednym z najgłębszych filozoficznych wyzwań, z jakim kiedykolwiek można się zmierzyć, jest własne ucieleśnienie. Uznanie, że każdy aspekt bycia ludzką istotą jest zakorzeniony w swoistych formach aktywnych relacji cielesnych z otoczeniem, wymaga od nas ponownego i gruntownego przemyślenia tego, kim i czym jesteśmy, i to w taki sposób, który klóci się z wieloma naszymi odziedziczonymi tradycjami filozofii i religii Zachodu.

Żeby się przekonać, co oznacza taka ponowna konceptualizacja, proszę rozważyć następujące fakty. Najlepsze dostępne nam dzisiaj nauki biologiczne, psychologia czy kognitywistyczna neuronauka oraz fenomenologia uczą nas, iż nasze ludzkie formy doświadczenia, świadomości i myśli tudzież komunikacji nie istniałyby bez naszych mózgów, działających jako organiczna część naszych żyjących ciał, które z kolei są mocno zaangażowane w swoistego rodzaju fizyczne, społeczne i kulturowe środowiska zamieszkiwane przez ludzi. Spróbujmy zmienić swój mózg, swoje ciało czy środowiska w jakiś zasadniczy sposób, a zmienimy to, jak doświadczamy naszego świata, jakie rzeczy postrzegamy jako sensowne, czy nawet to, kim jesteśmy.

Złudzenie umysłu bez ciała

Skonfrontujmy wspomnianą hipotezę ucieleśnienia z własnym zdroworozsądkowym poglądem na umysł. Choć większość ludzi nigdy nie myśli o tym bardzo świadomie, żyją na swój sposób, presuponując i działając zgodnie ze zbiorem dychotomii, które odróżniają umysł od ciała, rozum od emocji i myśl od czucia. Dualizm umysłu i ciała jest tak głęboko osadzony w naszych filozoficznych i religijnych tradycjach, w naszych wspólnych systemach pojęciowych oraz w naszym języku, że wydaje się on nie do uniknięcia, kiedy myślimy o ludzkiej naturze. Jednym z przekonujących przejawów tego dualizmu w licznych naszych etycznych, politycznych i religijnych praktykach jest przekonanie, że posiadamy radykalnie wolną wolę, o której się myśli, że istnieje oddzielnie od naszych ciał i że daje nam kontrolę nad nimi. Postulujemy „wyższą” jaźń (część racjonalną), która powinna próbować kontroli nad „niższą” jaźnią (ciało, pożądanie, emocja). Przyjmujemy bez dyskusji, że każde z nas posiada wewnętrzny rdzeń („prawdziwą jaźń” albo „duszę”) transcendujący nasze cielesne i usytuowane „ja”. Ufamy pojęciu myślenia jako czystej, koncepcyjnej, aktywności transcendującej ciało, nawet jeśli zdajemy sobie sprawę, że żadne myślenie nie jest możliwe bez mózgu.

Owo wszechobecne złudzenie bezcielesnych umysłów, myśli i znaczenia znajdziemy pięknie wyjaśnione i poddane krytyce u amerykańskiego poety Billy'ego Collinsa, który zdziera zasłony z naszych snów o czystej myśli, pokazując iż możemy myśleć i używać wyobraźni jedynie dzięki naszemu ciałom.

Czystość

Najbardziej lubię pisać późnymi popołudniami
 W kolejnych dniach tygodnia, szczególnie w środy.
 Oto jak powstają moje dzieła:
 Biorę świeży napar herbaty do mojej pracowni i rygluję drzwi.
 Potem rozbieram się i składam ubrania w plik
 Tak jakbym się rozplynął w nicości
 a moje dziedzictwo składało się jedynie
 z białej koszuli, pary spodni i dzbaneczka zimnej herbaty.

Następnie usuwam z siebie cielsko i opieram na fotelu,
 Zsuwam je ze swoich kości jak garderobę z prawdziwego jedwabiu.
 Robię to, aby moje pisanie było przeczyste,
 Absolutnie wypłukane z cielesności,
 Niezarażone różnymi zajęciami ciała.

W końcu wyjmuję z siebie każdy swój narząd i układam je
 Na stoliczki prze oknie.
 Nie znoszę słuchania ich starodawnych rytmów
 Gdy próbuję wychwycić bicie własnego bębenka.

Teraz mogę już usiąść przy biurku, gotowy do akcji,
 Jestem absolutnie czysty: nic poza szkieletem i maszyną do pisania.

Powinienem jednak wspomnieć, że czasem zostawiam sobie penis.
 Trudno mi zignorować pokusę.
 Wtedy jestem szkieletem z penisem przy maszynie do pisania.
 W takim stanie piszę nadzwyczajne wiersze do kochania,
 Większość z nich traktuje o związku śmierci i seksu.

Jestem samą koncentracją: istnieję w kosmosie,
 W którym nie ma niczego oprócz seksu, śmierci i maszyny do pisania.

Kiedy czar pryska, usuwam penis także
 I jestem w końcu czaszką i kośćmi piszącymi aż do wieczora.
 Wyłącznie to, co najistotniejsze, żadnych zaburzeń.
 I piszę wtedy jedynie o śmierci, z tematów najbardziej klasycznym
 Językiem jak powietrze między moimi żebrami lekkim.

Po tym wszystkim nagradzam się jazdą autem o zachodzie słońca:
 Wkładam ponownie swoje organy i wskakuję w swoje cielsko
 I ubrania. No i wycofuję samochód z garażu
 I pędzę poprzez leśne i wioskowe drogi z wiatrem we włosach,
 Mijając kamienne mury, zagrody i zamrznięte stawy,
 Wszystko ułożone doskonale jak słowa w sonecie pełnym sławy¹.

Ach, gdyby tylko umysł potrafił żeglować swobodnie bez tego cielesnego zakotwiczenia, cały będąc myśleniem czystych myśli o pewnych rzeczach, wiecznych i dobrych. *Ale jednak to niepraktyczna mrzonka!* To właśnie nasze organiczne cielsko i krew, własny szkielet kostny, pradawne rytmy własnych narządów wewnętrznych, puls przyływów i odpływów naszych emocji, to wszystko formuje każde możliwe do znalezienia znaczenie dające kształt samemu myśleniu. Collins dowcipnie przypomina nam, że jeśli chcemy napisać wielki poemat miłosny (albo jakikolwiek wiersz), powinniśmy raczej zachować przy sobie nie tylko nasze narządy seksualne, ale także nasze całe umięśnione ciało, ze wszystkimi jego pragnieniami, emocjami i nastrojami.

¹ B. Collins, *Purity*, [w:] idem, *Questions About Angels*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1991.

Jak się skrywa ciało

René Descartes, jeden z najsławniejszych dualistów filozoficznej tradycji Zachodu, jeśli idzie o dylemat psycho-cielesny, postulował, że właśnie poprzez czyste myślenie możemy bez wątpienia przekonać się, że umysł i ciało to dwa radykalnie różne i odróżnialne rodzaje rzeczy:

A jednak w sposób zupełny pojmuję, czym jest ciało, utrzymując tylko, że jest ono rozciągle, posiadające kształt, zdolne do ruchu itd. i zaprzeczając o nim to wszystko, co należy do natury umysłu. Odwrotnie zaś pojmuję, że umysł to rzecz zupełna, która wątpi, poznaje, chce itd., choć zaprzeczam, by istniało w niej cokolwiek z tego, co zawiera się w idei ciała. Tak by w ogóle nie mogło być, gdyby między umysłem a ciałem nie zachodziła różnica realna (Descartes 1641/1984, 86; pol. wyd. 1958/2010, 124).

A następnie na podstawie tego tylko, iż wiem, że istnieję i że na razie niczego zgola nie spostrzegam, co by należało do mojej natury czy istoty oprócz tego jednego tylko, że jestem rzeczą myślącą, słusznie dochodzę do wniosku, iż moja istota polega na tym jedynie, że jestem rzeczą myślącą. I chociaż może (a raczej na pewno – jak to później powiem) posiadam ciało, które ze mną jest bardzo ściśle złączone, niemniej jednak jest rzeczą pewną, że zaiste ja jestem czymś różnym od mego ciała i bez niego mogę istnieć, ponieważ z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciąglej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała jako rzeczy rozciąglej tylko, a nie myślącej (Descartes 1641/1984, 54; pol. wyd. 1958/2010, 82).

Dlaczego musi to wyglądać na oczywistość dla większości ludzi, że umysł i ciało są rozdzielne, a nie są jednym? Ważniejszą tego przyczyną jest, że samo nasze doświadczenie życiowe umacnia narzucający się dualistyczny pogląd na umysł przeciwstawiony ciału. Nie musimy się wcale wysilać, aby ignorować działania naszych ciał. Przeciwnie, nasze ciała skrywają się przed nami w samych aktach umożliwiających wytwarzanie znaczenia i doświadczenia. Sposób, w jaki doświadczamy rzeczy wydaje się mieć właściwości dualistyczne. Jak na ironię, to sama natura naszych ciał i mózgow powoduje powstanie tego doświadczenia rozdzielonej jaźni (mentalnej plus fizycznej).

Drew Leder (1990), idąc w ślady przełomowych prac Maurice'a Merleau-Ponty'ego (1962), sklasyfikował rozliczne sposoby, poprzez które właściwe funkcjonowanie naszych ciał wymusza, aby nasze narządy cielesne i ich działanie wycofywały się na drugi plan, a nawet ukrywały, podczas gdy my doświadczamy przedmiotów w świecie. Jeden z głównych sposobów ukrywania się ciała przed naszą trzeźwą świadomością jest rezultatem tego, co Michael Polanyi (1969) nazywał intencjonalnym [„*from-to*”] charakterem percepcji. Wszystkie nasze akty percepcji są ukierunkowane ku albo *na to*, czego się doświadcza oraz co dzieje się poza ciałem odbierającym wrażenia. To właśnie fenomenolodzy nazywają intencjonalnością umysłu. Używając słów Polanyi'ego:

Nasze ciało jest jedynie zbiorem rzeczy znanych niemal wyłącznie z doświadczenia opartego na zaufaniu do bycia ich świadomym, znanych z bycia ku czemuś innemu. [...] Za każdym razem, kiedy usensowniamy ten świat, opieramy się na niekompletnej dyskursywnie wiedzy presuponowanej [*tacit knowledge*] wynikającej z oddziaływań świata na nasze ciało oraz złożonych reakcji naszego ciała na te bodźce (1969, 147–148).

Przykładowo, nasze akty widzenia są ukierunkowane ku temu i sfokalizowane na tym, co widzimy. Nasza intencjonalność wydaje się skierowana „ku” – „na zewnątrz siebie” w świat. Mechanizmy naszego widzenia nie są i być nie mogą centrum naszej świadomości i uwagi. Zdajemy sobie sprawę z tego, co widzimy, ale nie jesteśmy świadomi widzenia. Cieleśne procesy skrywają się przed nami po to, aby umożliwić nasze płynne, automatyczne doświadczenie świata. Jak ujmuje to Leder:

Wydaje się zatem możliwe sformułować ogólną zasadę: jak długo postrzegam poprzez narząd zmysłu, umyka on w nieunikniony sposób z obszaru percepcji, który [...] odkrywa. Nie czuję swojej tkanki w nosie, ani nie słyszę swojego ucha, ani nie smakuję swoich kubków smakowych, ale zamiast tego percypuję poprzez i dzięki takim organom (1990, 14).

Rozważając dalej „ekstazyjne ciało”, Leder nazywa owo percepcyjne skrywanie się ciała „zniknięciem z obszaru ogniskowania” [*focal disappearance*] specyficznych organów ciała i funkcji percepcyjnych.

