

Prolegomena do fenomenologii anomalii

Współczesna refleksja nad ludzkim poznaniem prowadzona na gruncie filozofii umysłu i kognitywistyki w punkcie wyjścia przeciwstawia tzw. eksperymenty myślowe anomaliiom. O ile te pierwsze zakładają, że to, co można sobie wyobrazić, jest także prawdopodobne w realnym świecie, a więc skłaniają do wniosku o istnieniu tego, co jedynie możliwe [Bremer 2005, s. 49–53; Dennett 1991, s. 4; Świątczak 2008, s. 150], o tyle drugie, jak zauważa Thomas Metzinger [2003, s. 429], „są szczególnie ważne dla filozofii umysłu, ponieważ wskazują wady w istniejących teoriach i zapobiegają błędom wyobraźni, interpretowanym jako ujęcia pojęciowych konieczności”. Studiowanie anomalii ma zatem na celu dokonanie korekt abstrakcyjnych teorii i wyobrażeń o ludzkim poznaniu. W konsekwencji badanie anomalii, idąc za Metzingerem, prowadzi do głębszego zrozumienia natury umysłu ludzkiego, a tym samym umożliwia naukę o tym, co w pierwszym momencie wymyka się wszelkiej nauce. Już Arystoteles podawał w wątpliwość możliwość naukowej refleksji nad anomaliami¹. Czy można więc zasadnie mówić o nauce o anomaliiach? Jakimi metodami powinna się posługiwać taka nauka? Czym właściwie jest anomalia?

W niniejszej pracy, opierając się na analizach Georgesa Canguilhema, po pierwsze, wskazano na nieteoretyczny status anomalii, który zdaje się wymykać konceptualizacjom. Po drugie, wychodząc od krytyki regulatywnego ujęcia umysłu, przedstawiono fenomenologię jako alternatywę dla refleksji normatywnej. Po trzecie, zrekonstruowano różnicę pomiędzy fenomenologicznym ujęciem anomalii jako bytu ukonstytuowanego oraz jako momentu konstytuującego, co wiąże się z wprowadzeniem w obszar namysłu żywego ciała. Wspomniane kroki mają na celu uargumentowanie tezy, że fenomenologia prezentuje obiecujący sposób prowadzenia refleksji nad anomaliami.

W klasycznej pracy z 1943 roku na temat rozumienia anomalii *Normalne i patologiczne* Canguilhem, francuski historyk nauki, podkreśla, że w praktyce lekarskiej pojęcie anomalii przeciwstawia się zbiorowi norm, które charakteryzują „normalny” organizm. Normy z kolei, idąc za Canguilhemem:

lekarz czerpie zazwyczaj ze swej wiedzy o fizjologii – nazywanej nauką o człowieku normalnym – z własnego konkretnego doświadczenia dotyczącego funk-

¹ Zarówno w *Metafizyce*, jak i w *Analitikach wtórych* Arystoteles neguje możliwość osiągnięcia wiedzy demonstratywnej o tym, co nie jest konieczne i stałe. W *Metafizyce* zauważa: „[p] rzypadkiem» nazywa się to, co przysługuje czemuś i może być prawdziwie orzekane, ale nie jest ani konieczne, ani stałe” [Arystoteles 1983, s. 147]. W *Analitikach wtórych* z kolei podkreśla: „[o] atrybutach nieistotnych, zgodnie z naszą definicją istotnego, nie ma wiedzy demonstratywnej. Nie można bowiem udowodnić wniosku koniecznego, gdyż taki atrybut nie musi przysługiwać przedmiotowi” [Arystoteles 1973, s. 200].

cji organicznych i z dominującego w danym czasie w jego środowisku ogólnie obowiązującego wyobrażenia normy [Canguilhem 2000, s. 92].

