

Renata ZIEMIŃSKA

DWA POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI I PODMIOTU

Ludzkie „ja” ma wiele warstw – i to zarówno w perspektywie świadomości fenomenalnej, jak i trzecioosobowej. O ile podejście naturalistyczne napotyka na trudności z wyjaśnieniem problemu scalania, o tyle podejście pierwszoosobowe nie potrafi dobrze wyjaśnić jedności świadomości z ciałem. Świadomość i nasza podmiotowość pozostają w tym sensie tajemnicze, a zarazem obie te perspektywy wzajemnie się uzupełniają.

Świadomość jest przedmiotem intensywnych dociekań współczesnych badaczy w ramach różnych dyscyplin i przy różnych założeniach. Z jednej strony, jest to zjawisko wszystkim nam znane. Świadomość jest obecna, kiedy słyszę przyjemną muzykę, widzę zielone drzewo czy dotykam gładkiego blatu biurka. Świadomość towarzyszy mi przez cały dzień przytomnego życia, a także w fazie płytkiego snu. Z drugiej strony, trudno wyjaśnić naturę świadomości czy choćby zrozumieć zasady jej funkcjonowania. Pod tym względem świadomość stanowi dla nauki jedną z największych tajemnic. Jedni traktują ją jako wyłom w przyrodzie, drudzy poszukują naturalistycznych korelatów zjawiska świadomości. Pomimo braku dobrego wyjaśnienia tego zjawiska, świadomość jest głównym źródłem informacji o świecie, naszą „furtką” do świata. Jeszcze bardziej tajemnicze i równie niezbędne jest „ja” jako podmiot strumienia świadomości. Artykuł prezentuje dwa pojęcia świadomości, pierwszoosobowe i trzecioosobowe, oraz dwie analogiczne perspektywy interpretowania podmiotu świadomości. Te dwie perspektywy, choć radykalnie odmienne, wymagają uzgodnienia, ponieważ żadna nie jest samowystarczalna.

DWA POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI

Świadomość jest jednym z pojęć pierwotnych, które nie mają dobrej definicji. Podstawą rozumienia tego pojęcia nie jest definicja, lecz doświadczenie bycia istotą świadomą. Świadomość udostępnia nam rzeczy, ale jej samej nie potrafimy uchwycić inaczej, niż mówiąc o uświadamianych treściach poprzez które poznajemy rzeczy. Razem z treściami opisujemy różne formy świadomości (sposprzeżenia, przypomnienia, wyobrażenia, przekonania, pragnienia, decyzje, emocje, doznania czy nastroje), ale nie potrafimy określić, czym jest ona sama. Określenie świadomości jako poczucia przeżywania popada w błędne koło, ponieważ zarówno w pojęciu przeżywania, jak i w pojęciu poczucia

ukryte jest pojęcie świadomości. Być może te trudności z konceptualizacją i werbalizacją mają swoje źródło w tym, że świadomość w ścisłym sensie nie jest w ogóle przedmiotem¹. Ta nieprzedmiotowość dotyczy jednak co najwyżej aktualnej fazy świadomości. Wcześniejsze fazy własnego strumienia świadomości często stają się przedmiotem poznania w aktach refleksji i przypomnienia. Także nauki empiryczne zajmują się świadomością jako szczególnym przedmiotem, którego obecność przejawia się w zewnętrznej obserwacji ludzkich zachowań.