Ponadto, oprócz fokalizacyjnego zniknięcia własnych narządów percepcyjnych, musimy pamiętać także o „zniknięciu tła”: innych procesów i funkcji umożliwiających percepcję, których rzadko jesteśmy, jeśli w ogóle, świadomi. Chodzi tu o takie rzeczy, jak złożone cieleśne korekty i ruchy, które umożliwiają powstanie pewnych percepcji. Widzę dzięki swoim oczom (które podlegają fokalizacyjnemu zniknięciu), jednak samo to widzenie nie byłoby możliwe bez osadzenia tych oczu w ciele. Ono wykonuje drobne poprawki swojej postawy, takie jak trzymanie w pewien sposób głowy na wyprostowanym tułowi, skierowanie w określonym kierunku czy w końcu ruszanie ciała w taki sposób, żeby zapewnić jasne pole widzenia. Kiedy wyciągam rękę, aby podnieść kubek, nie zdaję sobie sprawy z wielości subtelnych motorycznych poprawek czy też zachodzącego współdziałania ręki i oka, umożliwiającego zlokalizowanie przeze mnie i uchwycenie ucha kubka.

Shaun Gallagher, kiedy podkreśla istnienie nieświadomych wymiarów cieleśnych procesów, w sposób użyteczny rozróżnia pomiędzy naszym obrazem ciała, zawierającym „system percepcji, postaw i przekonań należących do własnego ciała jakiejś jednostki”, a *cieleśnym schematem*, który jest „systemem sensomotorycznych zdolności działających bez zdawania sobie z nich sprawy i bez konieczności percepcyjnego podążania za nimi” (Gallagher 2005, 24). To nasz cieleśny schemat umyka naszemu

spojrzeniu, nawet jeśli to właśnie on umożliwił naszą percepcję, ruchy ciała czy kinestetyczną wrażliwość. Nasz cielesny schemat to

system sensomotorycznych funkcji operujących poniżej poziomu autoreferencyjnej intencjonalności. Angażuje on pewien szereg działań w tle – przedświadome, zachodzące poniżej poziomu osobowego procesy, które odgrywają dynamiczną rolę w zarządzaniu postawą i ruchami (Gallagher 2005, 26).

Jak to dokumentuje z całą pieczołowitością i przenikliwością Gallagher, stajemy się w ogóle świadomi naszego schematu cielesnego jedynie wtedy, gdy dochodzi do jakiegoś załamania w jego działaniu, np. w wyniku traumatycznego zranienia ciała albo uszkodzenia jakiegoś obszaru odpowiedzialnego za sensomotorykę w mózgu.

Jeszcze innym rodzajem zniknięcia ciała jest sytuacja, kiedy przez cały niemal czas naszego doświadczania świata znikają z naszego pola świadomości nasze narządy wewnętrzne i ich działania. Bez tych trzewiowych procesów zarządzanych przez układy oddechowe, trawienne, krążeniowe, wydalania czy układ hormonalny, po prostu umarlibyśmy, a zatem – spruwając wszystko na poziom elementarny – dostarczają one warunków koniecznych do zaistnienia samej możliwości doświadczenia czegokolwiek. Bardziej znaczące jest to, że owe układy tworzą fundamenty niektórych najintensywniejszych naszych doświadczeń, nawet jeśli prawie nigdy nie jesteśmy świadomi ich działań, niektóre z nich są zaś po prostu niedostępne trzeźwej świadomości. Żeby nie być gołosłownym posłużę się jednym przykładem: nasze doświadczenie emocjonalne zależy od złożonych neuronalnych i hormonalnych procesów, chociaż zasadniczo nie możemy mieć odczuwalnej ich świadomości. W rezultacie czujemy czucie, jednak nigdy nie czujemy, jak nasze narządy wewnętrzne je wytwarzają. Joseph LeDoux (2002) z zespołem przebadał kluczową rolę w odczuwaniu strachu odgrywaną przez ciało migdałowate (łac. *corpus amygdaloideum*). Owo ciało migdałowate odbiera informację neuronalną dotyczącą jakiegoś bodźca i zarządza wydzielaniem hormonów powodujących wystąpienie efektów w wielu narządach i układach, takich jak: szybsze tętno, zmiany oddechow, aktywacja pewnych odruchów obronnych. Nie zdajemy sobie, oczywiście, nigdy sprawy z działania naszej amygdali, a jedynie uświadamiamy sobie organiczne jego efekty, odpowiednie dla poszczególnych układów.

W skrócie rzecz ujmując, ciało czyni swoje cuda w większej części poza sceną naszej świadomości, abyśmy mogli skoncentrować się na przedmiotach naszych pragnień i własnej uwagi. Możemy być ukierunkowani na nasz świat zewnętrzny i robić swoje, aby kształtować cechy naszego doświadczenia i nie tylko przeżyć, ale i rozkwitać dokładnie dlatego, że nasze „recesywne ciało” robi swoje.

Zasadniczym efektem tych różnych form cielesnego zniknięcia jest nasze wrażenie, że własne myśli, czy nawet uczucia, rozwijają się jakoś niezależnie od procesów własnego ciała. Nasze zakorzenione w ciele doświadczenie wzmacnia własne przekonanie o odcieleśnionej myśli. Leder podsumowuje podstawy cielesne naszego utajonego kartezjanizmu:

To jest własna tendencja samego ciała, aby się samoukrywać, ona ułatwia pojawienie się możliwości bez troski czy niezwracania na nie uwagi. Można łatwo zapomnieć o swojej organicznej podstawie, jeśli zważy się na niechęć wobec procesów zachodzących w trzewiach. Intencjonalność łatwo przypisać odcieleśnionemu umysłowi, jeśli założyć wymazywanie siebie przez ekstazyjne ciało. Jako że owe zniknięcia w sposób szczególny wydają się charakteryzować normalne i zdrowe funkcjonowanie, zapominanie o nim albo „uwalnianie siebie” od ciała waloryzuje się dodatnio.

Nawet jeśli uznamy, że jest to cel godny walki, to marzenie o „uwolnieniu siebie od ciała” jest brzemiennie w niepokojące konsekwencje. Wzmacniają one niebezpieczną myśl, tak bardzo głęboko zakorzenioną w kulturze Zachodu, że czystość umysłu oznacza wzniesienie się ponad swoją własną cielesną naturę. Immanuel Kant argumentował za słynnym „czystym rozumem”, który tworzy struktury formalne nie mające jakoby jakiegokolwiek podstawy w bytach empirycznych i przez to samo w żaden sposób nie będące zależne od własnych ucieleśnionych, fenomenalnych jaźni. Kant także twierdził, iż prawa moralne mogą wynikać jedynie z „czystego praktycznego rozumu”, całkowicie wolnego od uczucia, emocji czy cielesnych ograniczeń. Wedle niego dobra wola jest czystą wolą, która wznosi się ponad wymagania naszych cielesnych pożądań oraz wykonuje jedynie przykazania czystego moralnego rozumu. W ramach większości tradycji chrześcijańskich, „prawdziwa” jaźń jakiejś osoby nie składa się ze świeckiego ciała, nawet jeśli musi ona tymczasem zamieszkiwać *wewnątrz* tego świata. W terminach samego Kanta można to sformułować jako pogląd, że stanowimy esencjalnie racjonalne jaźnie – transcendentne źródła sądów, spontanicznych wolnych aktów oraz powszechnie obowiązujących moralnych imperatywów.

W skrócie: idea fundamentalnego ontologicznego podziału między umysłem a ciałem – wraz z towarzyszącymi mu dychotomiami poznania/emocji, faktu/wartości, wiedzy/wyobraźni oraz myśli/odczucia – jest tak głęboko osadzona w naszych zachodnich sposobach myślenia, że uważamy niemal za niemożliwe uniknąć dychotomicznej ramy przy ujmowaniu naszego rozumienia umysłu i myśli. Tendencja samego języka, aby traktować procesy i wydarzenia jako przedmioty wzmacnia nasze odczucie, że umysł i ciało muszą stanowić dwa odrębne typy rzeczy, odpowiedzialne za dwa różne typy własności. Na przykład poprzez zwykłe postawienie pytania w formie: „Jak ciało i umysł są jednym, a nie dwoma?” ujmujemy całe

nasze pojmowanie tej relacji dualistycznie, ponieważ to pytanie presuponuje, iż dwa różne gatunki rzeczy muszą jakoś się zbiec w jednym. Zgodnie z tym, ktokolwiek będzie próbował znaleźć sposób uznania jedności tego, co Dewey nazywał „ciałem-umysłem”, nie znajdzie dla siebie właściwego słownictwa, aby uchwycić pierwotną, nieświadomą jedność ludzkiej osoby. Nawet własny język wydaje się przeciwnikiem naszego poszukiwania właściwej teorii znaczenia i jaźni.

Znaczenie wnika głębiej niż pojęcia i sądy

Kiedy tak kwestionuję nasz odziedziczony dualizm umysł/ciało, to moim prawdziwym przeciwnikiem jest pojęcie znaczenia bez ciała, to ono bowiem zazwyczaj towarzyszy wspomnianemu dualizmowi. Zgodnie z tym oglądem „umysłu” i „ciała” jako dwóch różnych substancji, struktur i procesów, znaczenie to coś przynależne przede wszystkim słowom. Przyjmuje się, że językowe znaczenie (znaczenie słów i zdań) jest oparte na pojęciach i ich zdolności do układania się w podobne do zdania jednostki myśli, które filozofowie nazywają sądem logicznym [*propositions*]. Będę starał się przekonać, że to pojęcie znaczenia, które leży u podstaw wielu głównych nurtów filozofii umysłu i języka, jest o wiele za wąskie i za płytkie, aby zdać ująć sposób, w jaki rzeczy znaczą dla ludzi. Jakkolwiek filozofia oparta na tak ograniczonym poglądzie na znaczenie będzie przeceniać intelektualne walory wielu aspektów ludzkiego tworzenia znaczeń tudzież myślenia. Dominujący pogląd na znaczenie i myśl, który zamierzam kwestionować, chciałbym nazwać zdaniowo-pojęciową teorią znaczenia. Podsumowanie głównych twierdzeń tej teorii da się ująć w następujących punktach:

ZDANIOWO-POJĘCIOWA TEORIA ZNACZENIA

Wyłącznie zdania albo wypowiedzi (oraz słowa, których używamy podczas ich konstruowania) są nośnikami znaczenia. Zdania uzyskują znaczenie dzięki wyrażaniu sądów logicznych, które stanowią podstawowe jednostki znaczenia i myśli. Sądy logiczne zazwyczaj mają strukturę podmiotowo-orzeczeniową. Nasz język i nasza myśl są zatem znaczące o tyle, o ile wyrażają one sądy logiczne, które umożliwiają ludziom orzekanie o sposobie istnienia świata, jak również wykonywanie innych aktów mowy, takich jak pytania, polecenia, błagania, żartowanie, wyrażanie żalu itd. Nasza zdolność do chwytania znaczenia oraz nasza zdolność rozumowania zależą od naszego świadomego użycia symbolicznych reprezentacji umysłowych, które w pewien sposób mogą odnosić się do przedmiotów poza umysłem.

Owe symboliczne reprezentacje (zazwyczaj myśli się o nich jako o pojęciach) są zorganizowane w znaczące zdaniowe struktury dzięki formalnym regułom składni, a następnie sądy są zorganizowane w myśli i strukturę argumentacyjną dzięki formalnym regułom logiki. Zgodnie z tą obiektywistyczną semantyką ani reguły składniowe, ani logiczne relacje, ani nawet same sądy nie posiadają żadnego wynikającego z ich natury odniesienia do ludzkich ciał.