Innymi słowy, anomalia zostaje określona przez daną praktykę lekarską, a jej relatywizacja do konkretnego doświadczenia, czasu i środowiska wyrażałaby tutaj niemożliwość jej teoretycznego, a więc ogólnego i abstrakcyjnego, ujęcia. Co więcej, anomalia może wystąpić dla lekarza o określonych doświadczeniach, w danym czasie, a dla samego pacjenta wcale nie musi ona być czymś przeciwnym normalnemu życiu². Wiąże się z tym, zdaniem autora pracy *Normalne i patologiczne*, konieczność odróżnienia anomalii od przypadków anormalnych i patologicznych, ponieważ

pod względem ściśle *semantycznym* anomalia oznacza stan faktyczny, jest terminem opisowym, podczas gdy anormalne implikuje odniesienie do wartości, jest terminem oceniającym, normatywnym” [Canguilhem 2000, s. 100].

Przypadek anomalii nie jest przypadkiem anormalnym z powodu braku odniesienia do normy, może być jednak przypadkiem patologicznym, jeśli anomalia przeszkadza i rodzi ból. Z jednej strony więc, „[a]nomalia może [...] przekształcić się w chorobę, ale sama w sobie nie jest [...] chorobą” [Canguilhem 2000, s. 109], z drugiej zaś, nie jest czymś nienormalnym, lecz tworzy odrębny, „normalny” porządek.

Zasadnicza konsekwencja zaproponowania powyższego ujęcia anomalii to jej nie-teoretyczny charakter, jednostkowość i indywidualność. W dwa lata po ukazaniu się książki G. Canguilhema inny francuski myśliciel, M. Merleau-Ponty, podkreślił, że

[n]ie sposób po prostu przenieść na człowieka normalnego tego, czego choremu brakuje i co usiłuje on odnaleźć. [...] Nie można wyprowadzić normalności z patologii, braków ze sposobu, w jaki zostają zastąpione, zmieniając tylko znak ujemny na dodatni [Merleau-Ponty 2001, s. 126–127].

Zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, anomalia nie może zostać w prosty sposób odniesiona do danej normy, od której jest odstępstwem i do której pacjent miałby powrócić w procesie leczenia, a raczej – idąc za francuskim filozofem – należy ją odczytywać w całym horyzoncie zachowania pacjenta i jego doświadczania świata. Postulowana analiza anomalii została określona „egzystencjalną”, a jej narzędzia metodologiczne, wg M. Merleau-Ponty'ego [2001, s. 155–156], trzeba czerpać z fenomenologii³. Postu-

² O rozumieniu anomalii i jej różnorodnym interpretowaniu przez lekarza i pacjenta zob. opis Olivera Sacksa przypadku „dowcipnego Raya”, pacjenta z zespołem Tourette'a, dla którego anomalia była elementem jego normalnego życia [Sacks 2008, s. 130–142].

³ Należy zauważyć, że w porządku historycznym pierwszym filozofem postulującym wykorzystanie fenomenologii do badania patologii był Karl Jaspers [1963, s. 47], który w wydanej w 1913 roku *Allgemeine Psychopathologie* zaważył, że fenomenologia „dostarcza konkretnego opisu stanów psychicznych doświadczanych przez pacjenta i przedstawia je dla obserwacji” [*ibidem*, s. 55]. Jak podkreśla K. Jaspers, fenomenologia powinna się ograniczać do wąskiego „obszaru indywidualnego doświadczenia psychicznego” i ostatecznie być „empiryczną metodą prowadzenia badań” [*ibidem*, s. 55, przypis 1]. Z powodu zawężenia fenomenologii do badań opierających się na faktach, które za swój przedmiot mają empirycznie pojęte subiektywne doświadczenia, należy odróżnić fenomenologię w sformułowaniu K. Jaspersa od Husserlowskiej idei fenomenologii, postulującej zawieszenie empirycznie zorientowanych badań oraz

laty francuskiego myśliciela nie znalazły odzewu w naukach kognitywnych przez blisko pół wieku. Dopiero w 1991 roku Francisco Varela, Evan Thompsona oraz Eleanor Rosch w pracy *The Embodied Mind* [1991, s. 15] wskazali na publikacje M. Merleau-Ponty'ego jako na prekursorskie dzieła dla fenomenologicznych badań konkretnego doświadczenia, które wykorzystują teoretyczne ustalenia psychologii i neurofizjologii. Recepcja myśli M. Merleau-Ponty'ego w naukach kognitywnych jest obecnie przedmiotem szerokich dyskusji [Dreyfus 2005], niemniej jednak ów wątek należy w tym miejscu zawiesić, aby podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o miejsce fenomenologii E. Husserla w rozważaniach nad anomalią.

