

Robert Piłat

A P O R I E
s a m o w i e d z y



Wydawnictwo IFiS PAN

A P O R I E
s a m o w i e d z y

Robert Piłat

A P O R I E
s a m o w i e d z y

Wydawnictwo IFiS PAN

Warszawa 2013



Praca naukowa finansowana częściowo w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” o numerze 0137/FNiTP/H11/80/2011 realizowanego w latach 2011–2013.

Recenzent pracy
Szymon Wróbel

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Ilustracja na okładce © by Mirosław Gryń

Redaktor
Elżbieta Morawska

ISBN 978-83-7683-077-3

Copyright © by Robert Piłat and Wydawnictwo IFiS PAN, 2013

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydanie pierwsze
Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 65 72 861
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
www.ifispan.waw.pl

Spis treści

I. Wstęp	7
Ideal samowiedzy	12
Aforetyczność samowiedzy	19
Aporie samowiedzy omówione w tej książce	31
II. Przyczyny aforetyczności samowiedzy	40
Aporie samowiedzy jako nieunikniony skutek refleksji	41
Samowiedza bez aporii, czyli praktyczny ideał kierowania sobą	49
III. APORIA PIERWSZA: Znaczenie zaimka „ja”	62
Zaimek „ja” jako quasi-wskaźnik	66
Próby znalezienia ekwiwalentnego podstawienia „ja”	69
Próba rozwiązania fenomenologicznego	79
IV. APORIA DRUGA: Dialektyka samooskarżenia i samousprawiedliwienia	90
Dialektyka samooceny w Wyznaniach św. Augustyna ...	93
Samoocena i lęk	103
Dialektyka punktu widzenia	107
Postawa ironiczna jako wyjście z aporii samooceny	113
V. APORIA TRZECIA: Nieuchwytność przedmiotu refleksji ..	119
Samowiedza jako modyfikacja	122
Podmiot refleksyjny jako podmiot samowiedzy	124
Zanikanie podmiotu refleksyjnego	132
VI. APORIA CZWARTA: Zła wiara	136
Ontologia samowiedzy	138
Krytyka pojęcia złej wiary	142

VII. APORIA PIĄTA: Omylność i wewnętrzny autorytet	146
Fenomenologiczne ujęcie omylności samopoznania	150
Analityczne ujęcie omylności samopoznania	158
VIII. APORIA SZÓSTA: Perspektywa drugiej osoby	165
Deliberatywna wolność i samowiedza	166
Perspektywa drugiej osoby jako wewnętrzny autorytet ...	169
Dwoista natura perspektywy drugoosobowej	172
Intencjonalne i kognitywne podstawy perspektywy drugoosobowej	180
IX. APORIA SIÓDMA: Samowiedza a system nerwowy	188
Od naturalistycznej redukcji do eliminacji samowiedzy ...	192
X. APORIA ÓSMA: Przypisywanie sobie działań	197
Brak przejścia od askrypcji ogólnej do jednostkowej	199
Niemożliwość ustalenia własnej odpowiedzialności	208
Niemożliwość ustalenia sprawstwa	209
XI. APORIA DZIEWIĄTA: Samozakłamanie	214
Paradoksalność samooszustwa	215
Samowiedza i logika zmiany przekonań	221
XII. APORIA DZIESIĄTA: Normatywność	229
Normatywność jako zobowiązanie przez własną rację	231
Problematiczne źródła poczucia tożsamości	235
XIII. APORIA JEDENASTA: Samoświadomość	239
Czy świadomość jest zorganizowana hierarchicznie?	240
Przeżycie samoświadomości	247
Samoświadomość i język	253
XIV. APORIA DWUNASTA: Słaba wola	257
Zagadka niepowściągliwości	263
Wiedza działającego o samym sobie	269
Działania nieudane	278
Jak wiele podmiotu zawiera się w działaniu?	282
XV. APORIA TRZYNASTA: Znajomość własnych uczuć	285
Propozycje rozwiązań Proustowskiej aporii	290
XVI. ZAKOŃCZENIE: Samowiedza pogodzona z aporią	303
Literatura cytowana	317