Główne składniki odcielesnionych poglądów [na znaczenie], które chciałbym poddać krytyce, to obłudne twierdzenia, że znaczenie i myśl mają wyłącznie naturę pojęciową i zdaniową oraz że aparatura znaczenia, konceptualizacji i rozumowania nie jest z natury rzeczy organizowana przez ciało, nawet jeśli te procesy muszą występować *w* ciele. Spróbuję przekonać w rozdziale 2, że jeśli niemowlęta uczą się znaczenia rzeczy i wydarzeń, i jeśli niemowlęta nie są w stanie formułować jeszcze sądów, to znaczenie i rozumienie musi angażować o niebo więcej niż zdolność do tworzenia i rozumienia zdań oraz ich odpowiedników w postaci językowych wypowiedzi. Oczywiście nie zamierzam zaprzeczać istnieniu zdaniowego myślenia, jednak postrzegam je jako zależne od natury naszego ucielesnionego, immanentnego znaczenia. Inaczej mówiąc – w opozycji wobec fundamentalnego twierdzenia ojca nowoczesnej filozofii analitycznej Gottloba Frege’go (1892/1970) – zdania *nie* stanowią podstawowych jednostek ludzkiego znaczenia i myśli. Znaczenie przemieszcza się dzięki wzorcom, obrazom, jakościom, odczuciom i w końcu pojęciom oraz sądom.

Jedną z popularnych strategii uznawania, że istnieje niezdaniowe znaczenie, a jednocześnie przyznawania uprzywilejowanej pozycji sądom, jest twierdzenie o ostrej dychotomii między dwoma fundamentalnie różnymi rodzajami znaczenia: znaczeniem (1) opisowym (poznawczym) a (2) emotywnym (niepoznawczym). Kiedy dokonano już takiej złudnej demarkacji (zob. ujęcie filozofów języka, takich jak A. J. Ayer 1936 i Charles Stevenson 1944), łatwo było utrzymać wyłączną koncentrację na pojęciowo-zdaniowym jako jedynym znaczeniu z sensem dla naszej wiedzy o świecie. Dla tak zwanego emotywnego znaczenia nie było miejsca w nauce i w żadnym rzekomo rygorystycznym oraz empirycznie sprawdzalnym sposobie poznania.

Zamierzam przekonywać, że dychotomia poznawczego/emotywnego przynosi więcej szkody niż pożytku. Uważam za błędne przekreślanie emocjonalnych aspektów znaczenia i skazywanie ich na banicję poprzez określenia „zaledwie ematywne”, a następnie twierdzenie, że *prawdziwe* znaczenie to znaczenie poznawcze w rodzaju pojęciowym/zdaniowym. Na odwrót, będę argumentował za centralną rolę emocji w procesie usensowniania przez nas tego świata. Nie ma żadnego poznania bez emocji, nawet jeśli często nie jesteśmy świadomi emocjonalnych aspektów własnego myślenia.

Pomysł, że znaczenie i rozumienie są oparte wyłącznie na strukturach zdaniowych jest wątpliwy, ponieważ wyklucza on (albo przynajmniej releguje na dalszy plan) większość tego, co zachodzi podczas usensowniania naszego doświadczenia. Olbrzymi materiał dowodowy pochodzący z kognitywistyki – na przekór wspomnianemu pojęciowo-zdaniowemu pogładowi na znaczenie i wiedzę – wspiera hipotezę, że znaczenie kształtowane jest przez naturę naszych ciał i, zwłaszcza, przez nasze czuciowo-ruchowe zdolności, a także właściwość doświadczenia uczuć i emocji. Jeśli zbadamy niemowlęta w stadium przedjęzykowym oraz dzieci uczące się, jak działa ich świat i co oznaczają dla nich przedmioty, znajdziemy olbrzymie połączenia ucieleśnionego znaczenia, które nie mają charakteru pojęciowego i zdaniowego, aczkolwiek będą później umożliwiać zdaniowe myślenie.

W rozwijanym przeze mnie w tej książce opisie ucieleśnionego znaczenia używam terminu *znaczenie* w szerszym sensie niż zwykło się to czynić w anglo-amerykańskiej filozofii języka i umysłu głównego nurtu. Usiłuję odzyskać większość zasobów umożliwiających tworzenie znaczeń ignorowanych w pismach wpływowych filozofów, takich jak Quine, Searle, Davidson, Fodor, Rorty i wielu innych. W dodatku do konwencjonalnego pojęcia znaczenia, które odnosi się do świadomego zaangażowania pojęć i zdań, koncentruję się zazwyczaj na nieświadomych aspektach zdolności osób, aby sensownie używać ich przeszłego, teraźniejszego i przyszłego otoczenia. Proponuję zatem

TEORIĘ UCIELEŚNIONEGO ZNACZENIA

Ludzkie znaczenie dotyczy rodzaju i wartości osobowych interakcji ze swoimi środowiskami. Znaczenie jakiegoś szczególnego aspektu albo wymiaru pewnego zdarzającego się właśnie doświadczenia stanowi o związku tego aspektu czy wymiaru z innymi częściami przeszłych, teraźniejszych bądź przyszłych (możliwych) doświadczeń. Znaczenie jest relacyjne. Dotyczy ono tego, jak jedna rzecz odnosi się albo wiąże z innymi rzeczami. To pragmatyczne ujęcie znaczenia mówi, że znaczenie rzeczy stanowi jego skutki dla doświadczenia – jak się ono „opłaca” w sposobie doświadczenia zarówno w rzeczywistym, jak i możliwym doświadczeniu. Czasami nasze znaczenia są konceptualnie i propozycjonalnie zakodowane, jednak stanowi to jedynie bardziej świadomy, wybiórczy wymiar olbrzymiego, trwającego procesu immanentnego znaczenia, które używa struktur, wzorców, jakości, uczuć i emocji. Ten pogląd o ucieleśnieniu jest naturalistyczny na tyle, na ile umieszcza on znaczenie w strumieniu doświadczenia, nie potrafiącym istnieć bez biologicznych organizmów zanurzonych w swoich środowiskach. Znaczenie wynika „z dołu ku górze” poprzez ciągle bardziej złożone poziomy organicznej aktywności – nie są one konstrukcjami odcieleśnionego umysłu.

Taka semantyka znaczenia ucieleśnionego, poparta przez najnowsze badania w kognitywistyce, dostarcza nam naturalistycznej perspektywy, takiej która nie używa do wyjaśniania żadnych rzekomo bezcielesnych czy „czysto racjonalnych” właściwości. Naturalistyczna teoria znaczenia zakłada, jako swoją hipotezę roboczą, że wszystkie nasze tak zwane wyższe władze poznawcze (na przykład konceptualizacja czy rozumowanie) angażują poznawcze siły działające w doświadczeniu sensomotorycznym oraz w nadzorowaniu naszych emocji. Przewodnią myśl dla takiej naturalistycznej semantyki stanowi nazwana przez Johna Deweya „zasada ciągłości”.

ZASADA CIĄGŁOŚCI DEWEYA

Głównym postulatem naturalistycznej teorii logiki jest ciągłość niższych (mniej złożonych) i wyższych (bardziej złożonych) czynności i form. Idea ciągłości nie jest oczywista sama przez się, ale jej znaczenie wyklucza z jednej strony zupełną lukę, a z drugiej zwykle powtarzanie tożsamości; zapobiega ono redukcji tego, co „wyższe” do tego, co „niższe” tak samo, jak wyklucza kompletne przerwy i szczeliny [...]. To, co *wykluczamy* w postulatcie ciągłości, to pojawienie się na scenie jakiejś zupełnie nowej siły zewnętrznej jako przyczyny zmiany, która wystąpiła (Dewey 1938/1991, 30–31).

Pogląd o ucieleśnionym znaczeniu bada początki i struktury znaczenia w organicznych czynnościach cielesnych stworzeń zanurzonych w zmieniających się środowiskach. Spoglądamy na znaczenie i nasze wyższe funkcje życiowe jako wynikające z i kształtowane przez naszą zdolność do postrzegania rzeczy, manipulowania nimi, poruszania naszymi ciałami w przestrzeni oraz oceniania naszej sytuacji. Ta zasada ciągłości mówi, że „wyższe” rozwija się z „niższego” bez wprowadzania z zewnątrz jakichś nowych metafizycznych rodzajów bytu.

Będę używał terminów *ucieleśnione znaczenie* oraz *znaczenie immanentne*, aby podkreślić te głęboko osadzone cielesne źródła ludzkiego znaczenia wykraczające poza to, co wyłącznie konceptualne i propozycjonalne. Struktury i wymiary tego immanentnego znaczenia są tym, co umożliwia nam myślenie w formie sądów. Jednak jeśli sprowadzimy znaczenie do słów i zdań (albo do pojęć i sądów), to zginie nam albo pominiemy to, skąd znaczenie bierze się faktycznie. W rezultacie przeintelektualizujemy ludzkie doświadczenie, rozumienie i myślenie, procesy zmienimy zaś w statyczne przedmioty bądź własności. Dlatego będę sugerował, że każda filozofia ignorująca ucieleśnione znaczenie będzie skazana na wytwarzanie mnóstwa okropnie wątpliwych twierdzeń na temat umysłu, myślenia i języka. Chciałbym proponować, wyprzedzając nieco moją przyszłą argumentację, niektóre ważniejsze konsekwencje brania na poważnie niedualistycznego opisu umysłu i osobowej tożsamości oraz uznania dla cielesnych podstaw ludzkiego znaczenia.

Implikacje filozoficzne umysłu-ciała i znaczenia opartego na ciele

Wspomniany fakt ucieleśnienia umysłu niesie ze sobą kilka głębokich konsekwencji dla tego, kim jesteśmy i jak powinniśmy przeżywać nasze życie: zaprzecza on radykalnemu oddzieleniu umysłu/ciała, postrzega znaczenie, wyobraźnię i rozum jako ucieleśnione, wyklucza radykalną wolność, wiąże emocje z rozumem oraz domaga się od nas ucieleśnionej duchowości. Myślę, że powinniśmy wziąć poważnie następujące najwyrazistsze implikacje własnego ucieleśnienia:

1. *Radykalny rozdział umysł/ciało nie istnieje*. Osoba to nie jest umysł oraz ciało. Nie ma dwóch „rzeczy” jakoś tajemniczo związanych ze sobą. To, co nazywamy „osobą” jest pewnego rodzaju cielesnym organizmem posiadającym mózg działający w ciele. To ciało ciągle współdziała z aspektami swojego otoczenia (materialnego i społecznego) w nieustająco zmieniającym się procesie doświadczania. Jak wyjaśnię później, nazywamy pewne wymiary tych ciągłych procesów doświadczeniowych „umysłem” a inne wymiary nazywamy „ciałem”, jednak czynimy tak jedynie w refleksji i z bardzo szczególnymi intencjami, żywionymi przez nas, aby usensownić swoje doświadczenie. W skrócie: „umysł” i „ciało” są jedynie wyabstrahowanymi aspektami strumienia interakcji między organizmem a środowiskiem, który konstytuuje to, co nazywamy doświadczeniem. Kiedy nasze „ciało” przestaje funkcjonować jako żyjąca, organiczna całość współdziałających czynności i procesów, tracimy nasz umysł. On nie odchodzi od nas gdzieś tam i niknie z oczu. Raczej przestaje istnieć. Jeśli istnieje życie po śmierci, nie możemy wiedzieć, jak ono wygląda, jednak mocne dowody kognitywno-neurologiczne wskazują, iż nie mogłoby ono zawierać tego typu świadomego doświadczenia i tworzenia znaczeń, które tak wyraziście wyróżnia ludzi – chyba że, oczywiście, to życie po śmierci oznacza reanimację naszych ludzkich mózgów, ciał wraz z fizycznym i społecznym otoczeniem.