O ile w *The Embodied Mind* prace Merleau-Ponty'ego określano jako „pionierskie” dla nauk kognitywnych, o tyle idee E. Husserla zostały sprowadzone do formy kartezjanizmu opartego na subiektywnej introspekcji, która ostatecznie odrywa badacza od konkretnego cielesnego doświadczenia i nie pomaga wyjaśnić intersubiektywnego charakteru świata [Varela i in., s. 16–17]. Należy podkreślić, że podobna charakterystyka fenomenologii Husserla wynika z ograniczonego i selektywnego ujęcia prac niemieckiego filozofa, a z tego powodu nie odzwierciedla rzetelnie tego, co filozofia fenomenologiczna może wnieść do nauk kognitywnych. Gdy zatem we współczesnej kognitywistyce Alva Noë [2007, s. 232] krytykuje fenomenologię jako naukę czystą, redukującą konkretne doświadczenie do anonimowego abstraktu, krytykuje określoną interpretację koncepcji E. Husserla. W tym miejscu trzeba wspomnieć, że w odniesieniu do tematu anomalii krytyka czystej fenomenologii jest adekwatna o tyle, o ile anomalię traktuje się jako byt *ukonstytuowany*, odpowiedni dla określonej tzw. ontologii materialnej. Niemniej filozofia fenomenologiczna może dostarczyć szerszych teoretycznych podstaw dla badania anomalii, gdy tę rozumie się jako *konstytuującą*. W ostatnim przypadku bierze się pod uwagę zarówno ciało, jak i intersubiektywność.

Czysta fenomenologia jako nauka transcendentálna wiąże się z problematyką wiedzy i teorią redukcji. Jednym z pytań, na które stara się odpowiedzieć transcendentalizm Husserla, jest pytanie o możliwość wiedzy: jak możliwa jest wiedza? [Husserl 1990, s. 31]. Wzorując się na kartezjańskiej idei wątpienia, wprowadza metodologiczny zabieg redukcji, poprzez który można zdystansować się wobec wiedzy potocznej, zawieszając ją, oraz otworzyć dzięki temu właściwy fenomenologii obszar badawczy [ibidem, s. 38]. Owym obszarem jest immanencja *cogitatio* rozumiana jako „a b s o l u t n a i j a s n a p r e z e n t a c j a , s a m o p r e z e n t a c j a w s e n s i e a b s o l u t n y m” [ibidem, s. 46]. Badanie w obszarze aktów poznawczych ma zatem kierować się zasadą oczywistego uchwytowania tego, co bezpośrednio. Jednym słowem, fenomenolog, zgodnie ze wskazaniem Husserla, powinien kierować się intuicją, co prowadzi do zawieszenia wszelkiej wcześniejszej wiedzy i sprowadza uczonego do metaforycznego „ogłądającego oka” [ibidem, s. 76]. Zarysowane postulaty badania fenomenologicznego mają decydujące konsekwencje dla rozumienia anomalii oraz jej badania. Jak można więc, w świetle zrekonstruowanych postulatów fenomenologicznych, badać anomalię?

dociekania na płaszczyźnie transcendentálnej. O „ograniczonym” ujęciu fenomenologii przez Jaspersa oraz porównaniu tego ujęcia z ideami Husserla zob. analizy Herberta Spiegelberga [1975, s. 38].

Zgodnie z wcześniejszymi określeniami, anomalia nie jest abstraktem, lecz wymaga indywidualnego ujęcia i zrozumienia. „Zasada wszystkich zasad” [Husserl 1975, s. 76] umożliwi z kolei jedynie badania ogólne i abstrakcyjne. Przywołana zasada jako taka leży u podstaw zakreślonego przez Husserla ogólnego „programu badawczego”. Stosownie do tego „programu” fenomenolog powinien badać istotnościowe struktury, zawężając badania do poszczególnych dziedzin bytowych, a więc powinien on budować tzw. ontologie materialne. Należy podkreślić, że dociekania prowadzone w ramach ontologii materialnej mają rekonstruować teorię przedmiotu *implicite* zawartą w danej dziedzinie [*ibidem*, s. 487]. Tutaj też punkt wyjścia mogą znaleźć badania anomalii, a dokładniej badania jej istotowych struktur jako warunków możliwości.

