

## Subiektywne źródło tożsamości osobowej

### 1

Peter Strawson zagadnienie tożsamości osobowej stawia następująco: „Każdy z nas dokonuje rozróżnienia między sobą i swymi stanami z jednej strony a tym, co nie jest nim ani jego stanami, z drugiej. Jakie są warunki pozwalające nam przeprowadzać to rozróżnienie i jak są one spełnione? W jaki sposób dokonujemy tego i dlaczego dokonujemy tego w taki sposób, w jaki to czynimy?”<sup>1</sup>.

Sposób, w jaki Strawson stawia ten problem, sprawia, że przynajmniej częściowo wydaje się on dotyczyć perspektywy „ja” „każdego z nas”, tj. w jaki sposób „ja” dokonuję rozróżnienia pomiędzy tym, co jest moim „ja” i tego „ja” stanami, a tym, co nimi nie jest; dotyczy nie tylko tego, jakie obiektywne „warunki” pozwalają „przeprowadzać to rozróżnienie”, ale również „w jaki sposób [my, z naszej perspektywy „ja”] dokonujemy tego”. Tę perspektywę „ja” można nazwać perspektywą pierwszoosobową bądź subiektywną.

Thomas Nagel z kolei pisze: „Nasz opis jest tym bardziej obiektywny, im mniej zależy od swoiście ludzkiego punktu widzenia”<sup>2</sup>. Jeżeli przez „ludzki punkt widzenia” rozumieć zarówno to, co składa się na perspektywę pojedynczego „ja”, jak i wszystko to, co wspólne wszystkim „ja” wszystkich ludzi, to perspektywa obiektywna bądź trzecioosobowa jawi się jako perspektywa niezależna od „ja”.

Zatem pojęcie „ja” wydaje się jakoś szczególnie związane z perspektywą pierwszoosobową. Kiedy mamy na myśli osobę, którą sami jesteśmy, wówczas mówimy „ja”, natomiast nie mówimy „ja”, kiedy mamy na myśli inne osoby. A jednak wydaje się nam, że w jakimś sensie potrafimy ujmować siebie tak, jak ujmujemy inne osoby w perspektywie trzecioosobowej. Jak pisał Henry David Thoreau: „Za sprawą myśli możemy stanąć obok siebie w pełni władz umysłowych. Świadomym wysiłkiem umysłu możemy trzymać się na uboczu postępków i ich konsekwencji (...). (...) Niezależnie od intensywności doznań wiem, że część mojej osoby pozostaje krytyczna, nie jest jak gdyby częścią mnie, lecz obserwatorem, który nie bierze udziału w moich doznaniach, tylko je rejestruje – w takiej samej mierze to ja, w jakiej może to być ktoś inny”<sup>3</sup>. Jeżeli w jakiś sposób jest to możliwe, aby poznawać siebie w perspektywie trzeciej osoby, to na czym polega ten szczególny związek pomiędzy „ja” a perspektywą pierwszoosobową?

Niniejszy szkic przedstawia zarys koncepcji subiektywności i obiektywności, który pozwoli wskazać, jaką funkcję pełnią te perspektywy, a w tym kontekście – jaką funkcję pełni pojęcie „ja” w perspektywie pierwszoosobowej. To jednak będzie odpowiedź na pytanie: d l a c z e g o w swoim doświadczeniu wyodrębniamy samego siebie? Strawson zaś pyta: j a k t o m o ż l i w e ? To jest pytanie o źródło poczucia – w perspektywie pierwszej osoby – własnej tożsamości i to jest głównym zagadnieniem tego szkicu.

### 2

Z odmiennością perspektywy poznawczej związane są trzy zagadnienia. Pierwszym jest źródło odmienności perspektyw, czyli z c z e g o w y n i k a ta odmiennosc. Drugim jest ich konstrukcja, czyli n a c z y m p o l e g a odmiennosc tych perspektyw. Trzecim zaś zagadnieniem jest funkcja, czyli

1 P. Strawson, *Indywidualność. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 84.

2 T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] tegoż, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 213.

3 H. D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Warszawa 2005, s. 168.

co umóżliwi a każda z tych perspektyw z osobna. Dobrą ilustracją tych zagadnień może być dyskusja wokół pytania: „jak to jest być nietoperzem?”.

Thomas Nagel w swoim argumencie<sup>4</sup> próbuje dowieść, że istnieją pewne szczególne fakty, które poznać można wyłącznie w perspektywie pierwszoosobowej<sup>5</sup>. Wiedząc wszystko, co można obiektywnie, w perspektywie trzecioosobowej, wiedzieć na temat nietoperza, nadal pozostanie coś, czego wiedzieć nie możemy, mianowicie „jak to jest być nietoperzem” (nie możemy tego wiedzieć z perspektywy naszego ludzkiego „ja”, ponieważ nasze „ja” nie jest „ja” nietoperza). Zatem, według Nagela, istnieją pewne fakty, które poznawalne są wyłącznie w perspektywie pierwszoosobowej, tj. fakty dotyczące aspektu „jak to jest być”.

Argument ten porusza zagadnienie tego, co umóżliwi a odmiennosc pierwszoosobowej perspektywy nietoperza i człowieka, mianowicie, według Nagela, perspektywa nietoperza umożliwia uzyskanie wiedzy, której nie można uzyskać z perspektywy człowieka. Natomiast argument ten nie porusza dwóch pozostałych zagadnień, co wykorzystują jego krytycy. Na przykład Frank Jackson wskazuje, że różnica poznawcza pomiędzy perspektywą człowieka i nietoperza wynika stąd, że człowiek nie jest wystarczająco podobny do nietoperza, zaś gdyby był, to wiedziałby, jak to jest być nietoperzem. Tymczasem podobieństwo, o którym mowa, jest cechą fizyczną i jako taka jest w pełni poznawalna w perspektywie trzecioosobowej, a zatem stąd, że istnieje w tym przypadku różnica poznawcza, nie wynika to, że istnieją szczególne fakty, poznawalne wyłącznie w perspektywie pierwszoosobowej<sup>6</sup>. Paul M. Churchland idzie dalej, wskazując, że różnica poznawcza w tym przypadku wynika z odmiennosci układu proprioceptywnego – a zatem jest uwarunkowana fizycznie, a cechy fizyczne są poznawalne w pełni obiektywnie<sup>7</sup>.