Takie twierdzenie odwołuje się do idei, że zaczynamy rozumieć jak nasza świadomość oraz doświadczenie zależą od naszego mózgu działającego w naszym ciele, ciało zaś od działania w swoim świecie; w taki sposób, że kiedy nasze ciała przestają funkcjonować w całkowitym niszczącym sensie, tracimy zdolność doświadczania. Zdanie sobie z tego sprawy doprowadziło wielu ludzi do odrzucenia idei odcieleśnionej duszy i życia po śmierci, i do skupienia się raczej na ważności tego, aby żyć właściwie i dobrze w znanym nam świecie.

Oczywiście, nikt nie jest w stanie kiedykolwiek udowodnić w jedną lub w drugą stronę istnienie/nieistnienie odcieleśnionej duszy, która zawsze musi pozostać możliwą hipotezą. William James, pionier w naukowym

badaniu umysłu, słynny z opisów oddziaływania ciała na nasze myślenie i czucie, zawsze nalegał, aby odcieleśniona dusza pozostała realną możliwością. I trzeba się na to zgodzić. Jednak takie przypuszczenie w oczywisty sposób klóci się praktycznie z całą współczesną biologią, kognitywną neuronauką i kognitywistyką. Moim zdaniem, jeśli taka dusza by istniała, trudno jest wyobrazić sobie, jak ona mogłaby być mną czy czytelnikiem, tak jak istniejemy w naszym obecnym wcieleniu.

2. *Znaczenie ma podstawy w naszym cielesnym doświadczeniu.* Jeśli nie istnieje odcieleśniony umysł – żadna transcendentna dusza czy jaźń – który byłby źródłem znaczenia, to o tym, które rzeczy coś dla nas znaczą i jak usensowniają się, decyduje natura naszych mózgów, ciał, środowisk oraz społecznych interakcji, instytucji i praktyk. Z tego faktu bierze się następny problem: jak znaczenie wynika z ciągłego procesu interakcji organizm–otoczenie: wstępująco, jeśli nie może powstać zstępująco poczynając od rzekomo czystego ego? Odpowiedzią może być opowieść oparta na najnowszych empirycznych badaniach kognitywistycznych nad naturą znaczenia i myśli. Spróbuję opowiedzieć partię owej historii w części 2 tej książki. Najważniejszą ideą jest, że nasze doświadczenie znaczenia jest oparte, po pierwsze, na naszym doświadczeniu czuciowo-ruchowym, na odczuciach i naszych instynktownych relacjach do świata otaczającego; i, po drugie, oparte jest na różnych wyobrazeniowych zdolnościach użycia sensomotorycznych procesów do rozumienia pojęć abstrakcyjnych. Każde adekwatne wyjaśnienie znaczenia musi unikać przypisywania go zarówno do „ciała”, jak i do „umysłu”, gdyż w takim przypadku reprodukuje się po prostu dualizm, który jest nade wszystko źródłem problemu.

3. *Rozum to ucieleśniony proces.* Nasze „ciało” i „umysł” są wymiarami pierwotnych, aktualnie zachodzących wymian organizm–środowisko, gdzie decyduje się, kim i jacy jesteśmy. Z tego wynika, że nie ma umysłu jako miejsca służącego rozumowi. Co nazywamy „rozumem” nie jest ani konkretną, ani abstrakcyjną *rzeczą*, a jedynie ucieleśnionym *procesem*, dzięki któremu nasze doświadczenie podlega oświeceniu, krytyce i przekształceniu w procesie dociekania. Rozum jest bardziej spełnieniem procesu dochodzenia niż jakimś danym nam faktem czy zdolnością. Jeśli nie ma żadnego „czystego” rozumu, to konieczne staje się wyjaśnienie, jak rozum i logika wyrastają z naszej wymiany między nami i naszym otoczeniem oraz w jego ramach. To jest znów olbrzymi problem dla każdego naturalistycznego opisu umysłu. Przedstawię dowody z kognitywistyki na to, że rozum jest związany ze strukturami naszych percepcyjnych i ruchowych zdolności i że jest instynktownie powiązany z czuciem.

4. *Wyobraźnia kojarzy się z naszymi procesami cielesnymi, może być twórcza i przekształcać doświadczenie.* Nasza zdolność tworzenia nowego znaczenia, rozszerzania naszych pojęć oraz wynajdywania nowych

sposobów czynienia sensu z rzeczy musi być wyjaśniona bez odwołań do cudów, irracjonalnych skoków myśli czy ślepych impulsów. Musimy wyłożyć, jak nasze doświadczenie może dojrzewać i jak nowe może wynikać ze starego, jednak bez zbędnego powtarzania tego, co zostawiliśmy za sobą.

Jak się okazuje, może to stanowić jeden z najtrudniejszych problemów w całej filozofii, psychologii i nauce: jak jest możliwa oryginalność? Jeśli dobrze się orientuję, nikomu jeszcze nie udało się wyjaśnić, jak powstaje nowe doświadczenie. Tu leży pies pogrzebany – jeśli próbujemy dać przyczynowe wyjaśnienie nowatorskiego doświadczenia czy oryginalnej myśli, to wszystko wydaje się wyglądać na zdeterminowane przyczynowo, a nie twórcze i z fantazją. Teoria ucieleśnionego znaczenia będzie sugerowała jedynie, że nowe znaczenie nie jest żadnym nadnaturalnym cudem, ale że raczej pozostaje związane z wcześniej istniejącymi wzorcami, jakościami i czuciami, z których wyrasta.

5. *Nie ma radykalnej wolności.* Większość ludzi wierzy, iż ludzka wola posiada absolutną wolność i dlatego myślimy, że możemy czynić ludzi odpowiedzialnymi za ich czyny. Jednak jeśli nie ma żadnej transcendentnej jaźni, żadnego odcieleśnionego ego, mającego służyć jako podmiot wolnego wyboru, to co zrobimy z rzeczywistymi wyborami czy z moralną odpowiedzialnością za nasze działania? Ten problem nęka wszystkie naturalistyczne opisy umysłu, od Davida Hume'a poprzez Williama Jamesa aż po Antonio Damasio. Musimy mieć pogląd na wybór, który będzie spójny z naukami neurologicznymi i ich naciskiem na ucieleśnienie umysłu, a jednocześnie który nie zabałagani naszych pojęć o moralnej odpowiedzialności.

6. *Rozum i emocja są nierozłącznie splecione.* To twierdzenie podaje bezpośrednio w wątpliwość odziedziczone mądrości, że rozum i emocja są rozdzielnymi, niezależnymi zdolnościami, jedno odcieleśnione (to jest rozum) a drugie związane z ciałem (emocja). Dychotomia rozum/emocja jest tak podstawowa dla metafizycznego dualizmu, że można ją znaleźć wszędzie i ma ona dalekosiężne konsekwencje dla naszego oglądu myślenia i wiedzy. Ona karmi iluzję o beznamiętnym rozumie – rozumie, który jest oczyszczony z jakiegokolwiek skażenia przez czucia. Strasznie trudno jest ponownie przemyśleć tę szkodliwą dychotomię, bo nasze własne doświadczenie wydaje się podpowiadać, że rozum i emocje są różne. Przedstawię empiryczne dowody na to, że emocje leżą u podstaw naszej zdolności konceptualizacji, rozumowania i wyobraźni.

7. *Ludzka duchowość jest ucieleśniona.* Dla wielu ludzi ich poczucie duchowości jest związane z pojęciami transcendencji – duszy, ducha, wartości, Boga. Tradycyjne pojęcie transcendencji jest tym, co nazywam „transcendencją wertykalną”, gdyż wymaga ona wzniesienia się ponad czyjąś ucieleśnioną sytuację w świecie po to, aby uaktywnić wyższą rzeczywistość, o której myśli się, że ma totalnie różne własności od tego, co spotykamy

w świecie normalnie przez nas zamieszkiwanym. Ten inny świat musi być totalnie różny (to jest нефizyczny, nieskończony, ponadczasowy), gdyż w przeciwnym razie nie rozwiązałoby to podstawowych ludzkich problemów wyrastających z faktu ludzkiej skończoności i ograniczenia – problemów, które egzystencjalistyczny teolog Paul Tillich (1957) zidentyfikował jako te wynikające z poczucia bezsensu, alienacji, niesprawiedliwości, choroby czy ostatecznie śmierci. Jeśli jest tak, jak chce tego tradycyjny pogląd, że nasze ciało jest siedzibą naszego zamieszkiwania w tym świecie i przez to samo siedzibą naszej skończoności, to nasze ciało musi być jakoś transcendowane, jeśli w ogóle istnieją jakieś zadowalające odpowiedzi na kondycję ludzką wynikającą z ograniczenia, bezradności i skończoności.

I na odwrót, jeśli nie możemy uciec od chwały wcielenia, to nasza duchowość nie może być ugruntowana pozaświatowo. Musi mieć podstawy w naszych relacjach do ludzkiego i bardziej-niż-ludzkiego świata zamieszkiwanego przez nas. Musi ona odwoływać się do zdolności horyzontalnej (w opozycji do wertykalnej) transcendencji, mianowicie do naszej zdolności do przekształcania doświadczenia, a także do bycia przekształconym przez coś transcendującego nas: cały aktualnie zachodzący i ciągle rozwijający się naturalny proces, którego jesteśmy częścią. Takie widzenie ucieleśnionej duchowości może z pewnością wspierać środowiskową, ekologiczną duchowość, jednak z małym prawdopodobieństwem zadowoli kogoś, dla kogo jedyną do zaakceptowania odpowiedzią na naszą skończoność jest nieskończoność.

Wyliczone tu konsekwencje pokazują, że uznanie tej głębokiej prawdy o naszym ucieleśnieniu kwestionuje kilka głównych składowych tego, o czym wielu ludzi myśli jako o warunku bycia osobą. Dlatego nie dziwi, że kiedy większość ludzi zdaje sobie w końcu sprawę z implikacji koncepcji ucieleśnionego umysłu, staje się rozdrażniona. Stawką jest wiele z tego, co dla nich drogie – ich pogląd na umysł, znaczenie, myśl, wiedzę, naukę, moralność, religię i politykę. Oto dlaczego niełatwo wypracować w szczególach alternatywny pogląd w sposób egzystencjalnie zadowalający większość ludzi.

W książce trzymanej w ręku przez czytelnika koncentruję się przez większość czasu na poszukiwaniach w obszarze estetyki ciała-umysłu – jak znaczenie wyrasta z naszej organicznej wymiany wzajemnej ze środowiskiem. Usiłuję pokazać, dlaczego odcieleśnienie *nie* jest czystością myślenia, a faktycznie byłoby równoznaczne z utratą wszystkich posiadanych przez nas narzędzi czynienia rzeczy sensownymi. Jak sugeruje przywołany wcześniej wiersz Collinsa, nasze ciała są prawdziwymi warunkami naszego tworzenia znaczeń i kreatywności. Jeśli udałoby się zredukować człowieka tylko do szkieletu z penisem przy maszynie do pisania, to oczywiście pisałby on wiersze jedynie o seksie i śmierci. Jeśli usuniemy penis, pozostały

szkielet może wyobrazić sobie jedynie śmierć jako powietrze świszczące między nagimi żebrami. Naszym zadaniem nie jest zastąpienie ciała, ale ogarnięcie go i dowiedzenie się, jak umożliwia ono nam znaczenie. Naszym zadaniem jest również matczyne wsparcie dla tej siedziby naszego światła. Potrzebujemy estetyki ucieleśnionego znaczenia. Musimy stawić czoło twardo stawianym pytaniom, skąd się bierze znaczenie, jak możliwe są abstrakcyjne pojęcia, czym jest umysł i czy mamy wolność wyboru. Takie pytania definiują nasze zadanie, aby wysondować znaczenie ciała – zarówno jak ciało znaczy, jak i co dla naszego życia znaczy ucieleśnienie.