Ned Block wyróżnił cztery pojęcia świadomości: „świadomość fenomenalną”, „świadomość dostępu”, „świadomość własnego «ja»” i „świadomość monitorującą”. „Świadomość fenomenalna” to tradycyjne, niedefiniowalne pojęcie odwołujące się do naszych przeżyć, na przykład doznania czerwieni. Świadomość własnego „ja” występuje wtedy, gdy mamy wyraźne pojęcie „ja” i jesteśmy zdolni je do siebie stosować (brakuje tej formy świadomości u małych dzieci i zwierząt, choć mają one świadomość fenomenalną i samoświadomość niekonceptualną²). To drugie pojęcie świadomości polegałoby na zawężeniu pojęcia świadomości do dojrzałych i racjonalnych podmiotów, co nie wydaje się słuszne, ponieważ świadomość jest stopniowalna i w minimalnej formie przysługuje zwierzętom. Świadomość monitorująca to z kolei wewnętrzne skanowanie własnych przeżyć (na podobieństwo skanowania danych przez komputery) lub myśli wyższego rzędu. W związku z tym pojęciem pojawia się niebezpieczeństwo przeintelektualizowania świadomości, a z drugiej strony – wątpliwości budzi mówienie o maszynach czy programach świadomych. Ostatnie z pojęć wymienionych przez Blocka to „świadomość dostępu”. Jego zdaniem jest ona niezależna od świadomości fenomenalnej i obejmuje zdolność reakcji na bodźce i zdolność racjonalnej kontroli działania lub mowy. Gdyby istniały roboty pozbawione świadomości fenomenalnej (zombi), a zachowujące się racjonalnie, orientujące się w otoczeniu, wnioskujące, kontrolujące mowę, to miałyby one tylko świadomość dostępu. Block daje też przykłady na to, że świadomość fenomenalna może być częściowo niedostępna dla konceptualizacji i działania – na przykład, kiedy pochłonięci czytaniem książki, nie reagujemy na słyszane pytania czy prośby³. Pojęcia drugie i trzecie wydają się nieadekwatne, a pojęcia świadomości fenomenalnej i świadomości dostępu pozostają w opozycji.

¹ Por. S. J u d y c k i, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 14.

² Por. R. Z i e m i ń s k a, *Samoświadomość i samowiedza*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 406.

³ Por. N. B l o c k, *Consciousness*, w: *A Companion to the Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Blackwell, Oxford 1997, s. 213-216.

David Chalmers i Andrzej Klawiter sprowadzają pojęcia świadomości do dwóch podstawowych. Chalmers pisze o świadomości fenomenalnej i psychologicznej, ale zaznacza, że to drugie pojęcie pokrywa się z Blocka pojęciem świadomości dostępu⁴. Proponuje, aby nazwę „świadomość” (ang. consciousness) zarezerwować dla świadomości fenomenalnej, a świadomość psychologiczną nazywać „przytomnością” (ang. awareness). Przytomność to „zdolność do relacjonowania czy introspekcyjna dostępność informacji”⁵. Przytomność polega na tym, że „mamy dostęp do pewnych informacji i możemy wykorzystać je do kontroli zachowania”⁶. W stanie „wegetatywnym” można być częściowo przytomnym, pozostając nieświadomym. Przytomność jest zwykle związana z komunikowalnością, ale osobniki prelingwistyczne cechują się przytomnością, lecz nie komunikowalnością. „Świadomości zawsze towarzyszy przytomność, ale [...] przytomności nie musi towarzyszyć świadomość”⁷. Można mieć dostęp do faktu bez przeżycia świadomego, na przykład poprzez ślepowidzenie⁸ czy dzięki bodźcom podprogowym⁹. Przytomność to funkcjonalne pojęcie świadomości. Zajmują się nim badacze fizycznego i obliczeniowego funkcjonowania świadomych systemów. Na nim skupiają się badania psychologiczne na temat introspekcji, uwagi czy samoświadomości. Zdaniem Chalmersa także filozoficzne koncepcje dotyczą niekiedy przytomności, a nie świadomości, na przykład naturalistyczne wyjaśnienie świadomości przez Daniela Dennetta¹⁰. Natomiast świadomość fenomenalna jest według Chalmersa pojęciem нефункциональным i to jej dotyczy filozoficzny, „trudny” problem świadomości.

Andrzej Klawiter jako dwa pojęcia świadomości wymienia świadomość fenomenalną i konstytuującą (nazwa nawiązuje do myśli Edmunda Husser-

⁴ Por. D. J. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, tłum. M. Miłkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 69.

⁵ Tamże, s. 64.

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Tamże, s. 68.