Argumenty Jacksona i Churchlanda poruszają zagadnienie tego, z czego wynika odmiennosc perspektyw człowieka i nietoperza, mianowicie, według nich, wynika ona z odmiennosci fizjologii. A jednak czym innym jest zagadnienie, na czym polega odmiennosc perspektyw, a także zagadnienie, co dana perspektywa umożliwia. Zatem wygląda na to, że argumenty stron rozmiągają się ze sobą, a dalsza analiza tylko umacnia to wrazenie.

Oto inny przyklad. Z pewnością istnieje różnica poznawcza pomiędzy człowiekiem a psem, tj. człowiek nie rozpoznaje tak wielu zapachów co pies. Różnica ta wynika z odmiennosci fizjologii – różnej budowy aparatu węchowego. Natomiast różnica ta umóżliwi a psu zdobywanie wiedzy, której człowiek zdobyć nie potrafi – dlatego korzystamy z pomocy psów np. przy tropieniu śladów. Pozostaje jeszcze kwestia opisu, na czym polega odmiennosc obu perspektyw. Można, jak Paul M. Churchland<sup>8</sup>, opisać zapach jako wzorzec aktywacji poszczególnych receptorów węchu i na tej podstawie skonstruować przestrzeń węchową danego gatunku, w której każdy zapach otrzyma właściwe sobie miejsce. W ten sposób można porównać możliwości węchowe człowieka i psa i powiedzieć coś więcej na temat tego, czym różni się perspektywa percepcji zapachu jednego i drugiego gatunku, np. przestrzeń węchowa psa będzie znacznie szersza niż człowieka.

Sedno argumentu Nagela jednak dotyczy czegoś innego, co ostatecznie wymyka się Jacksonowi i Churchlandowi. Dotyczy nie tyle różnicy pomiędzy perspektywami poznawczymi dwóch gatunków, tj. nietoperza i człowieka, co różnicy pomiędzy perspektywą pierwszoosobową a trzecioosobową tego samego gatunku, tj. człowieka. Wskazanie radykalnej różnicy pomiędzy człowiekiem a nietoperzem jest potrzebne Nagelowi jedynie do tego, by wyraźnie pokazać to, co według niego dostępne jest wyłącznie w pierwszej osobie. Zatem najważniejsze zagadnienie dotyczy tego, na czym polega róż-

4 T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, s. 206–210.

5 Zależy mu na tym, aby na tej podstawie dowieść fałszywości redukcjonizmu w filozofii umysłu, ale ten spór nie jest przedmiotem szkicu.

6 F. Jackson, *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 1982, nr 32, s. 127–136.

7 P. M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głębi mózgu*, przeł. Z. Karaś, Warszawa 2002, s. 216–221.

8 Tamże, s. 36–38.

nica pomiędzy perspektywą pierwszo- i trzecioosobową, a nie pomiędzy perspektywą człowieka i nietoperza. Ani Jackson, ani Churchland nie dostarczają rozwiązania tego zagadnienia.

### 3

Sam Nagel niejako pośrednio wskazuje na to ostatnie zagadnienie w swoim postulatcie rozszerzenia obiektywnego opisu rzeczywistości. Według niego obiektywny obraz świata nie zawiera wszystkich faktów, tzn. nie zawiera faktów subiektywnych, dlatego należy uzupełnić go o te fakty, jednak nadal zachowując obiektywność. Stąd najważniejsze dla Nagela zagadnienie brzmi: „jak połączyć perspektywę zanurzonej w świecie osoby z obiektywnym obrazem świata, którego częścią jest sama ta osoba wraz ze swym punktem widzenia”<sup>9</sup>.

Taka rozszerzona obiektywność musiałaby nie tylko przekraczać różnicę subiektywność–obiektywność, ale również ujmować to, na czym ta różnica polega, więc docelowa koncepcja Nagela powinna odpowiadać na postawione pytanie. Jednak pomysł Nagela nie wydaje się zadowalający.

Jednym z powodów jest koncepcja, którą można nazwać *ontologiczną koncepcją o bietywności i subiektywności*. Według niej samo rozróżnienie perspektyw ma charakter ontologiczny, tzn. obiektywność polega na sposobie istnienia, czyli obiektywnie jest to, co obiektywnie istnieje; analogicznie: subiektywnie jest to, co subiektywnie istnieje. Co ważniejsze, ten ontologiczny podział jest tutaj źródłem rozróżnienia obiektywnej i subiektywnej perspektywy poznawczej, tzn. perspektywa poznawcza zależy od tego, co poznajemy, a nie to, co poznajemy – od zajmowanej perspektywy.

Nagel nie deklaruje, że przyjmuje taki pogląd, ale bez przyjęcia koncepcji, która uzależnia perspektywę subiektywną od subiektywnego sposobu istnienia przedmiotu poznania, jego rozumowanie będzie niekonkluzywne. Na podstawie przesłanki, że istnieje różnica poznawcza pomiędzy perspektywą pierwszo- i trzecioosobową (która polega na tym, że w pierwszej osobie poznajemy coś, czego nie poznajemy w trzeciej osobie), Nagel wyciąga wniosek, że pewne szczególne fakty istnieją tak, że są poznawalne wyłącznie w perspektywie pierwszoosobowej. To rozumowanie byłoby uprawnione tylko wtedy, gdyby zakładało przesłankę: różnica poznawcza pomiędzy perspektywą pierwszo- i trzecioosobową zależy od przedmiotu poznania. Tylko wówczas można rozumować: skoro istnieje różnica poznawcza, to istnieje różnica w przedmiocie poznania.