CZĘŚĆ I

Cielesne znaczenie i sens odczuty

Odkrywanie, tworzenie i komunikowanie znaczenia to nasze pełnoetatowe zajęcie. Czynimy to od momentu narodzin aż po chwilę śmierci. Czasem robimy to świadomie i w sposób zamierzony; jednak w większości przypadków znaczenie wynika dla nas poniżej poziomu naszej świadomej uwagi. Znaczenie się wydarza bez naszej o nim wiedzy. Zatem, aby wyobrazić sobie skąd się bierze znaczenie, musimy wniknąć głęboko w nieświadome zazwyczaj cielesne spotkania z naszym światem.

Proponuję czytelnikowi, jeśli chciałby zrozumieć ludzkie tworzenie znaczenia, żeby na pewno nie zaczynał od studiowania teorii znaczenia wysuwanych przez współczesną filozofię analityczną umysłu i języka. Czytelnik znajdzie tam opis pojęć, sądów i różnorodnych językopodobnych struktur, jednak *nie* odnajdzie jakiegokolwiek świadomości głębokiego, ucieleśnionego, żywotnego znaczenia.

Szukając immanentnego albo ucieleśnionego znaczenia, trzeba spojrzeć głębiej w te aspekty doświadczenia poniżej poziomu słów i zdań. Trzeba przyjrzeć się odczuwanym jakościom, obrazom, czuciom i emocjom ugruntowującym nasze bardziej abstrakcyjne struktury znaczenia. Dlatego w części I sonduję nasze sensowne zaangażowanie w nasz świat, tak jak on się nam ukazuje poprzez nasze ciała. W rozdziale 1 koncentruję się na ważności odczuwania ruchów ciała w relacji do tego, jak nasz świat się nam jawi. W rozdziale 2 badam hipotezę mówiącą, że niemowlęta uczą się znaczenia rzeczy i doświadczeń, nawet mimo faktu, że są one na przedjęzykowym etapie rozwoju i nie stanowią automatów do przetwarzania syntaks. Niemowlęce doświadczenie mówi o kluczowej roli odgrywanej przez wzorce odczuwania doświadczenia – nie tylko w tym bobasowym świecie, ale także na równi w naszym dorosłym zmyśle rzeczywistości oraz w naszej zdolności pojmowania znaczenia tego, co się właśnie wydarza. W rozdziale 3 kieruję uwagę na ważność emocji jako jednego z naszych pierwszorzędných sposobów kontroli natury i adekwatności naszych zachodzących właśnie interakcji ze swoim środowiskiem. Emocje nie są drugorzędnymi kognicjami; są one raczej afektywnymi wzorcami naszych spotkań ze światem, dzięki

którym rozumiemy znaczenie rzeczy na pierwotnym poziomie. W rozdziale 4 argumentuję, za Johnem Deweyem, że każda sytuacja, w której się znaleźliśmy może być scharakteryzowana przez wszechogarniająco odczułą jakość, która stanowi punkt wyjścia wszystkich naszych percepcyjnych rozróżnień i pojęciowych definicji. Ten argument prowadzi w rozdziale 5 do udowodnienia centralnej roli odczucia i emocji w ludzkim rozumowaniu, zgodnie z tym, co zaproponował już William James.

Część I jest zatem próbą opisu ważnych wymiarów znaczenia, które zazwyczaj są pomijane albo wyłączone z opisów znaczenia dostępnych w większości anglo-amerykańskiej filozofii analitycznej. Pierwszym naszym zadaniem jest wydobyć na powierzchnię i opisać owe pierwotne, ucieleśnione źródła znaczenia, które pozostają przeoczone. Drugim zadaniem jest zarysowanie obszerniejszego filozoficznego obrazu umysłu, myśli i znaczenia, towarzyszącego temu wzbogaconemu i rozbudowanemu pojęciu znaczenia. W szczególności ucieleśniony pogląd na znaczenie wymaga ucieleśnionej, niedualistycznej, naturalistycznej teorii umysłu i ciała jako jednego procesu.

Rozdział 1

Ruchy życia

Życie i ruch są nierozdzielnie splecione. Ruchy płodu w łonie matki są dla niej radosną nowiną o nowym życiu. Angielskie słowo *stillborn* (pol. *urodzony martwy, poroniony*)² wywołuje grozę w piersiach rodziców. Wieczny odpoczynek (*eternal stillness*, pol. dosł. wieczny bezruch) – absolutny brak ruchu – to śmierć. Ruchy to życie. Przychodzimy na ten świat jako krzyczące i wierzgające stworzenia i dzięki naszym ruchom nawiązujemy kontakt z naszym światem, przejmując go na ludzką miarę.

Uwaga poświęcona ruchom ciała jest zatem jednym z kluczowych narzędzi dla zrozumienia, w jaki sposób rzeczy i doświadczenia stają się znaczące dla organizmów takich jak my, poprzez nasze czuciowo-ruchowe zdolności. Nie wyczerpuje ona całej opowieści o człowieku (na przykład czasowość jest równie pierwotna), jednak stanowi dobry punkt wyjścia opisu tworzenia znaczenia. Ruch to jeden z warunków do naszego odczucia, jaki jest ten nasz świat i kim jesteśmy. Naprawdę dużo naszej percepcyjnej wiedzy bierze się z ruchu – zarówno z ruchów własnego ciała, jak i z naszych interakcji z poruszającymi się przedmiotami.

Ruch i znaczenie

W pracy *The Primacy of Movement* Maxine Sheets-Johnstone (1999, rozdz. 3) przedstawia fenomenologiczną analizę ruchu, która może posłużyć jako punkt wyjścia naszego opisu ucieleśnionego ludzkiego tworzenia znaczeń. Jej stanowisko jest fenomenologiczne w tym sensie, że książka opisuje początki, struktury i doświadczane jakości ludzkiego ruchu. Skupia się na odczutyh jakościach i wzorcach ruchów naszego ciała oraz interakcjach z przedmiotami.

Jako ożywione stworzenia rodzimy się w ruchu. Początkowo poprzez ruch zaczynamy oswajać świat mający dla nas sens, to znaczy świat charakteryzujący się znaczeniem dla nas. Ruch obdarza nas wiedzą o świecie

² Autorowi idzie o pierwszy człon tego złożenia (*still*), który odnosi do bezruchu. Podobnie angielskie wyrażenie *still life* tłumaczy się jako *martwa natura* [przyj. tłum. – J. P.].

otaczającym i jednocześnie objawia nam ważne spostrzeżenia o naszej naturze, zdolnościach i ograniczeniach.

Z początku jesteśmy po prostu natchnieni ruchem – nie zwyczajną *gotowością* ruszania się, ale przez autentyczny ruch. To pierwotne ożywienie, ta początkowa kinetyczna spontaniczność, dająca natchnienie naszemu byciu oraz definiująca naszą żywotność, jest naszym punktem wyjścia życia w tym świecie i usensawniania go. *Dostłownie odkrywamy siebie w ruchu*. Wzrastamy kinetycznie w nasze ciała. W szczególności wzrastamy poprzez te różnorodne sposoby poruszania się charakterystyczne dla ciał, którymi jesteśmy. W spontaniczności naszych ruchów odkrywamy nasze ramiona, którymi możemy sięgać na odległość, kręgosłup, który się zgina, kolana, którymi kłęczymy, usta, które krzyczą itd. Nadajemy sobie sens podczas ruszania się (Sheets-Johnstone 1999, 136).

Ruchy występują w środowisku i w sposób konieczny angażują istniejące bliskie związki i wzajemne oddziaływania z różnymi aspektami poszczególnych środowisk. To jest fakt o znaczeniu fundamentalnym, który musimy mieć na uwadze cały czas, kiedy mówimy o relacji jaźni ze światem. *Od samego początku naszego życia i przez cały czas aż po śmierć ruch utrzymuje nasz kontakt ze światem w najbardziej osobisty i głęboki sposób*. W naszym doświadczeniu ruchu nie ma żadnego radykalnego odłączenia jaźni od świata. Poruszamy się w przestrzeni poprzez stały kontakt z kształtami naszego otoczenia. Zbliżamy się z naszym światem na poziomie instynktownym (ang. *visceral*, także trzewiowy) i to właśnie jakość naszego „pozostawania w kontakcie” poważnie definiuje, jaki jest nasz świat i kim jesteśmy. To, co jest nazywane przez filozofów „podmiotem” i „przedmiotem” (osoby i rzeczy), to abstrakty pochodzące z interaktywnego procesu naszego doświadczenia sensownej jaźni-w-świecie. Jest jednym z pierwszych szeregów faktów naszej egzystencji, że nie jesteśmy teraz, ani nigdy nie byliśmy – ani jako niemowlęta, ani w naszej ludzkiej historii – wyobcowani z rzeczy, jako podmioty naprzeciwko przedmiotów. Nie ma ruchu bez przestrzeni, w której się poruszamy, bez rzeczy, którymi poruszamy i bez jakości ruchu, które są jednocześnie jakościami doświadczanego przez nas świata, jak i jakościami nas samych jako aktorów doświadczenia³.

³ Immanuel Kant słynie z obserwacji przywołanej w swojej *Krytyce czystego rozumu* (1781), że „podmiot” i „przedmiot” są nierozdzielni swoimi odpowiednikami w doświadczeniu, dwiema stronami jednej monety, które nie mogą istnieć bez siebie wzajemnie. Jednak Kant znany jest także z postulowania transcendentnego ego, które musi wykraczać poza świat i odgrywa rolę w konstytuowaniu i korelacji podmiotu i przedmiotu. To dopiero Merleau-Ponty w swojej *Fenomenologii percepcji* (ang. przekł. 1962; pol. 2001) i John Dewey w *Experience and Nature* (1925) pokazali nam, że podmioty i przedmioty są abstraktami interaktywnego procesu doświadczenia, z których wynika to, co nazywamy ludźmi i rzeczami. Nie istnieje rozdział między jaźnią i innym w pierwotności naszego doświadczenia i podobnie nigdy nie jesteśmy zupełnie oddzieleni od rzeczy.

Jakościowe wymiary ruchu

Czego naprawdę doświadczamy poprzez nasz ruch? Chociaż tak rzadko jesteśmy świadomi natury naszego ruchu, zawsze doświadczamy jakości rzeczy, przestrzeni i trudu pokonywania oporu. Wkładamy rzeczy do pojemników i wyciągamy je stamtąd – i tak uczymy się o zawieraniu. Doświadczamy liniowego kontra nieliniowego przebiegu ruchu, dzięki czemu rozwijamy swoje rozumienie trajektorii. Odczuwamy różne stopnie trudu i oporu, i w ten sposób uczymy się, jaki poziom wysiłku jest odpowiedni do zmiany miejsca własnego położenia czy do przemieszczenia rzeczy o różnej wadze. Odczucie, czego trzeba, aby spowodować przemieszczenie obiektu z jednego miejsca w drugie, to główna część naszego podstawowego rozumienia fizycznej przyczynowości.

Ruch zatem jest jednym z kluczowych sposobów, dzięki którym uczymy się znaczeń rzeczy i uzyskujemy ciągle rozwijające się wycucie, jaki jest nasz świat. To uczenie się na temat możliwości różnego typu doświadczeń i działań, które bierze się z poruszania się w rozmaitych środowiskach, występuje zazwyczaj poniżej poziomu świadomości. Zaczyna się w łonie matki i trwa przez całe życie. Uczymy się ważnej części immanentnego znaczenia rzeczy dzięki ruchom naszego ciała. Uczymy się tego, co *możemy robić* dzięki tym samym ruchom, poprzez które poznajemy, jakimi rzeczami *mogą być* dla nas.