⁸ „Pacjenci z mechanicznym uszkodzeniem dróg nerwowych łączących siatkówkę oka z częściami mózgu odpowiedzialnymi za widzenie mają całkowicie nieczynny pewien fragment pola spstrzeżeniowego, a jednak są w stanie poprawnie opisać własności przedmiotów umieszczonych w tym fragmencie pola. Na tej podstawie przypuszcza się, że istnieje introspekcyjnie nieświadome przetwarzanie bodźców wzrokowych, które dopiero potem, w efekcie odpowiednich pytań zadawanych przez eksperymentatora, uzyskują postać werbalną. Można powiedzieć, że osoby te mówią o tym, czego świadomie nie widzą” (Judycki, dz. cyt., s. 96).

⁹ Bodziec podprogowy jest dość silny, by pobudzić organy sensoryczne, ale zbyt słaby, aby można było go świadomie zauważyć, na przykład z powodu drastycznego skrócenia czasu jego trwania lub z powodu jego obecności tylko na peryferiach pola uwagi, w postaci zamaskowanej, w tle czy w odrzuconym kanale akustycznym. O istnieniu takich bodźców świadczy ich wpływ na inne procesy poznawcze (por. E. Nęcka, J. Orzechowski, B. Szymura, *Psychologia poznawcza*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 222).

¹⁰ Zob. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Penguin Books, London 1993.

la). Świadomość fenomenalna polega na przeżyciach związanych z odbieraniem bodźców zewnętrznych w postaci doznań czy jakości (qualiów): barw, dźwięków, smaków czy zapachów. Świadomość konstytuująca obejmuje z kolei przetwarzanie tych doznań w nowe kompleksy i produkowanie nowych przeżyć. Świadomość fenomenalna nie daje się zobiektywizować ani zwerbalizować, ponieważ dostępna jest tylko w perspektywie pierwszoosobowej, świadomość konstytuująca natomiast dotyczy złożonego procesu, który można badać z perspektywy zewnętrznego obserwatora i którego mechanizm jest powoli, ale coraz dokładniej opisywany. Pierwsze pojęcie oferuje nam doświadczenie świadomości już w punkcie wyjścia, a drugie daje nadzieję na zrozumienie jej dopiero w przeszłości.

Klawiter opisuje świadomość konstytuującą na przykładzie sytuacji przed zaśnięciem, kiedy odbieramy już tylko nieliczne bodźce zewnętrzne, a umysł podsumowuje miniony dzień i planuje kolejne. Źródłem materiału są wtedy przypomnienia, ale dodatkowe źródło stanowią wyobrażenia, antycypacje czy wartościowania. „Te różnorodne składniki są selekcjonowane, transformowane, a następnie scalane w złożoną strukturę, jaką jest świadome przeżycie. To właśnie procesy wiązania, czy też scalania, owych różnych wytworów umysłu w całość, jaką jest przeżycie, a następnie łączenia przeżyć w kompleksy (zespoły) są istotą świadomego działania umysłu”¹¹. Zdaniem Klawitera w sytuacji małej ilości bodźców zewnętrznych (na przykład w opisaney sytuacji przed zaśnięciem) ujawnia się istota świadomości konstytuującej, która polega na przetwarzaniu dotychczasowych przeżyć w nowe.

Jak widać, panuje zgoda co do nazywania świadomości fenomenalnej, a brakuje ustalenia, jak określać to drugie pojęcie świadomości. Można zaryzykować twierdzenie, że świadomość dostępu według Blocka, przytomność według Chalmersa i świadomość konstytuująca według Klawitera to pojęcie świadomości widzianej z perspektywy trzecioosobowej, a świadomość fenomenalna to świadomość z perspektywy pierwszoosobowej. Ta dwoistość rozumienia świadomości może wyjaśnić, dlaczego z jednej strony świadomość jest powszechnie znana, a z drugiej stanowi największą zagadkę dla nauki. W tych dwu wypadkach chodzi o różne rozumienia świadomości. Świadomość fenomenalna znana jest wszystkim istotom świadomym dzięki samoświadomości, a mechanizmy świadomości konstytuującej są stopniowo odkrywane przez nauki empiryczne (czyli w perspektywie trzecioosobowej, w perspektywie zewnętrznego obserwatora).