Jeżeli zaś różnica poznawcza pomiędzy obiema perspektywami nie zależy od przedmiotu poznania, to różnica poznawcza przy różnicy w przedmiocie poznania jest tylko jedną z możliwości: może być tak, że istnieje różnica poznawcza, ale przedmiot poznania jest ten sam; może również być tak, że subiektywnie poznajemy coś, co istnieje obiektywnie<sup>10</sup>. Zatem jeśli Nagel nie przyjmuje ontologicznej koncepcji subiektywności, to wniosek jego argumentu jest nieuprawniony, a jeśli jest uprawniony, to przyjmuje tę koncepcję.

Tymczasem właśnie z powodu tej koncepcji połączenie perspektyw, które jest zagadnieniem Nagela, staje się beznadziejnie trudne do uzyskania. Nie można włączyć do perspektywy obiektywnej subiektywności, ponieważ różnica obiektywność–subiektywność zależy od przedmiotu poznania, zaś obiektywność istnienia przedmiotu jest niezależna od podmiotu poznającego i jego perspektywy poznawczej. Zatem źródłem różnicy subiektywność–obiektywność okazuje się głęboki rozłam ontologiczny: dualizm dziedziny faktów subiektywnych oraz faktów obiektywnych.

9 T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 7.

10 Pascal Engel dowodzi przeciw argumentowi Nagela, że istnienie faktów subiektywnych nie jest warunkiem ani koniecznym, ani wystarczającym subiektywnych prawd. Zob. P. Engel, *Czy naturalistyczna teoria umysłu eliminuje subiektywność?*, przeł. J. Margański, [w:] *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001, s. 244–253.

Jednak trudność stanowiska Nagela jest jeszcze głębsza. Jest nią ugruntowanie tej ontologicznej koncepcji w założeniu obiektywizmu, wedle którego, jak pisze Hilary Putnam, „można [sensownie] myśleć i mówić o rzeczach takich, jakimi one są, niezależnie od naszego umysłu”<sup>11</sup>. Celem Nagela jest, jak pisze, „przewyciężenie rozróżnienia pomiędzy zjawiskami [to, co istnieje subiektywnie] a rzeczywistością [to, co istnieje obiektywnie] poprzez włączenie zjawisk do złożonej rzeczywistości. [...] Ta rozszerzona rzeczywistość nie ma jednak środka [punktu widzenia]. Subiektywne cechy naszych umysłów znajdują się wprawdzie w centrum naszego świata, ale musimy je traktować jako jeden z wielu przejawów tego, co mentalne w świecie, w którym ludzki punkt widzenia nie jest w żaden sposób wyróżniony”. Zatem to, co subiektywne i to, co obiektywne w „rozszerzonym” obrazie świata ma być widziane „znikąd”, jak głosi tytuł książki Nagela. To „znikąd” oznacza tutaj tyle, co „niezależnie od naszego umysłu” – „z Boskiego punktu widzenia”, wedle określenia Putnama.

Jeśli rozróżnienie subiektywność–obiektywność zależy całkowicie od rozróżnienia ontologicznego (jak głosi ontologiczna koncepcja obiektywności i subiektywności), które zaś jest całkowicie niezależne od naszego umysłu (jak głosi założenie obiektywizmu), to jak mogłoby być możliwe, aby połączyć obie perspektywy w jednym obrazie świata, skoro dokonać tego mógłby jedynie nasz umysł, który tymczasem nie ma na to rozróżnienie najmniejszego wpływu? Jak nasz umysł mógłby ująć poziom „rozszerzonej” obiektywności, skoro nawet „ograniczona” obiektywność jest mu jedynie dana, niezależnie od niego samego?

#### 4

Alternatywą dla ontologicznej koncepcji obiektywności może być koncepcja, wedle której różnica subiektywność–obiektywność polega na różnicy w perspektywie poznawczej. „Obiektywność jest metodą rozumienia” (a nie sposobem istnienia), jak słusznie pisze Nagel<sup>12</sup> (nawet jeśli sam miałby trudność konsekwentnie utrzymywać tę tezę). Innymi słowy: w i e m y, że obiektywnie istnieje to, co daje się p o z n a ć jako obiektywnie istniejące, gdzie „poznać jako” oznacza, że poznanie dokonuje się w odpowiedniej perspektywie.

To nie oznacza, że zachodzi odwrotna do koncepcji ontologicznej zależność, że sposób istnienia przedmiotu poznania zależy od perspektywy podmiotu poznającego. Nie jest tak, że przedmiot istnieje obiektywnie d l a t e g o, że przyjmujemy perspektywę obiektywną, ale p o z n a j e m y przedmioty jako istniejące obiektywnie, ponieważ używamy do tego celu właściwego narzędzia, tj. obiektywnej perspektywy poznawczej.

Ta koncepcja jeszcze bardziej wymaga odpowiedzi na pytanie: n a c z y m p o l e g a r ó ż n i - c a p o m i ę d z y p e r s p e k t y w ą p i e r w s z o o s o b o w ą i t r z e c i o o s o b o w ą? Odpowiedź ta jest konieczna, ponieważ na gruncie tej koncepcji różnica poznawcza pomiędzy pierwszą a trzecią osobą nie jest wynikiem różnicy ontologicznej przedmiotu poznania, ale właśnie odmiennej konstrukcji obu perspektyw. Zatem właściwe opisanie tej konstrukcji jest najważniejszym zadaniem, które należy podjąć w ramach tej koncepcji, a także pierwszym krokiem, aby dociec źródła poczucia własnej tożsamości.

Wracając do wcześniejszego przykładu, odmiennosc fizjologii człowieka i psa może być źródłem odmiennosci ich perspektywy poznawczej, ale nie może być tym, na czym polega odmiennosc konstrukcji ich perspektyw, dlatego aby opisać tę konstrukcję, potrzebne jest odwołanie do abstrakcji w postaci np. przestrzeni węchowej. Podobnie: fizyczne uwarunkowanie poznania może być źródłem odmiennosci perspektywy pierwszoosobowej i trzecioosobowej, ale nie może być tym, na czym polega odmiennosc

11 H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 225.

12 T. Nagel, *Widok znikąd*, s. 8.



konstrukcji obu perspektyw. Tutaj również potrzebne jest odwołanie do czegoś bardziej abstrakcyjnego. Tę rolę mogą spełnić dwie idee: idea układu pojęciowego oraz teza o względności pojęciowej.