Ruchy pokazują szeroką skalę powtarzających się struktur i wzorców, które George Lakoff i ja nazwaliśmy schematami wyobrażeniowymi (Lakoff 1987; Johnson 1987; Lakoff i Johnson 1999). Typowe schematy wyobrażeniowe dla ruchów ciała zawierają: Źródło–Ścieżka–Cel, Góra–Dół (wertikalność) Do wewnątrz–Na zewnątrz, Ku–Od oraz Prosto–Krzywo. Schematy wyobrażeniowe będą dyskutowane szerzej w rozdziale 7. Na razie chciałbym tylko zauważyć, że ruchy nie są zdefiniowane jedynie przez wewnętrzną strukturę schematów wyobrażeniowych, ale także przez ich odróżnialne jakości. Na przykład moje ruchy wzdłuż ścieżki leśnej nie są zdefiniowane jedynie przez strukturę mojej przechadzki Źródło–Ścieżka–Cel. Dodatkowo moje ruchy pokazują jakości dynamiczne: mogą na przykład być *gwałtowne, z gracją, niezdecydowane, słabe czy nerwowe*. Sheets-Johnstone (1999, 140–151) pokazuje nam w całej rozciągłości fenomenologiczny eksperyment zaprojektowany po to, aby odkryć pierwotne jakościowe struktury albo parametry wszystkich ruchów. Na przykład, można wykonać jakiegokolwiek prosty ruch, taki jak wygodne usadowienie się w fotelu, po czym wstać. Następnie urozmaicić wykonanie tego ruchu na przeróżne możliwe do wyobrażenia sposoby: zróbmy to najpierw szybko, następnie wolno; teraz z wybuchem siły, z kolei uważnie i z kontrolowanym, stopniowym wysiłkiem; najpierw nerwowo, a potem gładko; z ciałem trzymanym sztywno i napiętym albo z płynną gracją. Ten eksperyment

pokazuje z pewnością cztery powtarzające się jakościowe wymiary wszystkich ruchów ciała: napięcie, linearność, amplituda, rzutowanie.

1. *Napięcie*. Każdy ruch poczyniony przez osobę pociąga za sobą działanie z wysiłkiem, wysiłek wymaga zaś pewnego poziomu napięcia muskulatury. Różne ruchy wymagają zatem różnych stopni trudu i energii. Uczymy się planować z wyprzedzeniem, zazwyczaj nieświadomie, rozmiar napięcia wymaganego przy wykonywaniu różnych czynności. Jeśli zamierzamy zabrać średniej wielkości walizkę, antycypujemy rozmiar wysiłku potrzebnego, aby ją unieść. Jeśli jest pusta, kiedy myśleliśmy, że była pełna, będziemy zaskoczeni, nasze wysiłki okażą się zaś niestosowne do zadania. Jeśli walizka jest wypełniona ciężkimi książkami, również będziemy zaskoczeni, kiedy nasz wysiłek okaże się niestosowny względem zadania, zaplanowany zaś program ruchowy zostanie przerwany. Kiedy nasze początkowe wysiłki podniesienia walizki nie dadzą spodziewanego rezultatu (z tym charakterystycznym drżeniem na całym naszym ciele, kiedy napotkamy niespodziewany opór ciężkich książek), to automatycznie wyskalujemy ponownie rozmiar potrzebnego wysiłku, nieświadomie poczynimy pewne modyfikacje w ułożeniu naszych stóp, obniżymy nasz środek ciężkości i poderwiemy walizkę raz jeszcze. Znajomość swojego świata wymaga zatem wyjątkowo precyzyjnych regulacji napięcia i wysiłku muskulatury. Skalowanie następuje poprzez wyczucie jakości napięcia w naszym ciele.

2. *Linearność*. Każdy poczyniony ruch tworzy pewien przebieg ruchu. Te zrealizowane i zaprojektowane ścieżki przebiegają liniowo albo po krzywej, z uskokami albo płynnie, w górę lub w dół. Jak przekonamy się w następnym rozdziale, niemowlęta uczą się wyobrażać sobie możliwe trajektorie ruchu przedmiotów na podstawie szybkości, kierunku ruchu i uprzedniego położenia. Zaczynają rozumieć, w jaki sposób pewne trajektorie sięgają naprzód przed siebie i uaktywniają fizyczne obiekty, to zrozumienie pozwala zaś osobie czuć się jak u siebie w domu w danym jej środowisku. Osoby mniej podatne na naukę takiej symulacji są także mniej zdolne do negocjowania z przestrzenią i śledzenia przedmiotów. Podobnie jak jakości ruchu odnoszące się do napięcia, tak i linearne trajektorie są ważną częścią następującego później rozumienia przyczynowości w wieku niemowlęcym. Uczymy się *odczucia*, różnych jakości, odnoszących się do różnych typów trajektorii.

3. *Amplituda*. Każdy ruch może być wykonany z różną amplitudą, w zależności od tego, czy nasze ciała wypełniają i używają dostępnej nam przestrzeni w sposób ścisły i ograniczony, czy też z rozmachem. Iris Marion Young w swoim prowokatorskim eseju *Throwing Like a Girl* (1980) [pol. *Rzucać jak dziewczynka*] dostarcza nam fenomenologicznej i socjologicznej analizy społeczeństwa dziewczynek i młodych kobiet w odniesieniu do tego, jak ich ciała powinny zajmować przestrzeń i poruszać się w niej. Young wychodzi od streszczenia wcześniejszych badań Erwina Straussa

nad znaczącymi różnicami w sposobie rzucania między typowymi chłopcami z jednej strony a dziewczynkami z drugiej:

Pięcioletnia dziewczynka nie czyni żadnego użytku z bocznej przestrzeni. Nie rozciąga swojego ramienia na boki; nie skręca swojego tułowia; nie rusza swoimi nogami, pozostają one ustawione jedna przy drugiej. Jedyne co robi przygotowując się do rzutu, to podnosi swoje prawe ramię naprzód ku horyzontowi oraz zgina przedramię ku tyłowi w pozycji gotowości [...]. Piłka jest wypuszczana bez siły, szybkości i niecelnie (Strauss 1966, 157).

Według Straussa zupełnie odwrotnie jest u chłopców: mają tendencję rzucać piłkę zamasyżście i mocno, i zajmują więcej całej dostępnej im przestrzeni zarówno wertrykalnie, jak i na boki, to zaś angażuje więcej ich całego ciała i jego potencjalnej energii. Uczy się chłopców, aby unieśli piłkę w tył zamasyższym bocznym ruchem, przenosząc swoją „rzucającą” stopę w tył, kiedy skręcają swoje całe ciało w przygotowaniu do rzutu. Spożytkowują swoje tułowia, nogi i ramiona w ruchu rzucania ku przodowi i ciągnie ich to dalej. Young opisuje tę wyrazistą różnicę w amplitudzie ruchu jako możliwą do zastosowania nie tylko do rzutów, ale do wszelkiego typu silnych ruchów:

Nie tylko istnieje typowy sposób rzutu jak dziewczyna, ale jest także mniej lub bardziej typowy sposób biegu jak dziewczyna, podchodzenia jak dziewczyna, obracania się jak dziewczyna czy uderzania jak dziewczyna. Wszystkie są przede wszystkim o tyle podobne, że całe ciało nie porusza się płynnie i celowo, natomiast na przykład w obracaniu się czy uderzaniu ruch koncentruje się w jednej części ciała. Po drugie, ruchy kobiet mają tendencję nie sięgać, nie rozciągać się, nie wyciągać i nie pociągać ciała za sobą, aby osiągnąć zamierzony kierunek (Young 1980, 146).

Young opisuje w istocie, jak często kultura uczy dziewczynki krępowania swoich ruchów i zajmowania przez nie przestrzeni do pewnego charakterystycznego ograniczonego stopnia amplitudy. Dziewczynki wedle tradycji nie miały zajmować sobą przestrzeni, ani nie powinny narzucać całej swojej obecności cielesnej otoczeniu. Było to postrzegane jako niegodne damy. Kulturowo taka pewność siebie i wywieranie siły zostały zarezerwowane dla mężczyzn.

Po czterdziestu latach od opisu Straussa owych dwóch genderowych stylów rzucania z pewnością wiele się zmieniło w socjalizacji dziewczynek. Zwłaszcza ze względu na pojawienie się treningu dla dziewcząt w wielu dyscyplinach sportu na wszystkich poziomach, od przedszkola aż po sport zawodowy. Ale także z powodu stopniowych zmian w tym, jak uczy się dziewczynki stać, utrzymywać swoje ciała i poruszać się, te różnice w amplitudzie zaczynają zmieniać się znacząco⁴. Można sobie wyobrazić,

⁴ Możliwe, iż owe zaobserwowane różnice między cielesnymi zachowaniami dziewcząt i chłopców są niemal całkowicie konstruktami społecznymi i kulturowymi. Przeprowadziłem kilka eksperymentów na moich propedeutycznych zajęciach z filozofii, w trakcie których

że te wcześniej zaobserwowane różnice, będące wynikiem wymuszenia społecznego i kulturowego, przestaną istnieć. Cytuję tę analizę jedynie po to, aby zilustrować pojęcie amplitudy ruchów ciała. Czy bazuje ona na anatomicznych różnicach czy też na gender, klasie albo innych formach uspołecznienia, tak czy owak różnorodność w amplitudzie jest bardzo realna i znacząca. Są one doświadczane jako *jakościowe* różnice w ruchach i cielesnych zachowaniach. Definiują niektóre sposoby otwarcia osobowego świata na swoiste rodzaje siłowych działań.

4. *Rzutowanie*. Możemy różnicować projektowaną jakość ruchu, przykładając siłę, aby wstać, kiedy siedzimy. Mogę rzucić się ku górze z gwałtownym impulsem początkowym albo też mogę podnieść się z uważnie śledzonym, umyślnym tempem. Mogę przełączać ruchy od łagodności po gwałtowność i na odwrót. Te różne wzorce implikują całkiem różne jakości w odpowiadających im cielesnych doświadczeniach; gwałtowny rozpęd czuje się znacząco różnie od stopniowego, ciągłego wywierania siły.

Ruch jako podstawa znaczenia

Chciałbym zaakcentować jedną sprawę w fenomenologicznym opisie Sheets-Johnstone owych czterech podstawowych parametrów jakości ruchu: tego typu wymiary odgrywają kluczową rolę w określaniu tego, jak rzeczy nabierają sensu dla stworzeń posiadających ciała podobne naszym i poruszających się w podobnym do naszego środowisku. One są częścią tego, co się samo nasuwa przy doświadczaniu przez nas także siły, wysiłku, sposobu poruszania, kierunku działania.

Jako fenomenolożka Sheets-Johnstone koncentruje się na tym, jak *czuje się* i jak *doświadcza* tych jakości ruchowych. Jednak, nawet przed świadomym doświadczeniem, nasze ciała oswajają swoje środowiska współdziałając z nimi w sensowny sposób poniżej poziomu świadomej uwagi. Chciałbym sugerować, że nawet na tym nieświadomym poziomie wspomniane cechy ruchów kształtują podstawę zarówno znaczenia tychże ruchów, jak i jednocześnie znaczenia świata, w którym się poruszamy. Używam zatem teraz terminu *znaczenie* w szerszym sensie niż zwykle się to czynić w prawie całej filozofii i językoznawstwie.