¹¹ A. K l a w i t e r, *Świadomość. Wprowadzenie do współczesnych dyskusji*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 365.

SCEPTYCYZM W ODNIESIENIU DO ŚWIADOMOŚCI FENOMENALNEJ

Czytając literaturę z zakresu filozofii umysłu, często można odnieść wrażenie, że autorzy sugerują lub podejrzewają totalną iluzoryczność danych samoświadomości fenomenalnej. Taki sceptycyzm można spotkać we współczesnej filozofii umysłu jako „generalne sceptyczne przypuszczenie, że zarówno introspekcja, jak i cała świadomość mogą być przejawem czegoś całkowicie innego, to znaczy przejawem procesów mózgowych lub nieświadomych procesów mentalnych. Wtedy oczywiście nie tylko dane introspekcyjne, lecz także całą świadomość należałoby uznać za swoistego rodzaju złudzenia”¹².

Za sceptyków co do samoświadomości można uznać Patricię i Paula Churchlandów oraz Daniela Dennetta. Paul Churchland ogłosił nieistnienie przekonań¹³. Patricia Churchland dodaje, że mózg posiada informacje w innej postaci niż przekonania: „Podstawowy sposób reprezentacji w mózgu to wektor pobudzenia w odpowiedniej grupie neuronów”¹⁴. Ich zdaniem, kiedy poznamy dokładnie strukturę i funkcjonowanie ludzkiego mózgu, okaże się, że takie zjawisko jak fenomenalna świadomość jest jedynie subiektywną iluzją, a obiektywnie istnieją tylko wyładowania elektryczne w poszczególnych neuronach. Daniel Dennett odwołuje się do halucynacji i snów i dochodzi do wniosku, że „to, co Kartezjusz uważał za najpewniejsze – bezpośrednie introspekcyjne ujęcie elementów świadomości – okazuje się nawet nie całkiem prawdziwe, będąc raczej metaforycznym produktem ubocznym sposobu, w jaki mózgi wykonują swoje zadania przybliżania”¹⁵.

Takie sceptyczne stanowiska co do danych świadomości fenomenalnej oparte są zwykle na argumentach z neurofizjologii, na badaniach prowadzonych z perspektywy trzeciej osoby. Trzeba jednak pamiętać, że neurofizjologia to także wiedza zdobyta w świadomy sposób i dostępna tylko dlatego, że jesteśmy świadomi własnych doświadczeń i myśli¹⁶. Odrzucenie istnienia przekonań odbywa się za pomocą aktów asercji, które zakładają jeśli nie wiedzę, to przynajmniej przekonanie. Sceptyk co do przekonań ma przekonanie, że nie ma przekonań. Akt jego przekonania jest niezgodny z treścią tego przekonania (chyba że nie ma ono żadnej treści). A zatem ta postać sceptycyzmu uwikłana

¹² J u d y c k i, dz. cyt., s. 92.

¹³ Por. Paul Churchland, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes* (fragment), w: *Readings in Philosophy and Cognitive Science*, red. A. Goldman, A Bradford Book–The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993, s. 262.

¹⁴ Patricia Churchland, *Folk Psychology*, w: *A Companion to the Philosophy of Mind*, red. S. Guttenplan, Wiley–Blackwell, Oxford–New York 1994, s. 314 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – R.Z.).

¹⁵ D. Dennett, *Dennett, Daniel C.*, w: *A Companion to the Philosophy of Mind*, s. 237.

¹⁶ Por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 98n.

jest w pragmatyczną niespójność. Nie można stwierdzić tego sceptycyzmu jako określonej tezy, nie popadając w sprzeczność.

Próbuje się odeprzeć ten zarzut niespójności poprzez wskazanie na odmienność kontekstów języka potocznego i języka neurofizjologii¹⁷. W ramach kontekstu potocznego kwestionowanie istnienia przekonań byłoby bezużyteczne z powodu dobrego ich zastosowania do przewidywania ludzkich zachowań. W ramach kontekstu neurofizjologii natomiast przyjmowanie istnienia przekonań jest bezcelowe z powodu dużej mocy wyjaśniającej słownika pobudzeń w układzie nerwowym. Są to dwie różne gry językowe i termin „przekonanie” ma w obu wypadkach odmienne znaczenie. Przy tym założeniu sceptycyzm co do treści mentalnych w języku neurofizjologii może być spójny.