Według wykładni Petera F. Strawsona<sup>13</sup>, u k ł a d p o j ę c i o w y<sup>14</sup> jest gramatyką myślenia, tzn. układem relacji pomiędzy pojęciami podstawowymi, tzn. takimi, które należą „do zbioru pewnych ogólnych, szerokok zakresowych i ostatecznie nieredukowalnych pojęć lub typów pojęciowych tworzących łącznie pewną strukturę”<sup>15</sup>. Zatem celem analizy filozoficznej jest „model starannie rozplanowanej sieci, system powiązanych jednostek, pojęć, tak że każdą jednostkę, każde pojęcie można należycie zrozumieć z filozoficznego punktu widzenia tylko przez uchwycenie jego powiązań z innymi, jego usytuowania w systemie”<sup>16</sup>.

Natomiast t e z a o w z g l ę d n o ś c i p o j ę c i o w e j głosi, że prawda jest zrelatywizowana do układu pojęciowego<sup>17</sup>. Oznacza to tyle, że wypowiadając sensownie dowolną prawdę, dokonujemy, świadomie bądź nie, wyboru układu, w którym tę prawdę wypowiadamy. Ten wybór może być uwarunkowany różnymi czynnikami, zarówno teoretycznymi, jak i praktycznymi, jednak dla celów tego szkicu istotna jest jedynie struktura w ramach układu pojęciowego w określonym wcześniej sensie. Oczywiście, układ pojęciowy ma charakter raczej formalny i nie przesądza niczego w kwestii tego, co jest prawdą. Przy wybranym już układzie pojęciowym prawda zależy od stanu rzeczy w świecie. Podobnie gramatyka ma charakter formalny i wybór języka nie przesądza kwestii sensowności danej wypowiedzi, która w ogromnej mierze zależy od czynników pozajęzykowych, od praktyki życia, w której język jest zakorzeniony. Jak inaczej ujął to Hilary Putnam: „Nasz układ pojęciowy zacieśnia «przestrzeń» dostępnych nam opisów; nie przesądza jednak odpowiedzi na nasze pytania”<sup>18</sup>.

## 5

Teza o względności pojęciowej dostarcza narzędzia, dzięki któremu można opisać różnicę w konstrukcji perspektywy pierwszoosobowej i trzecioosobowej, tzn. można scharakteryzować każdą z nich pod względem konstrukcji układu pojęciowego. Aby tego dokonać, warto przyjrzeć się, jak perspektywy te funkcjonują w praktyce.

Daniel C. Dennett stawia następujące zagadnienie: „w jaki sposób osoba [w perspektywie pierwszoosobowej] odróżnia wrażenia bólu od tych, które go nie niosą”<sup>19</sup>, zaś rozważania skłaniają go do wniosku, że jedyną cechą charakterystyczną bólu jest ta, że jest to doznanie bolesne, co jako wyjaśnienie zawiera błędne koło. Kiedy mnie boli, po prostu wiem, że mnie boli, zatem nie odróżniam bólu od innych doznań na podstawie żadnych kryteriów. W dodatku nie posługuję się żadnymi środkami, aby ból zlokalizować – po prostu wiem, gdzie mnie boli. „Niezależnie od tego co «robi» mózg kiedy ból jest lokalizowany, osoba nie robi nic, gdyż nie ma takiego procesu, w który osoba mogłaby się zaangażować”. Odróżnianie bólu w perspektywie pierwszoosobowej nie jest żadnym działaniem czy procesem – kiedy pojawia się ból, „ja” po prostu wiem, że mnie boli. Dlaczego tak jest?

13 P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków 1994, s. 7–25.

14 Idea układu pojęciowego stała się podejrzana z powodu ataku Donalda Davidsona (*O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na świecie” 1991 nr 5, s. 100–119), jednak należy pamiętać, że Davidson zaatakował nie tyle idee układu pojęciowego, co raczej związaną z nią koncepcję (zresztą słusznie), mianowicie d u a l i z m schematu pojęciowego i treści empirycznej. Wprowadzona tutaj idea układu pojęciowego nie jest związana z tą koncepcją, a przynajmniej nie bardziej niż idea gramatyki związana jest z domniemanym dualizmem „formy” gramatycznej i „treści” empirycznego zjawiska języka ludzkiego. W obu przypadkach dualizm jest dodatkowym poglądem, który wymaga dodatkowej argumentacji, jednak dyskusja z takim ewentualnym stanowiskiem nie jest przedmiotem niniejszej pracy.

15 P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka*, s. 34.

16 Tamże, s. 28.

17 Tezę o względności pojęciowej Hilary Putnam wyjaśnia najlepiej, przynajmniej w kontekście niniejszego szkicu, w *Wielu twarzach realizmu*, s. 325–429, a także w *Ethics Without Ontology*, Cambridge/London 2004, zwłaszcza wykład *A Defense of Conceptual Relativity*, s. 33–51.

18 H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, s. 367.

19 D. C. Dennett, *Osobowy i subosobowy poziom wyjaśniania: ból*, przeł. P. Dziliński, [w:] *Filozofia umysłu*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1995, s. 104.