W następnych rozdziałach przedstawię pogląd na ucieleśnione znaczenie, który uznaje świadomą myśl i świadome pojmowanie znaczenia,

studentki i studenci rzucali piłką tenisową i różnice zaobserwowane przez Straussa dziś są znacznie mniej zauważalne niż czterdzieści lat temu. Przypisuję to głównie temu, że dziś na wczesnych etapach rozwoju zapoznaje się dziewczynki ze sportami, w których uczą się spożytkować do maksimum swój cielesny potencjał ruchowy.

jednak uznaje także procesy współdziałania organizm–środowisko, które są czynne poza odczuwaną uwagą i które umożliwiają odczucie świadomości. *Sedno tej argumentacji sprowadza się do twierdzenia, że znaczenie to nie tylko to, czym się zajmujemy świadomie w aktach czucia i myślenia; na odwrót: znaczenie sięga głęboko niżej, do naszego cielesnego zetknięcia z otoczeniem.* Tak poszerzony sens znaczenia jest jedynym sposobem zachowania ciągłości między tak zwanymi wyższymi i niższymi procesami poznawczymi. Nieświadome procesy interakcji są na jednym *continuum* z naszym świadomym pojmowaniem znaczenia i umożliwiają je. W pewnym momencie te znaczenia-w-procesie („protoznaczenia” albo „znaczenia immanentne”, jak kto woli) mogą być świadomie przyswojone i jedynie wtedy mówimy zazwyczaj, że coś jest „dla nas znaczące”. Jednak zauważyć trzeba, że owe znaczenia nie mogą jakoś zaistnieć w naszej świadomości, wyłaniać się z niczego i znikąd. Jest na odwrót: one muszą mieć podstawę w naszych cielesnych związkach z rzeczami i muszą być nieustająco „w procesie konstrukcji” poprzez nasze czuciowo-ruchowe zatrudnienia. Istnieje ciągłość procesualna między tymi znaczeniami immanentnymi a naszym refleksyjnym rozumieniem i ich używaniem. Na przykład napięcie ma znaczenie osadzone w naszych cielesnych trudach i odczuwanym napięciu mięśni. *Linearność* bierze swoje znaczenie od przestrzennych, kierunkowych jakości ruchów ciała. *Amplituda* jest dla nas znacząca w pierwszym rzędzie nade wszystko jako cielesne zjawisko ekspansji i skurczu w serii ruchów. *Rzutowanie* poznajemy najpierw jako wektorową jakość pewnych siłowych działań ciała.

Znaczenie tych wszystkich różnic można poznać po jakościach naszego zróżnicowanego doświadczenia, ale owo znaczenie jest przygotowywane i rozwijane w naszych nieświadomych cielesnych percepcjach i ruchach. Subiektywnie powiedzielibyśmy, że odczuwamy owe kwalitatywne wymiary. Jednak nie są one jedynie subiektywnymi jakościami. Błędem byłoby subiektywizować te doświadczenia jakości ruchu, jak gdyby były one zamknięte w ramach jakiegoś prywatnego świata uczuć. Nic bardziej błędnego, one są *jakościami interakcji organizm–środowisko*. Jako takie nie są jedynie subiektywnie odczutyimi odpowiedziami (nie tylko „wewnętrznymi” doświadczeniami). One są jakościami w świecie tak samo, jak i w nas. One są jakościami różnych doświadczeń, które zawierają zarówno strukturę organizmu, jak i strukturę jego środowisk, nierozdzielnie splecione razem i nawet jedna na drugą nastrojone. Co więcej, istnieją jakości doświadczane i podzielane przez innych ludzi, posiadających podobne nam ciała i zamieszkujących te same rodzaje fizycznych środowisk co i my.

Powinniśmy wystrzegać się błędu zakładania, że nasza wiedza albo zrozumienie jakichś specyficznych znaczeń wyczerpują je. Później zastosuję opis „sensu odczutego” autorstwa Eugene Gendlina, aby pokazać, że

znaczenia działają na nas i rozwijają się dla nas pierwotnie nawet poza naszą świadomą uwagą skierowaną na nie. Pozbawione owego zakorzenienia doświadczeniowego znaczenia byłyby nadprzyrodzonymi cudami, poczętymi *ex nihilo* jako odcieleśnione zamyślenia.

W innym rozdziale przeanalizujemy sposób, w jaki kwalitatywne cielesne doświadczenia wchodzą w skład naszej abstrakcyjnej konceptualizacji i naszego rozumowania, jak również stają się obecne podczas logicznych wnioskowań. Ale pomimo poczynienia przeze mnie na razie minimalnych fenomenologicznych obserwacji, ważność ruchu dla naszej zdolności doświadczenia w odniesieniu do znaczenia rzeczy wydaje się oczywista. Rozważmy na przykład, jak nasze własne poruszanie tworzy nasze wycucie przestrzeni z ich różnymi kształtami i wzorcami. Sheets-Johnstone zaobserwowała, że

dominujące zarysy zmieniającej się linearności pochodzące od naszych poruszających się ciał raz mogą być zakrzywione (jak wtedy, kiedy się pochylamy), innym razem skrzycone (jak wtedy, gdy odwracamy nasze głowy), a jeszcze innym razem ukośne (kiedy skłaniamy się ku przodowi), w końcu wertykalne (kiedy idziemy) itd.; dominujące linearne wzorce powstające w naszym ruchu mogą być raz zygzakowate (jak w grze w berka), innym razem proste (jak podczas marszu), jeszcze innym – koliste (kiedy chodzimy wokół przedmiotu albo dosłownie „w kółko”) itd. (Sheets-Johnstone 1999, 144)

Takie pojęcia, jak *zakrzywiony*, *skrzycony*, *ukośny*, *wertykalny*, *zygzakowaty*, *prosty* i *kolisty* uzyskują pierwotnie swoje znaczenia z naszych cielesnych postaw, cielesnych ruchów i ich logiki. Rozumiemy, co oznacza *skrzycony* [*twisted*] dzięki naszemu cielesnemu doświadczeniu usiłowania i kinestetycznych uczuć towarzyszących aktom skręcania się albo obracania obiektów. Co więcej, całość owego cielesnego znaczenia jest spożytkowana nawet wtedy, gdy *pokrętny* [*twisted*, por. *twister* – pol. *krętacz*] ma być użyty w psychologicznym lub moralnym sensie (tak jak w angielskim „*twisted*” albo „*warped*” [pol. „wynaturzony” bądź „spaczony”] odnoszonych do osobowości, które mogą prowadzić do „wynaturzonych” występków). Sięgnijmy po jeszcze jeden przykład: znamy cielesne znaczenie *stania prosto i godnie* [amer. *standing straight and tall*] i dostosowujemy je w swoim pojęciu *moralnego* „trzymania pionu” [*uprightness*]. Uczymy się cielesnej logiki kolistych ruchów wraz z naszymi oczami, stopami i rękoma, a ta cielesna wiedza wnosi swoje do naszego rozumienia błędnego koła w argumentacji cyrkularnych procesów w nauce i temporalnej cykliczności. Jak przekonamy się w szczegółach później, wiele z naszych najbardziej fundamentalnych pojęć, także tych leżących u podstaw etyki, polityki i filozofii, ma swoje korzenie w ruchach i innych cielesnych doświadczeniach na poziomie przedrefleksyjnym.

Oceńmy teraz dotychczasowe argumenty. Życie jest nierozłącznie związane z ruchem. Przychodzimy na ten świat w ruchu w taki sposób, że otrzymujemy mnóstwo przyziemnego zrozumienia, jaki jest nasz świat. Dzięki ruchowi pozostajemy w ciągłym kontakcie z cechami naszego otoczenia. Poprzez ruch uczymy się nie tylko kształtów i jakości swojego świata, ale także poczucia siebie samych jako zamieszkujących świat, z którym możemy wchodzić w interakcję, aby osiągnąć swoje cele i korzyści. Trzeba przy tym pamiętać, że nie tylko struktury ruchu wchodzą w grę. Znacznie bardziej istotne są jakości ruchów konstytuujące nasze cielesne rozumienie przemieszczania się.

Sheets-Johnstone uważa ruch za paradygmatyczny przykład sposobów, dzięki którym nasza zdolność usensowniania swojego świata zakorzenia się w naszych cielesnych aktach tworzenia znaczenia:

Nade wszystko usensowniamy nasze ciała. Czynimy to poprzez i w trakcie ruchów i dzięki *ożywieniu*. Co więcej, czynimy tak bez słów. Takie pierwotne usensownianie tworzy standardy, dzięki którym może rozwinąć się nasze tworzenie znaczeń w świecie (Sheets-Johnstone 1999, 148).

Takie ujęcie pierwotności cielesnych ruchów nie jest równoznaczne z wykluczeniem innych cielesnych aktów, dających początek znaczeniu, takich jak widzenie, dotykanie czy słyszenie, jednak faktycznie podkreśla ono ważność ruchów dla naszej wiedzy o własnych ciałach i swoim świecie. Cielesne podstawy znaczenia i myśli są głęboką prawdą o ludzkich istotach. Prawdy tej jednak nie można wykazać wyłącznie na podstawie analizy fenomenologicznej doświadczenia, ponieważ, jak już napisałem, znaczenie jest nieredukowalne do odczutyh jakości czy świadomych procesów. Musi ono zawierać w sobie nieświadome cielesne interakcje ze światem. I dlatego w tym miejscu nie możemy jeszcze wyciągnąć wszelkich konsekwencji z tego fundamentalnego twierdzenia, że znaczenie jest ucieleśnione. Musimy z tym poczekać do następnych rozdziałów, w których postaram się przyjrzeć pewnym empirycznym dowodom na ucieleśnienie pojęć i rozumu. Rację ma jednak Sheets-Johnstone, kiedy mówi, że

fenomenologia kwalitatywnej dynamiki związanej z poruszaniem się prowadzi nas od zdania sobie sprawy z początków pojęć fundamentalnych dla naszego życia jako ożywionych organizmów i dla naszej wiedzy o nas samych jako ożywionych – *poruszających się* – organizmach, od których wszystko trzeba zaczynać (Sheets-Johnstone 1999, 155).

Fenomenologia *prowdzi* nas ku supremacji ruchu, ale sama nie wystarcza, aby udowodnić tezę. Potrzebne są dodatkowo badania empiryczne z kognitywistyki ucieleśnionego umysłu.

Ruch czasu

Fenomenologiczna analiza ruchów cielesnych oraz postrzeganych ruchów obiektów pozwala nam na wglądy dotyczące tego, jak doświadczamy i konceptualizujemy czas. Sheets-Johnstone sugeruje, że nawet przy określeniach wskazujących uprzedniość wobec jakiegoś doświadczenia *przedtem*, *teraz*, *potem*, które okazują się rezultatem refleksji, napotykamy kwalitatywny strumień wydarzeń zarysowujących kształty naszego przeżywanego doświadczenia. Weźmy na przykład jakiś ruch ciała, jak otwarcie i zamknięcie ust, podniesienie i opuszczenie ramienia, wstanie i zajęcie miejsca siedzącego. Jak już widzieliśmy, każde tego typu ruchy przejawiają odróżnialne jakości zależne od tego, jak taki akt jest wykonywany, owe jakości pociągają zaś za sobą przynajmniej napięcie, linearność, amplitudę i projekcję. Istnieje także jakość temporalna sposobu, w jaki poszczególne czynności są wykonywane. Marsz wykazuje jakość temporalną całkiem różną od poruszania się w podskokach czy chodzenia na paluszkach. Maszerowanie, podskakiwanie i chodzenie na paluszkach dają nam trzy różne kwalitatywne doświadczenia przebiegu czasu. Czas może przebiegać w sposób zrównoważony w równych uderzeniach; może także przeskakiwać w przesadzonym rytmie; albo też przebiegać z uwagą i sporym napięciem skojarzonym z poruszaniem się na tiptopkach. Sheets-Johnstone konkluduje, że

dla każdej poszczególnej temporalności, taką jaka ona jest [...] pewna jakość temporalna jest jej jądrem: występująca równomierność, kiedy normalnie idziemy albo zachodząca nierównomierność, kiedy kulejemy; poszarpanie, kiedy poruszamy się zrywami, a szybkość, kiedy odbijamy nadlatującą piłkę, nagłość zaś, kiedy uchylamy się przed nią, niepewna powolność, kiedy się skradamy w tajemnicy (Sheets-Johnstone 1999, 157).