Uważam, że teza sceptycyzmu co do danych samoświadomości jest jednak niespójna pragmatycznie. Zgadzam się, że język potoczny i język neurofizjologii są odmienne i stanowią odmienne konteksty czy dyskursy. Paul Churchland przekracza jednak kontekst neurofizjologii, kiedy próbuje zdemaskować potoczną psychologię i zaprzeczyć istnieniu potocznych przekonań. Próbując zwerbalizować swój sceptycyzm, posługuje się językiem potocznym i odwołuje do potocznego doświadczenia. Tymczasem na gruncie języka potocznego teza, że nie istnieją potoczne przekonania (choć nie potrafimy jej sfalsyfikować), nie da się stwierdzić bez sprzeczności. W akcie jej stwierdzenia już zakładamy jakieś przekonanie. W ten sposób sceptycyzm co do danych świadomości obala sam siebie i nie nadaje się do akceptacji jako spójne stanowisko filozoficzne. Jego pozytywna rola to rola fermentu intelektualnego, który pobudza nas do coraz dokładniejszych dociekań nad zjawiskiem świadomości.

Trzeba podkreślić, że pojęcia świadomości pierwszoosobowej i trzecioosobowej są wzajemnie sprzężone. Odnoszą się do dwu aspektów tego samego zjawiska. Nauki empiryczne zwiększają nasze rozumienie danych samoświadomości, a zarazem bez tych ostatnich nie byłyby możliwe badania empiryczne. Świadomość jest naszą jedyną, a przynajmniej najważniejszą furtką do świata empirycznego. Trzeba jednak docenić rolę badań empirycznych, które obiektywizują dane samoświadomości i dostarczają coraz dokładniejszych teorii na ich temat. Nie można jednej z tych perspektyw zredukować do drugiej. Poznawczy kontakt człowieka ze światem można sprowadzić do doświadczenia totalnego, w którym są dwa bieguny: podmiot i przedmiot. W tym totalnym doświadczeniu ujawniają się oba bieguny, nawet jeśli uwaga zwykle skierowana jest na przedmiot. Podmiot pozostaje zazwyczaj ukryty w tle, ale można go ujawnić w aktach refleksji.

¹⁷ Por. G.W. Lewis, *The Wittgensteinian Consistency of Scepticism (An Antiseptic for the Anti-Sceptic)*, „Philosophical Investigations” 15(1992) nr 1, s. 67.

PODMIOT W PERSPEKTYWIE FENOMENALNEJ I NATURALISTYCZNEJ

Podmiot świadomości to pojęcie tradycyjnie związane ze świadomością fenomenalną, to centrum strumienia świadomości, spełniacz świadomych aktów, nazywany też „ja”. Świadomość jest zawsze „czyjaś”, przynależy do jakiegoś podmiotu. Każde przeżycie w moim strumieniu świadomości (spstrzeżenie zielonego drzewa, decyzja o wyjściu z domu, uczucie przyjemności) odczuwane jest jako moje, przynależne do mojego „ja”. „Ja” zmienia się wraz z przeżyciami, ale trwa, nadaje jedność strumieniowi przeżyć i daje poczucie bycia tym samym podmiotem. Ta „mojość” nazywana jest egotyczną orientacją stanów i czynności świadomych. „Mojość” jest minimalnym poczuciem „ja” obecnym w każdym przeżyciu¹⁸.