Istotowe badania anomalii ujmują swój przedmiot jako anormalny, czyli odniesiony do danej normy. Anomalia w perspektywie czystej fenomenologii to nie tylko abstrakt, ale przede wszystkim przypadek anormalny. Z tego powodu Husserl stwierdza, że „ci, którzy są anomalni (*Anormalen*), mają więc swoje sposoby, w jakiś sposób oparte na tym, co normalne, aby pomagać sobie poprzez pośrednie [do tego, co normalne – W.P.] analogie” [Husserl 1968, s. 128], oraz określa anomalie jako „istotowe modyfikacje (a więc [modyfikacje tego, co – W.P.] w sobie wcześniejsze) tego, co normalne” [Husserl 1973b, s. 34]. Innymi słowy, podsumowując pojęcie anomalii w czystej fenomenologii, nie jest ona tutaj rozumiana jako konkretny przypadek, a dodatkowo, gdy rozpatruje się ją w abstrakcji, zostaje ujęta jedynie jako anormalny przypadek. W tym miejscu, jak się wydaje, należałoby zgodzić się z autorami pracy *The Embodied Mind* i uznać rozważania Husserla za nieadekwatne dla kognitywnych rozważań nad anomalią. Wniosek ten jest jednak przedwczesny, ponieważ normatywne pojęcie anomalii nie wyczerpuje jej fenomenologicznego pojęcia.

Podczas gdy czysta fenomenologia, w zaprezentowanej interpretacji, ujmuje podmiot jako abstrakcyjne i bezcielesne Ja, w ramach filozofii fenomenologicznej można także odnotować zgoła odmienną tendencję opisu ludzkiego doświadczenia. Decydującym krokiem jest wprowadzenie w obszar zainteresowania fenomenologa żywego ciała jako elementu konstytuującego świat. Pierwotne doświadczenie konstytuowania otaczającego świata Husserl dostrzega w „kinestezji”, podkreślając: „[s]ystem miejsc jest korelatem systemu stanowisk kinestetycznych” [Husserl 1940, s. 224]. Za Ludwikiem Landgrebe [1978, s. 88] „kinestezję” należy rozumieć jako „ruch, który w swym dokonywaniu się spostrzega sam siebie”. Innymi słowy, zmiana perspektyw i zorientowań przestrzeni jest możliwa właśnie dzięki ruchowi ciała. Używając terminologii fenomenologicznej, można stwierdzić, że żywe ciało jest elementem konstytuującym świat. Ruch ciała pozostaje wprost nieuświadamiany, a raczej poprzez niego podmiot kieruje się ku przedmiotom w świecie. Z tego powodu za Husserlem można zauważyć: „[k]inestezje wskazują na ruchy ciała, a te znowu na kinestezje” [Husserl 1973a, s. 511].

Uznanie podmiotu za podmiot istotowo związany z ciałem zasadniczo rozszerza, w porównaniu do opisu czystej fenomenologii, doświadczenie i rozumienie podmiotu. Podmiot jest nie tylko abstrakcyjną strukturą *ego cogito*, ale także aktywnym i konkretnym człowiekiem eksplorującym świat „całym sobą”, a więc poprzez żywe ciało. Z tego powodu Husserl może podkreślać zapośredniczenie doświadczenia świata poprzez doświadczenie ciała: „[n]a przykład poparzę sobie rękę, tak też zmieniają się wszelkie zmysłowe rzeczy, które są mi dane poprzez dotyk ręki” [Husserl 2002,

s. 184]. Wraz z zajęciem przez żywe ciało centralnej pozycji w fenomenologicznej analizie doświadczenia można wprowadzić nienormatywne pojęcie anomalii.