Doświadczeniowe odpowiedniości tego typu między ruchami i odczuwanym upływem czasu dostarczają nam jednej z zasadniczych podstaw dla dużej części naszego rozumienia czasu. Korelacja między ruchem przedmiotu a upływem czasu jest do odnalezienia u niemowląt, dzieci, jak również u dorosłych. Główna różnica między dziećmi a dorosłymi w odniesieniu do tego doświadczenia to nie samo istnienie tego omawianego zjawiska, ale raczej to, że dorośli zdobyli już umiejętność użycia tej doświadczeniowej korelacji jako podstawy abstrakcyjnego myślenia. My, dorośli, konceptualizujemy czas poprzez głębokie, systematyczne metafory spacjałno-kinestetyczne, w których przebieg czasu jest rozumiany jako względny ruch w przestrzeni. Chciałbym krótko rozważyć dwie nasze najbardziej podstawowe metaforyczne konceptualizacje czasu, aby podkreślić ich ugruntowanie w doświadczanych odpowiedniościach ruchu i upływu czasu. Ten przeskok na poziom naszego metaforycznego rozumienia czasu może wydawać

się przedwczesny, gdyż długo jeszcze nie będę omawiał natury metafory i jej niezastąpionej roli w ludzkim rozumieniu: uczynię to w późniejszym rozdziale. Jednak na zasadzie antycypacji chciałbym połączyć swój fenomenologiczny opis jakości upływu czasu z naszą zdolnością konceptualizacji czasu i relacji temporalnych. Albowiem już w naszym postrzeganiu i ruchach ciała doświadczamy tej bliskiej korelacji ruchu i zmiany temporalnej, będącej podstawą niektórych sposobów naszego bardziej abstrakcyjnego myślenia o czasie, i to właśnie te rozmaite jakości różnych ruchów pozwalają nam konceptualizować różne doświadczenia upływu czasu.

Fenomenologicznie – na poziomie odczutego doświadczenia – można wymienić dwa z najważniejszych sposobów, poprzez które czas staje się doświadczany: ruch przedmiotów i ruch naszych ciał. To dało początek dwóm fundamentalnym metaforycznym spacializacjom w naszych pojęciach dotyczących zmiany temporalnej. W *Philosophy in the Flesh* analizowaliśmy w szczególności z Georgem Lakoffem (1999) takie i inne metaforyczne konceptualizacje czasu⁵. Pierwszy rodzaj spacializacji pozwala rozumieć nieciągle czasy metaforycznie jako obiekty poruszające się ku nieruchomej obserwatorce, najpierw przed obserwatorką, następnie mijając ją, i w końcu poruszając się dalej od niej z tyłu. Ta metafora składa się z konceptualnego odwzorowywania jednostek, struktur i relacji z domeny poruszających się przedmiotów w domenę konceptualnej zmiany temporalnej, jak następuje:

Metafora Przebieg Czasu

Domena źródłowa

(przestrzenny ruch)

Usytuowanie Obserwatora

Przestrzeń Przed Obserwatorem

Przestrzeń Z Tyłu Obserwatora

Poruszające Się Przedmioty

Ruch Przedmiotów Za

Obserwatorem

Domena docelowa

(zmiana temporalna)

→ Teraźniejszość

→ Przyszłość

→ Przeszłość

→ Czasy

→ „Przebieg” Czasu

Zauważmy, że metafora *Przebieg Czasu* jest ugruntowana bardzo naturalnie w naszym doświadczeniu odpowiedniości przedmiotów poruszających się w przestrzeni i zmiany temporalnej. Chociaż wielu językoznawców i filozofów argumentowało, że takie metafory mogą być jedynie oparte na zbiorze wcześniej istniejących dosłownych podobieństw między przedmiotami poruszającymi się w przestrzeni a przebiegiem czasu, to jest zupełnie inaczej. Nie ma takich dosłownych podobieństw między domeną

⁵ Poniższa analiza jest oparta na bardziej szczegółowym opisie w rozdziale 10 wskazanej książki.

źródłową (poruszające się przedmioty) i domeną docelową (zmiana temporalna), które byłyby istotne dla znaczenia wyrażenń opartych na tej metaforze. Zamiast tego te doświadczeniowe korelacje ugruntowują metaforę, gdyż ruchy przestrzenne to jeden z głównych sposobów, dzięki którym czas „biegnie” albo „płyynie” w naszej optyce.

Kiedy już owa początkowa orientacja nieruchomego obserwatora i ruchomego czasu jest ustanowiona, konceptualne odwzorowanie struktury z domeny źródłowej w domenę docelową pozwala nam używać swojej wiedzy o poruszających się przedmiotach do konstruowania metaforycznego rozumienia „upływu” czasu. Na przykład ludzie obserwatorzy rzutują swój przód i tył na poruszające się przedmioty. Przód jest projektowany w standardowym kierunku ruchu przedmiotu, tak że przód autobusu mija nieruchomy punkt przed minięciem tego punktu przez tył autobusu przy założeniu, iż autobus jedzie „do przodu”. Każdy przedmiot, na który możemy wyobrażeniowo rzutować przód i tył, może być „przed” oraz „za” jakimś innym przedmiotem, w zależności od ich wzajemnej wobec siebie relacji, jak i wspólnego dla nich kierunku ruchu. Kiedy zastosować tę strukturę wiedzy do naszego rozumienia czasu, można skonstruować odpowiadającą poprzedniej strukturę wiedzy dla mijającego czasu. Mówimy o wtorku, że *następuje* po poniedziałku albo o *nadchodzącym* wtorku, albo że wtorek jest *przed* środą (*przypada przed* nią). Doświadczamy także przedmiotów mijających nas z różną szybkością i z różnymi typami ruchu (wlekący się, umykający, odlatujący, ścigający się). Odpowiednio czasy poruszają się w różnym tempie, jak w wyrażeniu „Wtorek *przeminął* jak błyskawica”, „Godziny *ciągnęły się* w nieskończoność”, „Nasze zebranie *ciągnęło się* w zóhwim tempie”, „Czas *ucieka*, kiedy dobrze się bawimy”, „Przetoczyły się leniwe dni lata”. W końcu, w momencie, kiedy jakiś szczególny czas nas „mija” (obserwatorkę), konceptualizujemy go jako umieszczony w tym samym miejscu, co my. I dlatego mówimy o robieniu czegoś *tu i teraz*.

Drugi większy system metaforyczny, wynikający ze specjalizacji [uprzestrzennienia] czasu, jest oparty na ruchach naszych ciał w przestrzeni. W tym drugim typie orientacji, obserwatorka nie jest nieruchoma, ale porusza się z jednego miejsca do drugiego w jakimś krajobrazie przestrzennym. Struktura domeny źródłowej powoduje powstanie odwzorowania, w którym czasy są miejscami w przestrzeni, ruch i prędkość poruszającej się obserwatorki determinują zaś cechy zmiany temporalnej.

Matafora Obserwatorka W Ruchu

Domena źródłowa

(przestrzenny ruch)

Usytuowanie Obserwatorki

Przestrzeń Przed Obserwatorką

Domena docelowa

(zmiana temporalna)

→ Teraźniejszość

→ Przyszłość

Przestrzeń Z Tyłu Obserwatorki	→ Przeszłość
Miejsca Obserwatorki	
Na Ścieżce Ruchu	→ Czasy
Odległość Pokonana Przez Obserwatorkę	→ Ilość Czasu, Który „Upłynął”

Podobnie jak w przypadku metafory *Przebieg Czasu*, metafora *Obserwatorka W Ruchu* używa naszej wiedzy o domenie źródłowej do konstruowania odpowiadającej jej wiedzy o domenie docelowej. Miejsca w przestrzeni mogą mieć różną wielkość i możemy mierzyć ich długość ustanowionymi jednostkami. I odpowiednio: czasy mogą mieć różną długość, a mierzyć te długości możemy przez ustanowione jednostki (sekundy, minuty, godziny, dni itd.). Możemy wpaść do naszych krewnych *na krótko* bądź *na długo*. Nasz pobyt możemy przedłużyć do dwóch tygodni, konferencja może zaś *przeciagnąć się* do czterech dni. Można podróżować *przez wakacje*. Jako obserwatorzy przemierzający się po ścieżce, możemy zbliżyć się do różnych miejsc, przybliżyć się do nich bądź od nich oddalać. Dlatego w dziedzinie temporalnej mówimy o *zbliżającym się* Świątce Dziękczynienia, o *nadchodzącym* weekendzie, o *mijającym* ostatecznym terminie, *pozostawieniu za sobą* jakichś smutnych wydarzeń, o *dotrwanii* do soboty albo o byciu *w połowie* miesiąca.

Kluczowa dla naszych celów teza brzmi, że metafora jest konceptualna i oparta na doświadczeniowych korelacjach między ruchami osoby przez jakiś pejzaż a mijaniem czasu. Metafora ta to nie jedynie wyrażenie językowe – wyłącznie zbiór słów. Odwzorowywanie między domenami opiera się na doświadczeniowych korelacjach ruchu i temporalnego upływu (a nie na jakichś rzekomych, po-fakcie-stwierdzanych podobieństwach między ruchem przestrzennym a zmianą temporalną). Odwzorowywanie konstituuje nasze pojęciowe rozumienie i staje się przewodnikiem w naszym rozumowaniu na temat czasu. Co więcej, owo odwzorowywanie jest następnie podstawą używanego przez nas języka w mówieniu o czasie. Tutaj właśnie jest najjaśniejszy, jaki można sobie wyobrazić, przykład ugruntowania znaczenia i pojęć w jakościach i strukturach cielesnego doświadczenia.

Nieświadome znaczenie cielesne

Podaję te dwa przykłady ucieleśnionego pojęciowego znaczenia i myśli jako zwiastun tego, dokąd zmierza ta książka. Powinniśmy najpierw uznać wszechobecność ucieleśnionego tworzenia znaczeń na cielesnych poziomach naszego doświadczenia. Musimy przekonać się, jak nasze ciała, nasze mózgi wraz z naszymi środowiskami tworzą wielce znaczące *milieu*,

z którego wynika wszelkiego typu istotność dla stworzeń z ciałami podobnymi naszym. Możemy nazwać ten nieświadomiony wymiar *znaczeniem immanentnym*. Po drugie, powinniśmy zobaczyć, jak nasze „wyższe” procesy abstrakcyjnej konceptualizacji i rozumowania ugruntowane są w tym ucieleśnionym tworzeniu znaczeń. To zadanie wymaga od nas przebadania tej ciągłości, która istnieje między naszym, zazwyczaj nieświadomym, doświadczeniem ucieleśnionego znaczenia a naszymi pozornie bezcielesnymi aktami myślenia i rozumowania. W końcu, po trzecie, potrzebujemy przekonać się, jak uznanie dla cielesnego ugruntowania znaczenia będzie nas prowadzić do nowego rozumienia myśli, wiedzy i symbolicznej interakcji, stanowiącego wyzwanie dla wielu najbardziej hołubionych przekonań na temat umysłu.

W tym rozdziale rozpoczęliśmy od tego, od czego rozpoczyna się życie – rozpoczęliśmy ruchem i jakościami, które leżą u podstaw naszego doświadczenia go. W następnym etapie sondowania cielesnych głębi znaczenia będziemy badać niektóre kluczowe doświadczenia niemowląt i wczesnego dzieciństwa, które – nawet przedjęzykowo – wzbogacają nas o sensowny kontakt z naszym światem.