Trzeba zaznaczyć, że poczucie „mojości” dane jest na peryferiach naszej uwagi w trakcie trwania kolejnych stanów świadomych czy spełniania kolejnych czynności świadomych (aktów). Aktualne „ja” jest nieuchwytne jako przedmiot osobnego doświadczenia, w którym stałoby się ono przedmiotem w centrum uwagi. W tak wyraźny sposób poznajemy jedynie minione przeżycia, razem z „ja”, które było ich podmiotem. „Ja” dane jest w wyraźny sposób ex post w przypomnieniu lub świeżej refleksji. Nie daje się jednak zreflektować w aktualnej fazie. Próba tematyzacji aktualnego „ja” powoduje jego ucieczkę na wyższy poziom, ponieważ to ono dokonuje wszystkich tematyzacji. „«Ja» nie może być jednocześnie czymś zobiektywizowanym i czymś obiektywizującym”¹⁹. „Ja” poznajemy zatem na dwa sposoby: na peryferiach uwagi, czyli niewyraźnie, w trakcie trwania wszystkich przeżyć (jako samoświadomość towarzysząca) i w centrum uwagi, czyli wyraźnie, w odniesieniu do minionej fazy strumienia (w refleksji będącej świeżym przypomnieniem)²⁰. Natomiast aktualne „ja” nie jest przedmiotem w centrum naszej uwagi. I nie może nim być, skoro musiałoby wtedy równocześnie pełnić rolę podmiotu. Powoduje to brak dobrego poznania „ja” i konieczność polegania na świeżych refleksjach, które są już tylko przypomnieniami. To one składają się na świadomość „ja” i wyrażniają poczucie „mojości”, którego doświadczyliśmy w trakcie przeżyć.

Choć „ja” jest obecne we wszystkich przeżyciach, to z żadnym się nie utożsamia. Stanowi pusty treściowo biegun wszystkich przeżyć. Świadczą o tym kłopoty z ustaleniem znaczenia słowa „ja” i z wyjaśnieniem, w jaki sposób identyfikujemy sami siebie. Z jednej strony samoidentyfikacja jest bezbłędna

¹⁸ Por. Z i e m i ń s k a, dz. cyt., s. 401.

¹⁹ J u d y c k i, dz. cyt., s. 53.

²⁰ Karol Wojtyła nazywa ten pierwszy sposób doświadczeniem podmiotowości „ja”, a ten drugi doświadczeniem przedmiotowości „ja”. W drugim podmiot jest poznany, zobiektywizowany, w pierwszym przeżywany w świadomości nieaktowej (por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 55, 58).

(nie mogę pomylić siebie z kimś innym, swoich doznań z cudzymi), a z drugiej nie ma takiego zespołu cech, przy których pomocy dokonujemy samoidentyfikacji. Owszem, przypisujemy sobie wiele cech, ale nie bezbłędnie (możemy się mylić nawet co do imion rodziców i swojej daty urodzenia) i nie konstytuują one naszego pierwotnego czy rdzennego „ja”. Przynależą do dalszych warstw naszej tożsamości i nie są konieczne dla samoidentyfikacji.

Trudno wskazać na taki zespół cech, które zarazem stanowiłyby moją charakterystykę i jednocześnie były odporne na błędną identyfikację. Przypisuję sobie różne własności, ale we wszystkich mogę się mylić – z wyjątkiem beztreściowego istnienia. Kiedy myślę: „Ja piszę”, za słówkiem „ja” kryje się jakaś treść, choć nie potrafię jej zwerbalizować. Czuję siebie, choć nie potrafię znaleźć formuły słownej, która by mnie zidentyfikowała jako obiekt. W przypadku ujmowania siebie musi chodzić o identyfikację przedpredykatywną, jak piszą José Luis Bermúdez²¹ i Manfred Frank²². Musimy rozpoznawać siebie od wewnątrz i bez pomocy obserwowalnych cech.

Takie beztreściowe „ja” stoi w opozycji do przedmiotu i jest warunkiem doświadczenia, który umożliwia pojawianie się faktów lub treści. W filozofii takie „ja” jest nazywane czystym lub transcendentnym i odróżniane od „ja” empirycznego. To ostatnie obejmuje całą psychikę, łącznie z dyspozycjami i stanami nieświadomymi, jako przynależne realnie istniejącemu człowiekowi (indywiduum psychofizycznemu). To pierwsze u Immanuela Kanta było beztreściowe²³, było tylko formalnym przedstawieniem, a u Edmunda Husserla stanowiło centrum przeżywanego treści z zawieszeniem ich istnienia (centrum czystej świadomości²⁴). Ludwig Wittgenstein „ja” transcendentne nazywa „granicą świata” – umożliwia ono pojawianie się świata, ale nie stanowi jego części²⁵.