Zapewne dlatego, że „ja” jest centralnym pojęciem pierwszoosobowego układu pojęciowego, pojęciem nie tylko pierwotnym w przytoczony wyżej sensie Strawsona, ale również pojęciem nadającym sens wszystkiemu, co w perspektywie pierwszoosobowej można zrozumieć. Na tym polega ów szczególny związek „ja” z tą perspektywą. Jeżeli „ja” wyszedłem na spacer, to d l a t e g o, że „ja” podjąłem taką decyzję. Jeżeli napiłem się wody, to d l a t e g o, że „ja” poczułem pragnienie. Jeżeli odsunąłem gwałtownie rękę, to d l a t e g o, że „ja” poczułem ból. Słusznie Dennett wskazuje, że aby wyjaśnić moje czy innej osoby podejmowanie decyzji, powstawanie pragnienia czy odczucie bólu, konieczne jest porzucenie „osobowego poziomu wyjaśniania” (tym bardziej perspektywę pierwszoosobową), na rzecz „subosobowego poziomu wyjaśniania” (lepiej<sup>20</sup>: na rzecz perspektywy trzecioosobowej). W perspektywie pierwszoosobowej to, że „ja” poczułem pragnienie jest wystarczającym wyjaśnieniem.

A jednak można zapytać: czy procesy w mózgu nie są związane z moim „ja” przynajmniej pośrednio, jeśli nie bezpośrednio? Stan psychiczny mojego „ja” wydaje się w sposób decydujący zależeć od pracy mojego mózgu, a skoro tak i skoro aby opisać pracę mózgu potrzebna jest perspektywa trzecioosobowa, to wydaje się, jakbyśmy wyjaśniali stan mojego „ja” w perspektywie trzecioosobowej. Skoro zaś wydaje się, że trzecia osoba dostarcza głębszego wyjaśnienia tego, co rozumie pierwsza osoba, to po co nam ta ostatnia?

Wybór danego układu pojęciowego podyktowany jest celem, do jakiego służy. Aby dociec, dlaczego pojęcie „ja” odgrywa kluczową rolę w perspektywie pierwszoosobowej, należy zapytać o to, jakim celem służy pierwszoosobowy układ pojęciowy. Odpowiedź na to pytanie zawiera słynny pogląd Williama Jamesa: „O czymkolwiek myślę, zawsze jednocześnie mniej lub bardziej uświadamiam sobie s a m e g o s i e b i e, i s t n i e n i e w ł a s n e j o s o b y. Zarazem to właśnie ja je sobie uświadamiam, tak że w całym moim «ja» [...] wyodrębnić należy dwa aspekty [...]”<sup>21</sup>. Pierwszym aspektem jest „ja” rozumiane jako przedmiot poznania, jako to, co sobie uświadamiamy, kiedy myślimy o sobie samym. Jednak aby potraktować „ja” jako przedmiot poznania, musimy, jak pisze Thoreau, stać się o b s e r w a t o r e m, „który nie bierze udziału w moich doznaniach, tylko je rejestruje”. A jednak drugim aspektem „ja” jest „ja” rozumiane jako coś, co myśli o „ja” w pierwszym rozumieniu. Jak przyznaje James, o tym „ja” trudno powiedzieć coś więcej niż to, że „jest ono tym, c o m y ś l i”<sup>22</sup>. Można dodać: jest również tym, co doznaje, ale przede wszystkim – tym, co w ogóle działa. Pierwszy aspekt James nazywa „ja” przedmiotowym, a drugi – „ja” podmiotowym.

„Ja” przedmiotowe, czyli „ja” w perspektywie trzecioosobowej, jest zaledwie jednym z przedmiotów poznania. Jak pisze Thoreau, „w takiej samej mierze to ja, w jakiej może to być ktoś inny”. Tymczasem w przypadku „ja” podmiotowego, czyli „ja” w perspektywie pierwszoosobowej, to „ja” odgrywa kluczową rolę, ponieważ jest rozumiane jako o ś r o d e k d z i a ł a n i a w ś r o d w i s k u. Obrazowo „ja” podmiotowe przedstawia Ludwig Wittgenstein: „Obdarzony wolą podmiot przedstawiamy sobie tutaj jako coś, co nie ma masy (bezwładności); jako silnik, który sam w sobie nie musi pokonywać żadnego oporu bezwładności. Jest on więc tylko czymś napędzającym, nie napędzanym. Można więc rzec: «Ja chcę, ale moje ciało mnie nie słucha» – a nie można: «Moja wola mnie nie słucha»”<sup>23</sup>.

Pierwszoosobowy układ pojęciowy służy celom działania, dlatego tutaj kiedy „ja” czegoś chce, jest to powód wystarczający, aby to działanie podjąć, ponieważ „ja” jest „czymś napędzającym”, jest ośrodkiem działania. Gdybyśmy potrafili rozumieć siebie wyłącznie jako przedmiot poznania, nie byłibyśmy w stanie podjąć jakiegokolwiek decyzji, a w konsekwencji – podjąć jakiegokolwiek działania, ponieważ aby podjąć

20 Lepiej, ponieważ szerzej. W perspektywie trzecioosobowej można wyjaśniać czyjeś zachowanie np. oddziaływaniem grupy społecznej, do której dana osoba należy, a to już trudno byłoby uznać za „subosobowy poziom wyjaśniania”.

21 W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2002, s. 143.

22 Tamże, s. 143.

23 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, § 618.

decyzję i działanie, musimy nadać sens sytuacji, w której znajdujemy się, jako sytuacji obdarzonego wolą podmiotu działającego w środowisku. Do tego celu służy właśnie pierwszoosobowy układ pojęciowy.

Jeżeli zaś chcemy wyjaśnić, d l a c z e g o „ja” czegoś chcę (choćby po to, aby lepiej „przemyśleć” swoją decyzję), musimy umieścić swoje „ja” w kontekście, w którym zostanie przedstawione jako coś, co jest „napędzane” przez coś innego. Do tego celu potrzebna jest perspektywa trzecioosobowa i ujęcie „ja” jako przedmiotu poznania. Wówczas może okazać się, że np. czegoś chcę, ponieważ zadziałała jakaś zręczna manipulacja psychologiczna, która wytworzyła we mnie takie pragnienie, np. reklama telewizyjna „napędziła” moje „ja” do tego, aby czegoś chciało.