Według fenomenologii Husserla, cielesne doświadczenie nie jest bytem abstrakcyjnym, który można rozpatrywać z pominięciem konkretnej jednostki, bez odniesienia do danych warunków społecznych i środowiskowych. Jest raczej tak, że żywe ciało stanowi całościowy system doświadczenia świata [Husserl 2008, s. 640], z kolei anomalię w pierwszym momencie rozumie się tutaj jako „przełamanie” dotychczasowego doświadczenia [Steinbock 1995, s. 140]. Takim „przełamaniem” jest przywoływane przez myśliciela poparzenie ręki, w konsekwencji którego dotychczasowe doświadczenie nie zgadza się z doświadczeniem po poparzeniu. W tym miejscu należy podkreślić, że na gruncie fenomenologii Husserla rozpatrywanie anomalii następuje w odniesieniu do doświadczenia cielesnego. W jednym ze swoich tekstów niemiecki filozof dostrzega, że pojęcie „normalnego” podmiotu stanowi jedynie abstrakt, a rozpatrywanie anomalii wymaga włączenia żywego ciała do rozważań [Husserl 1973a, s. 67]. Tutaj też zrozumiałe jest pojęcie anomalii jako „optimum” doświadczenia. Zauważmy, nawiązując do omawianego przykładu, że gdyby poparzenie ręki było na tyle poważne, iż niemożliwy byłby powrót do stanu przed „przełamaniem” doświadczenia, anomalny stan doświadczenia stałby się niemożliwy do przekroczenia, a tym samym wymagałby nowych określeń aktualnych kinestezji. Innymi słowy, zmianie podlega obecny system doświadczeń cielesnych, aż osiągnie stan optymalny dla danych warunków. W ten sposób anomalię w fenomenologii ujmuje się jako odrębny normalny stan, a nie tylko jako stan anormalny. Jak zauważa Husserl: „[n]astępnie jest jasne, że to, co normalne, samo wyróżnia się w doświadczeniu jako to, co optymalne” [Husserl 2008, s. 658].

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad anomalią, można zauważyć, że negatywne określenie anomalii jako zaprzeczenia normy rodzi istotny problem metodologiczny, a mianowicie problem prawomocnego, czyli koniecznego i ogólnego, zdefiniowania samej normy. Tym, co fenomenologia może wprowadzić do kognitywnych rozważań nad anomalią, jest pozytywne określenie anomalii jako optimum. W propozycji fenomenologii anomalia to czynnik konstytuujący świat, a podmiot jawi się jako zakorzeniony w świecie, istotowo określany nie tylko przez jego własną cielesność, ale także poprzez warunki społeczne, kulturowe oraz środowiskowe. Dlatego w perspektywie fenomenologicznej, jak podkreślają Brady Thomas Heiner i Kyle Powys Whyte,

[m]ożna udowodnić, że przypadki [anomalne – W.P.] nie są w ogóle „przełamaniami”, lecz raczej są całkiem uregulowanymi odpowiedziami na określone społeczne i ekologiczne cechy zakorzenionego i cielesnego doświadczenia [Heiner, Whyte 2008, s. 191].

Ostatnie stwierdzenie może przywołać na myśl idee związane z enaktywizmem, współczesnym nurtem kognitywistyki, postulującym szerokie ujęcie ludzkiego umysłu. Podobnie jak w fenomenologii, która wykracza poza sformułowanie jej jako nauki czystej, zwolennicy enaktywizmu dostrzegają, że „[c]o odnajduje się w działaniu w świecie, nie jest kartezjańskim *cogito*” [Gallagher 2008, s. 166]. O ile jednak enaktywizm pozostaje raczej paradygmatem badań kognitywnych, o tyle fenomenologia może dostarczyć nie tylko teoretycznych podstaw do badania anomalii jako przypad-

ków związanych z podmiotem, światem, środowiskiem oraz ciałem indywidualnych jednostek, ale także metod postępowania.