Ontologicznie interpretowano „ja” jako element świadomości lub coś od niej niezależnego. W pierwszym przypadku „ja” powstawałoby w wyniku powiązania przeżyć w jeden strumień. Według Johna Locke’a taką rolę jednoczącą odgrywa pamięć. Jego koncepcja narażona jest jednak na zarzut kolistości (pamięć nie może konstytuować tożsamości, ponieważ już taką tożsamość

²¹ Zob. J.L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness. Precipis* [online], „Psychology” 1999, nr 10, s. 5 (<http://www.cogsci.ecs.soton.ac.uk/cgi/psyc/newpsy?10.035>).

²² Por. M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 319.

²³ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* B 404, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 55.

²⁴ Por. J. J. C. K. i, dz. cyt., s. 18.

²⁵ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 65 (teza 5.632); I. Ziemińska, *Death is not an event in life. Ludwig Wittgenstein as a transcendental idealist*, „Idealistic Studies” 37(2007) nr 1, s. 52.

zakłada²⁶). Pamięć jest ważna dla konstytucji tożsamości, ale nie jest w tym celu wystarczająca. Niesubstancjalna koncepcja „ja” była kontynuowana przez Davida Hume’a i Kanta i nie dawała wystarczającego wyjaśnienia statusu „ja”, prowadząc w myśli Hume’a do interpretacji podmiotu jako swoistej fikcji. W drugim przypadku „ja” to stałe podłoże świadomości, niezależne od jej strumienia. Tutaj pojawiają się dwa warianty: interpretacja spirytualistyczna (podłożem świadomości jest dusza) lub naturalistyczna (podłożem świadomości jest mózg)²⁷. Związane z nimi ontologie są mocniejsze od niesubstancjalnej koncepcji „ja”, ale rozpadają się na dwie radykalnie odmienne koncepcje.

Przy podejściu naturalistycznym odpowiednikiem podmiotu jest system świadomy rozumiany jako organizm biologiczny, w którym zakotwiczone są procesy świadome. Dominuje tutaj przekonanie, że źródłem świadomości i tożsamości jest ciało lub też są nim procesy mózgowe. Antonio Damásio wyróżnił trzy etapy rozwoju „ja”, a zarazem trzy jego warstwy, które mają swoje mózgowe struktury: proto-„ja”, „ja” rdzenne i „ja” autobiograficzne. Proto-„ja” jest nieświadome. „Ja” rdzenne jest ośrodkiem świadomości rdzennej, która polega na orientacji tu i teraz. „Ja” autobiograficzne stanowi zaś ośrodek świadomości rozszerzonej, która dzięki pamięci obejmuje najważniejsze wydarzenia z biografii jednostki, na przykład: co jednostka ta robi, co i kogo lubi, w jakich miejscach zwykle przebywa. Zdaniem Damásio mózgowe reprezentacje tych danych są nieustannie aktualizowane, zawierają ostatnie wydarzenia łącznie z ich rozkładem w czasie, a także plany na przyszłość²⁸. Na płaszczyźnie „ja” autobiograficznego pojawia się wyraźne poczucie własnej indywidualności, odmiennej od innych, „mojności” moich przeżyć. Daniel Dennett proponuje narracyjną koncepcję „ja”: fikcyjne poczucie jedności powstaje poprzez narracje, wielokrotne opowiadanie sobie o sobie samym²⁹. Dennett uważa, że ma ono podbudowę w procesach i strukturach mózgu. Na gruncie podejścia naturalistycznego brakuje jednak dobrego wyjaśnienia, jak dochodzi do scalenia wielu danych w jeden strumień świadomości wyposażony w tożsame „ja” jako jego centrum.