I

Wstęp

Książka powstała w ramach projektu finansowanego przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki. Pragnę serdecznie podziękować pani Grażynie Drążyk, kierującej Działem Planowania i Obsługi Badań Naukowych w IFiS PAN, za życzliwość, radę i cierpliwe usuwanie wszelkich przeszkód. Pod jej opieką realizacja projektu okazała się czystą przyjemnością. Podobnie jak współpraca z paniami Elżbietą Morawska i Barbarą Gruszką z Wydawnictwa IFiS PAN, którym dziękuję za cierpliwość i profesjonalizm.

W projekcie „Aporie samowiedzy” wzięło udział kilkanaście osób, które wniosły własne spojrzenie na samopoznanie i samoświadomość, czyniąc to na spotkaniach seminarium w latach 2011–2013, na konferencji w Piotrowinie we wrześniu 2013 oraz w napisanych w ramach projektu artykułach. Ich opublikowane prace, wystąpienia i głosy w dyskusjach były źródłem inspiracji i wiedzy, bez których książka ta nie mogłaby powstać. Chciałbym szczególnie podziękować autorom wspomnianych publikacji: Joannie Komorowskiej-Mach, Tomaszowi Kubalicy, Markowi Maciejczakowi, Kamilowi Morozowi, Andrzejowi Norasowi, Grzegorzowi Pyszczkowi, Adamowi Workowskiemu. Szczególne słowa wdzięczności kieruję do Marka Maciejczaka

i Grzegorza Pyszcza, niezawodnych od lat krytyków moich filozoficznych poczynań. Wiele jest w książce śladów dyskusji na zajęciach z warszawskimi i krakowskimi studentami (UKSW i UJ) oraz z Elżbietą Lubelską, doktorantką SNS IFiS PAN, która pomagała w prowadzeniu seminarium na UJ. Bardzo dużo zawdzięczam wnikliwej recenzji wydawniczej tej książki przygotowanej przez profesora Szymona Wróbla. Jego uwagi pozwoliły mi poprawić niektóre słabe punkty rozumowania i zdać sobie sprawę z komplikacji podjętego tematu, znacznie przerażającej moje pierwotne wyobrażenia. Podobne słowa wdzięczności kieruję do anonimowych recenzentów innych moich prac dotyczących samopoznania, powstałych w czasie realizacji projektu, a także do profesor Renaty Ziemińskiej, która zachęciła mnie do przygotowania przeglądu problematyki samowiedzy do „Przewodnika po epistemologii” pod jej redakcją.

Pomoc i inspiracja ze strony tak wielu życzliwych i kompetentnych osób nie uwalnia oczywiście autora od odpowiedzialności za błędy, nieścisłości i braki. Trudno ich uniknąć, ponieważ współczesna refleksja na temat samowiedzy, nie mówiąc już o całej filozoficznej tradycji związanej z tym tematem, nie da się już objąć jednym syntetycznym spojrzeniem. Tym większy szacunek należy się autorom, którzy przedstawili w ostatnich latach oryginalne koncepcje w tym zakresie, takim jak: Brie Gertler, David Jopling, Donald P. Verene, Manfred Frank, Stephen Lang, Richard Moran, Radu Bogdan, Jose Luis Bermúdez, Annette Barnes. Mój dług intelektualny w stosunku do tych autorów jest ogromny – równy przyjemności, jaką przynosi lektura ich znakomitych monografii.