Trzecioosobowy układ pojęciowy, który wprowadza perspektywę obserwatora, służy celom „bezosobowego” poznania. Centralnym pojęciem, nadającym sens wszystkiemu, co daje się rozumieć w tej perspektywie, jest pojęcie p r a w i d ł o w o ś c i. Pojęcie to jednak należy rozumieć bardzo szeroko, na tyle, aby nadawało sens nie tylko obserwacji naukowej, ale wszelkiej obserwacji, bowiem wszelkie poznanie, czy to naukowe, czy nienaukowe, ma jakkolwiek sens i w ogóle jest jakimś poznaniem tylko wtedy, gdy jest wyrazem prawidłowości. Nawet obserwacja ulicy i przejeżdżającego samochodu ma sens wyłącznie w kontekście prawidłowości, ponieważ rozpoznanie ulicy i samochodu jest możliwe tylko dzięki wcześniejszym obserwacjom innych ulic i innych samochodów oraz pewnej prawidłowości pomiędzy tymi obserwacjami.

Układ trzecioosobowy ma drugorzędne znaczenie dla niniejszych rozważań, dlatego wystarczy kilka tych ogólnych uwag. Na koniec warto przyrzeć się jeszcze raz, jak oba układy pojęciowe funkcjonują w praktyce. Oto przykład pewnego zdarzenia.

Jan przychodzi do domu i zauważa, że jego pies stoi pod drzwiami i patrzy na niego błagalnie, trzymając w zębach smycz. Dla Jana jest to informacja, że pies potrzebuje wyjść na spacer. Jednocześnie Jan czuje ogromny głód, ponieważ cały dzień nic nie jadł. Zatem musi podjąć decyzję: albo wyjdzie z psem na spacer, albo zje kolację. Współczucie dla psa bierze jednak górę i Jan podejmuje decyzję, by wyjść na spacer. Na spacerze spotyka kolegę, który informuje go, że odwiedził wcześniej żonę i wie, że żona specjalnie nie wyszła z psem na spacer, aby pozbyć się męża na pół godziny dłużej. Wściekły Jan wraca szybko do domu i dokonuje sensacyjnego odkrycia.

Aby podjąć decyzję o wyjściu na spacer, Jan musi rozumieć siebie jako centrum działania, jako coś „napędzającego”, a współczucie względem psa – jako odczucie „ja”, które jest tym centrum. To wystarcza jako powód wyjścia na spacer. A jednak dzięki perspektywie trzecioosobowej Jan pojmuje swoje wyjście na spacer jako efekt manipulacji ze strony małżonki. W ten sposób Jan rozumie siebie jako przedmiot poznania, jako coś „napędzonego” przez manipulację żony. Na koniec jednak odczucie bycia przekonany przez trzecioosobową argumentację kolegi jest odczuciem pierwszoosobowego „ja”, co wystarcza, aby Jan wpadł w złość i wrócił do domu.

W naszym doświadczeniu życia posługujemy się mnogością układów pojęciowych, nadając temu doświadczeniu sens na nieskończoną ilość sposobów. Układy pojęciowe tworzą dynamicznie zmieniającą się sieć, osadzoną mocno w praktyce życia. „Podział” na pierwszoosobowy i trzecioosobowy układ pojęciowy nie jest „odkryciem”, że nasz umysł funkcjonuje zawsze w jednym albo w drugim trybie. „Podział” ten jest raczej typologią rzeczywiście funkcjonujących sposobów rozumienia doświadczenia. Pierwszoosobowy i trzecioosobowy układ pojęciowy – to raczej modele, do których sposoby rozumienia zbliżają się mniej lub bardziej. Stąd pomiędzy jednym a drugim modelem istnieje całe spektrum przypadków pośrednich, a mniejsze lub większe podobieństwo do któregoś modelu podyktowane jest względami praktycznymi. W dodatku słusznie pisze William James: „Rozróżnienie pomiędzy tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne [...] jest czymś, czego przy wielu okazjach wolimy nie dokonywać. Wydaje się, że

dopóki tylko praktyczna konieczność nie zmusza nas w przemożny sposób, abyśmy pozbyli się takiej nieokreśloności, wolimy w niej tkwić<sup>24</sup>.

## 6

Dotychczasowe rozważania zakładały, że posługujemy się pojęciem „ja”, które odnosi się do nas samych, a zatem zakładały, że jako podmioty działające wyodrębniamy samych siebie w swoim doświadczeniu. Pozwoliły jednak odpowiedzieć na pytanie, d l a c z e g o to robimy, mianowicie robimy to, ponieważ wyodrębnienie siebie w swoim doświadczeniu pozwala rozumieć to doświadczenie w sposób, który umożliwia podejmowanie działania. Pozostaje główne pytanie: j a k t o m o ż l i w e, że w swoim doświadczeniu wyodrębniamy samego siebie?

Dotychczasowe rozważania pozornie utrudniają odpowiedź na to pytanie. Jeżeli mówiąc o sobie, posługujemy się różnymi układami pojęciowymi, to skąd wiemy, że odnosimy się do siebie samego? Skąd wiemy, że zarówno w przypadku układu pierwszoosobowego, jak i trzecioosobowego, mówimy o sobie?

To zagadnienie można postawić w sposób nieco bardziej ogólny: jak to możliwe, że rozpoznajemy, iż w dwóch układach pojęciowych odnosimy się do tego samego? Dla przykładu, czy woda, o której mówi Jan Chrzyciel, jest tą samą substancją, o której mówi współczesny chemik? W jakimś sensie tak, a w jakimś sensie nie. Tutaj interesująca jest ta pierwsza kwestia. Na ogół nikt nie ma wątpliwości, że woda Jana Chrzyciela miała skład chemiczny H<sub>2</sub>O. Pytanie istotne w kontekście tych rozważań nie dotyczy tego, skąd to wiemy (nie chodzi o historię pojęcia wody i ewolucję wiedzy na jej temat), ale jak to robimy teraz, że potrafimy posłużyć się układem pojęciowym pierwszych chrześcijan, a następnie układem pojęciowym chemika i rozpoznać, że mówimy o tej samej substancji?