Na gruncie świadomości fenomenalnej można wyróżnić następujące warstwy „ja”: (1) beztreściowe centrum strumienia świadomości; (2) centrum oraz cały strumień świadomości łącznie z tym, co pamiętane i aksjologicznie ważne; (3) strumień świadomości i ciało. Pierwsza warstwa jest pierwotna i beztreściowa. Druga obejmuje już treści, które gromadzimy w procesie doświadczenia, całą przeszłość i oczekiwania na przyszłość. Ta warstwa „ja”

²⁶ Por. J. B r e m e r, *Jaźń i tożsamość osobowa*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, s. 435.

²⁷ Por. J u d y c k i, dz. cyt., s. 31.

²⁸ Por. A. D a m á s i o, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 268.

²⁹ Por. B r e m e r, dz. cyt., s. 451.

buduje się przez całe życie, w młodości w procesie poszerzania perspektywy, a na starość w procesie jej zawężania. Obejmuje nasze postawy aksjologiczne, relacje ze światem i z ludźmi, naszą biografię, która wycisnęła piętno na naszej tożsamości. Trzecia warstwa dodaje też relacje z własnym ciałem, które zwykle stanowią integralną część tożsamości. Józef Tischner pisał, że cieśla stanowi jedność z własną ręką, malarz ze wzrokiem, muzyk ze słyszeniem, a człowiek stary traci poczucie jedności z ciałem. Rozwój człowieka polega na poszerzaniu się „ja”, a proces starzenia powoduje desolidaryzację z ciałem i światem, skutkiem czego „ja” somatyczne i świadomościowe zawęża się do „ja” pierwotnego³⁰. Tischner wyróżnia też „ja” aksjologiczne (osobowe), które konstytuuje się w procesie identyfikacji z rzeczami, które uważamy za ważne, poprzez dokonywanie wyboru jednych czynności, a nie innych, poprzez rozstrzyganie konfliktów pomiędzy wartościami³¹. Karol Wojtyła natomiast pisał, że „ja” „stanowi jak gdyby punkt zborny wszystkich intencjonalnych aktów samowiedzy”³², „narastający stale i rozwijający się fakt całościowy”³³, który obejmuje wszelkie poglądy na siebie samego i oceny siebie samego. Tożsamość kształtuje się poprzez działanie („dobro i zło zachodzi tylko w czynach”³⁴), a dla samowiedzy istotny jest aspekt wartości. Ta koncepcja wielowarstwowego i dynamicznie rozwijającego się „ja”, opisana z perspektywy świadomości fenomenalnej, podobna jest do opisu, jakiego dokonał Damásio z perspektywy naturalistycznej.

Jak widać, ludzkie „ja” ma wiele warstw – i to zarówno w perspektywie świadomości fenomenalnej, jak i trzecioosobowej. O ile podejście naturalistyczne napotyka na trudności z wyjaśnieniem problemu scalania, o tyle podejście pierwszoosobowe nie potrafi dobrze wyjaśnić jedności świadomości z ciałem. Świadomość i nasza podmiotowość pozostają w tym sensie tajemnicze, a zarazem obie te perspektywy wzajemnie się uzupełniają.

Potrzebę uwzględniania obu tych podejść rozumiał Karol Wojtyła, kiedy pisał, że doświadczenie człowieka jest rozszczerzone na wewnątrz i zewnątrzność, podobnie też rozszczerzona jest filozofia. „Jakakolwiek absolutyzacja jednego z dwóch aspektów doświadczenia człowieka musi ustąpić wobec potrzeby ich wzajemnej relatywizacji. [...] Człowieka rozumiemy dzięki wzajemnej relacji obu aspektów doświadczenia”³⁵. Poznanie człowieka ma charakter cykliczny: od doświadczenia wewnętrznego wychodzimy do danych

³⁰ Por. J. T i s c h n e r, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Tischnera, Kraków 2006, s. 229n.

³¹ Por. tamże, s. 357.

³² W o j t y ł a, dz. cyt., s. 51.

³³ Tamże, s. 52n.

³⁴ Tamże, s. 16.

³⁵ Tamże, s. 25.

zewnętrznej obserwacji, a potem z tą wiedzą wracamy do własnego „ja”³⁶. W tym hermeneutycznym kole, po wielu cyklach tego procesu, stopniowo coraz lepiej rozumiemy siebie.

³⁶ Por. tamże, s. 66.