U samych początków fenomenologii można odnaleźć hasło wzywające do zdystansowania się od abstrakcyjnej spekulacji: „[p]o prostu nie chcemy poprzestawać na «samych tylko słowach» [...]. Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych»” [Husserl 2000, s. 9]. W przypadku anomalii przytoczone sformułowanie należy odczytywać jako deklarację badania anomalii właśnie jako „rzeczy samych”, a nie jedynie jako modyfikacji stanów normalnych, czyli jako wyjątków od reguły. Tym samym anomalia zawsze musi stanowić dla badacza kłopot, a jednym z zadań fenomenologii byłoby w zaproponowanym kontekście uświadamianie badaczom, że dociekania nad anomalią napotykają na problemy metodologiczne⁴. Niemniej wciąż otwarte pozostaje pytanie o interpretację samej fenomenologii jako nauki, która miałaby korzystać z dokonań nauk naturalnych, co wiąże się z problemem wprowadzenia fenomenologii do nauk kognitywnych [Petitot, Ravela, Pachoud, Roy 1999].

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1973). *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (1983). *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bremer J. (2005). *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Canguilhem G. (2000). *Normalne i patologiczne*. Tłum. P. Pieniążek. Gdańsk: Słowo obraz/terytoria.
- Dennett D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, Toronto, London: Little, Brown and Company.
- Dreyfus H.L. (2005). *Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science*, [w:] T. Carman, M.B.N. Hansen (red.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty* (s. 129–150). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallagher S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallagher S. (2008). *Intersubjectivity in Perception*. „Continental Philosophy Review” 41, s. 163–178.
- Heiner B.T., Whyte K.P. (2008). *A Proposal for Genetically Modifying the Project of „Naturalizing” Phenomenology*. „Continental Philosophy Review” 41, s. 179–193.
- Husserl E. (1940). *Notizen zur Raumkonstitution*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1, s. 21–37.
- Husserl E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. W. Biemel (red.). Den Haag: Nijhoff.

⁴ W tym miejscu można przywołać rozważania Shauna Gallaghery, który rozważając, jak ciało kształtuje ludzki umysł, stawia sobie za cel wprowadzenie pojęć obrazu i schematu ciała jako „użytecznych i rozjaśniających dla systematycznych wyjaśnień przypadków patologicznych” [Gallagher 2005, s. 39]. Po analizie serii anomalii S. Gallagher podkreśla: „Nauczylismy się jednak, że w celu bardziej adekwatnego ujęcia tych i innych patologii, takich jak schizofrenia i autyzm, musimy wyjść poza ograniczone rozróżnienie pojęciowe pomiędzy obrazem ciała i schematem ciała” [Gallagher 2005, s. 246].

- Husserl E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. I. Kern (red.). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. I. Kern (red.). Den Haag: Nijhoff.
- Husserl E. (1975). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1990). *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (2000). *Badania logiczne. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. T. II, część I. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl E. (2002). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. M. Weiler (red.). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl E. (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. R. Sowa (red.). Dordrecht: Springer.
- Jaspers K. (1963). *General Psychopathology*. Tłum. J. Hoenig, M.W. Hamilton. Manchester: Manchester University Press.
- Landgrebe L. (1978). *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, [w:] M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa: Czytelnik.
- Merleau-Ponty M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Metzinger T. (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA, London: A Bradford Book, MIT.
- Noë A. (2007). *The Critique of Pure Phenomenology*. „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 6, s. 231–245.
- Petitot J., Ravela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. (1999). *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sacks O. (2008). *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*. Tłum. B. Lindenberg. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Spiegelberg H. (1975). *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*. The Hague: Nijhoff.
- Steinbock A.J. (1995). *Home and Beyond. Generativ Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- Świątczak B. (2008). *Treść umysłu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

Prolegomena to the Phenomenology of Anomalies

Nowadays, phenomenology presents one of the paradigmatic ways of conducting research in the cognitive sciences. Referring to these studies and to considerations of Husserl and Merleau-Ponty, this paper makes attempts to formulate the methodological foundations for the inquiry of anomalies. Phenomenological apprehension of anomaly does not only present it as a deviation from the norm, but – highlighting the roots of anomalies in the body of the acting subject – it considers anomaly in the context of experience, world and intersubjectivity as an optimum. Thus, phenomenology allows to inquire anomalies as the „other” normality.