Pierwsza możliwość – to wniosek, że istnieje jakiś jeden ogólny układ pojęciowy, który obejmuje wszystkie inne, i dlatego potrafimy rozpoznawać te same przedmioty w różnych szczegółowych układach pojęciowych. To jednak nie jest satysfakcjonujące rozwiązanie, ponieważ jeżeli istnieje jeden ogólny układ pojęciowy i jest on potencjalnie do wykrycia, to zarówno prawda na temat tego układu, jak i prawda sformułowana wewnątrz niego, będą prawdami absolutnymi. Sama idea, że możliwe jest wykrycie takiego układu wprowadza zatem założenie obiektywizmu, o którym pisze Putnam. W efekcie również traci sens idea układu pojęciowego. Absurdem byłoby utrzymywanie, że prawdą na temat świata jest prawda x i prawda ta nie jest relatywna względem żadnego punktu widzenia, a zarazem jest relatywna względem jednego ogólnego układu pojęciowego, który udało się wykryć.

Druga możliwość – to wniosek, że dla dwóch układów pojęciowych, w których mówi się o tym samym, istnieje trzeci układ pojęciowy, który pozwala to stwierdzić. Jednak wiadomo, że tego rodzaju pomysły prowadzą do regresu w nieskończoność, ponieważ okaże się, że potrzebny jest jeszcze czwarty układ pojęciowy, aby stwierdzić, że i trzeci układ mówi o tym samym, a później potrzebny będzie jeszcze piąty układ itd.

Wreszcie trzecia możliwość – to wniosek, że żadna prawda nie jest oparta na żadnym układzie pojęciowym. Wracając do analogii gramatycznej: można przyjąć, że język nie jest oparty na żadnej gramatyce, jednak w ten sposób pozbawimy się możliwości badania języka, ponieważ wszelkie badanie zakłada, że występuje pewna prawidłowość, którą można odkryć, zaś taka prawidłowość w przypadku języka – to właśnie gramatyka, czyli regularna, ustrukturyzowana prawidłowość w zjawisku językowym. Oczywiście, istnieją wyjątki od gramatyki, ale nie zmienia to niczego – gramatyka jest tyleż konstruowana przez gramatyków, co odkrywana w języku (tak jak układ pojęciowy jest kwestią „konwencjonalnej” konstrukcji, ale wyrażona w nim prawda jest zależna od świata), zaś o wyjątkach można mówić tylko względem

24 W. James, *Pojęcie świadomości*, przeł. A. Grzebiński, [w:] tegoż, *Eseje o radykalnym empiryzmie*, Toruń 2012, s. 160. Na nieostrość rozróżnienia subiektywne–obiektywne wskazuje również Hilary Putnam w *Wielu twarzach realizmu*, s. 353–355.



ogólnej prawidłowości. Podobnie, jeśli chcemy badać idee i sposób, w jakim rozumiemy świat, to musimy zakładać, że rozumienie to wykazuje jakąś prawidłowość i strukturę. Idea układu pojęciowego jest właśnie ideą takiej struktury. Jeżeli pozbedziemy się idei układu pojęciowego – to będziemy potrzebowali jakiejś innej idei w jej miejsce.

Zatem potrafimy stwierdzać, że w dwóch różnych układach pojęciowych mówimy o tym samym, a jednak ani dzięki jednemu ogólnemu układowi, ani dzięki jakiemuś trzeciemu. Wobec tego pozostaje stwierdzić, że potrafimy to dzięki czemuś innemu niż sam układ pojęciowy. W ten sposób rozważania te dochodzą do swojej najważniejszej tezy: dostrzeganie jedności i systematyczności w doświadczeniu jest fundamentalną funkcją umysłu. Ta fundamentalna funkcja jest czymś, co można nazwać racjonalną intuicją. Obecna jest we wszelkich operacjach umysłu: od zwykłej codziennej obserwacji tego, co nas otacza, przez percepcję sztuki, po skomplikowane operacje logiczne. Zauważył to William James, kiedy pisał: „Przyjemność odkrycia, że chaos faktów jest wyrazem pojedynczego, podstawowego faktu, przypomina poczucie ulgi doznawane przez muzyka, gdy zdoła bezładną masę dźwięków ułożyć w harmonijną linię melodyczną”<sup>25</sup>. Dostrzeganie jedności doświadczenia, jak pisze James, przynosi „poczucie ulgi, spokoju ducha, wytchnienia. Przejście od stanu zakłopotania i rozterki duchowej do stanu racjonalnego zrozumienia pełne jest pociechy i satysfakcji”<sup>26</sup>.

Na tę samą intuicję wskazuje Ludwig Wittgenstein<sup>27</sup>, pisząc o postępowaniu według reguły. Aby osoba zrozumiała ideę ciągu liczb naturalnych, można nakazać jej przepisywać ciągi. Skąd będziemy wiedzieli, że osoba rozumiała? Jedyna „możliwość porozumienia” polegać będzie na tym, że w końcu uczeń zacznie ciąg liczb zapisywać samodzielnie. Jednak z perspektywy subiektywnej ucznia, musi on dostrzec systematyczność ciągu. Jedyne co my możemy zrobić, aby mu to ułatwić, to na różne sposoby w s k a - z y w a ć na tę systematyczność. Nie można jej wyjaśnić, ponieważ wyjaśnienie już będzie ją zakładać. „Wyjaśnić – jak pisał Kitaro Nishida – oznacza być zdolnym włączyć coś innego do jednego systemu”<sup>28</sup>. Aby wyjaśnienie zostało zrozumiane, system musi wykazywać systematyczną jedność, zaś zrozumienie polega na dostrzeżeniu tej systematyczności. Nie można jej wyprowadzić z czegoś innego, a nawet gdyby można było, to uczeń musiałby dostrzec systematyczność pomiędzy tym, z czego wywodzimy, a tym, czego próbujemy go nauczyć. Jak ujął to Nishida: „myślenie jest falą na powierzchni wielkiej intuicji”<sup>29</sup>.

## 7

Ta „wielka intuicja” jest podstawą nie tylko myślenia, ale wszelkiego doświadczenia świata, również doświadczenia sztuki czy doświadczenia religijnego. Jednak nie należy wyciągać stąd pochopnych wniosków na temat „irracjonalnej natury człowieka”. Stąd, że intuicja – ta sama, która funkcjonuje w doświadczeniu artystycznym – odpowiada za to, co zwykliśmy nazywać „myśleniem racjonalnym”, nie należy wyciągać wniosku – jak wielu czyniło – że w istocie ludzimy się co do swojej „racjonalnej natury”. Teza o intuicji intelektualnej powinna raczej zachęcać do głębokiej rewizji pojęcia racjonalności, przede wszystkim rezygnując ze sztucznej dychotomii rozumu (rzekomo „czystego rozumu”, odpowiadającego za myślenie racjonalne) i emocji (rzekomo „czystych emocji”, „biorących nad nami górę” w przypadku doświadczenia sztuki). To nie w logice jesteśmy równie „irracjonalni” jak w sztuce, ale w sztuce jesteśmy równie „racjonalni” jak w logice. Za dostrzeganie harmonii muzycznej odpowiada ta sama funkcja, która odpowiada za dostrzeganie harmonii logicznej. Po prostu racjonalność jest zjawiskiem o wiele bardziej subtelnym i funkcjonującym na znacznie większej liczbie poziomów niż zwykle sądziliśmy.

25 W. James, *Poczucie racjonalności*, [w:] *Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Kraków 1996, s. 90.

26 Tamże, s. 90.

27 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 143.

28 K. Nishida, *An Inquiry into the Good*, przeł. M. Abe, Ch. Ives, New Haven / London 1990, s. 29.

29 Tamże, s. 17.

Dzięki tej samej intuicji jesteśmy zdolni wyodrębnić samego siebie w swoim doświadczeniu. Jednak, jak słusznie wskazuje John McDowell<sup>30</sup>, chociaż w naszym doświadczeniu pojawia się poczucie własnej tożsamości, nie jest to poczucie wynikające z obserwacji trwania w czasie jakiegoś przedmiotu (tak jak w przypadku obserwacji w perspektywie trzecioosobowej). Raczej poczucie własnej tożsamości ugruntowane jest w poczuciu jedności doświadczenia w ogóle. Dostrzegamy jedność samego siebie d l a t e g o, że dostrzegamy jedność doświadczenia świata i dzięki poczuciu jedności doświadczenia kształtujemy kategorię „ja”, jako centrum tej jedności. Ponieważ nie istnieje przedmiot, którego trwanie można tutaj obserwować, centrum jedności doświadczenia dostrzegamy dzięki działaniu. W ten sposób kształtujemy pierwszoosobową perspektywę podmiotu działającego w środowisku.

Nawiązując do tradycyjnych koncepcji filozoficznych, kategoria „ja” nie jest nam ani wrodzona, ani dana a priori, choć może tak się wydawać. Konstytucja naszego umysłu jest jedynym czynnikiem, który jest nam wrodzony, tak jak konstytucja czegokolwiek w naszym organizmie. Nabywamy pojęcie „ja” dzięki doświadczeniu, chociaż nie istnieje żaden przedmiot doświadczenia, który temu „ja” odpowiada. Zatem subiektywnym źródłem poczucia własnej tożsamości jest z jednej strony fundamentalna funkcja umysłu, którą jest dostrzeganie jedności w doświadczeniu, z drugiej zaś samo doświadczenie, w którym tę jedność umysł może dostrzec<sup>31</sup>.

---

30 J. McDowell, *Reductionism and the First Person*, [w:] *Mind, Value, and Reality*, Cambridge/London 1998, s. 361.

31 Na tej podstawie można wysunąć hipotezę: odcięcie podmiotu od doświadczenia powinno powodować brak możliwości rozwinięcia poczucia własnej tożsamości, ewentualnie do zaburzeń czy nawet zaniku takiego poczucia, jeżeli już wcześniej zostało ukształtowane. Wątpliwe jednak, czy taka hipoteza dałaby się rzetelnie zweryfikować empirycznie.

## Streszczenie/Summary

Szkic dotyczy postawionego przez Strawsona zagadnienia tożsamości osobowej w subiektywnej perspektywie poznawczej: jak to możliwe, że subiektywnie, we własnym doświadczeniu, rozróżniamy to, co jest naszym „ja”, od tego, co nim nie jest? Przedstawiona jest pragmatyczna koncepcja subiektywności i obiektywności, bazująca na Putnama tezie o względności pojęciowej, ujmująca je jako dwa sposoby rozumienia doświadczenia w układzie pojęciowym odpowiedniego typu i przedstawiająca rolę, jaką „ja” pełni w każdym z tych typów. Na tej podstawie zostaje wprowadzona kluczowa teza, odpowiadająca na główne zagadnienie: rozróżnienie „ja” w doświadczeniu subiektywnym jest możliwe dzięki fundamentalnej funkcji umysłu, którą jest dostrzeganie jedności w doświadczeniu. Ilustracją koncepcji jest dyskusja z poglądami Nagela, Jacksona, Churchlanda i Dennetta.

**Słowa kluczowe:** Putnam, Strawson, James, Nagel, tożsamość osobowa, subiektywność, układ pojęciowy, względność pojęciowa, jaźń.

### The subjective source of personal identity

The paper deals with the personal identity issue in a subjective cognitive perspective, as Strawson puts it: How is it possible to distinguish in our subjective experience what is our 'I' and what's not? The article presents a pragmatic concept of subjectivity and objectivity, based on Putnam's conceptual relativity thesis. The concept recognizes them as two ways of understanding experience in a conceptual scheme of an appropriate type, and presents a role of 'I' in both of them. On this ground, the author introduces a key thesis which is the answer to the main issue: the recognition of 'I' in our experience is possible thanks to the fundamental function of mind which is the perception of the unity of experience. An illustration of this concept is the discussion with Nagel's, Jackson's, Churchland's and Dennett's accounts.

**Keywords:** Putnam, Strawson, James, Nagel, personal identity, subjectivity, conceptual scheme, conceptual relativity, self.