* * *

Przedstawiam w tej książce trudności, z którymi musimy się zmierzyć, dążąc do samopoznania. Samowiedzę definiuję jako taką wiedzę na temat samego siebie, która prowadzi do samozobowiązania. Aby tak się stało, trzeba spełnić trzy warunki: po

pierwsze, trzeba dojrzeć faktyczną prawdę o własnych czynach, własnościach, wyborach, dyspozycjach, relacjach z innymi; po drugie, owa samoprezentacja musi być dokonana w taki sposób, by nie skrywać, lecz przeciwnie, uwydatniać relację własnych atrybutów do uznawanych przez siebie norm; po trzecie, ta relacja do normy musi być uzasadniona w świetle najlepszych racji dostępnych danej osobie. Te trzy warunki można by nazwać odpowiednio warunkiem faktyczności, normatywności i racjonalności. Należy je odróżniać, ponieważ każdy z nich prowadzi do swoistych trudności, lecz trzeba też pamiętać, że nie działają one we wzajemnej izolacji; świadomość napięcia pomiędzy samowiedzą faktyczną i normami prowadzi łatwo do manipulacji kryteriami uznania faktów i norm, manipulacje te uniemożliwiają uzasadnienie sądów o samym sobie, a z kolei brak uzasadnienia wprowadza dowolność, która kłóci się zarówno z normatywnością, jak faktycznością wiedzy o samym sobie. Pierwszy warunek samowiedzy nazwałem faktycznością, nie zaś bardziej narzucającym się określeniem „prawdziwość”. To ostatnie zachowuję na określenie normy obejmującej całość opisanych powyżej relacji.

Samozobowiązanie jest nie tylko cechą konstytutywną samowiedzy ugruntowaną w faktyczności, normatywności i racjonalności, lecz również czynnikiem sprawczym, który zmienia przyszłe określenia faktyczności, normatywności i racjonalności dostępne danej osobie. Może w szczególności prowadzić do wzmocnienia tych trzech warunków. Osoby, które cechuje samowiedza przejawiają zwykle zdolność samodoskonalenia się i w związku z tym poszukują też nowej, lepszej samowiedzy. Samopoznanie jest zatem dynamicznym stanem, którego poprzednie fazy determinują następne. Wiedza o sobie spełniająca wymienione trzy warunki wywołuje pragnienie i kompetencję do samodoskonalenia, w tym również do doskonalenia wiedzy o sobie. Z kolei niedostatek samowiedzy wywołuje rozległe i trudne do przewidzenia negatywne skutki w zakresie samo-

rozwoju, a tym samym blokuje drogę również do przyszłego doskonalenia wiedzy o sobie. Samopoznanie jest autonomiczną wartością z powodów, o których będzie mowa w tej książce. Natomiast zarysowana wyżej dynamika, dodająca tym, którzy już mają, i odbierająca tym, którym już brakuje, dodaje zabiegom o samowiedzę pewnego dramatyzmu.

Trudności samowiedzy, o których piszę w tej książce, mają charakter fundamentalny, ponieważ wiążą się nie z przygodnymi uszczerbkami samowiedzy, lecz z wadami aparatu pojęciowego służącego samopoznaniu. Trudności te nazywam aporiami. Aporią jest problem, który można sformułować w obrębie danego aparatu pojęciowego, lecz nie można go rozwiązać, używając tego aparatu pojęciowego. Aporie należą do tej samej szerszej klasy problemów co paradoksy pojawiające się na gruncie nauk formalnych: jak ten implikowany przez twierdzenie Kurta Gödla albo ten wykryty w teorii mnogości przez Bertranda Russella. Sens słowa „aporia” jest jednak słabszy logicznie niż sens słowa „paradoks”. Różnica polega na tym, że aporie pochodzą z własności pojęć, a nie jak paradoksy logiczne – z własności systemów sformalizowanych. Tylko częściowo i przy bardzo silnych założeniach aparatury pojęciowe dają się formalizować i badać metodami logicznymi w celu wykrycia własności odpowiedzialnej za pojawiające się aporie. Aparatury pojęciowe bada się przede wszystkim za pomocą pojęć (co oczywiście nie wyklucza pożytków ze stosowania środków logicznych, mają bowiem one zastosowanie do każdej formy myślenia). Wszelka próba usunięcia tak rozumianej aporii wymaga dwóch zabiegów: analizy pojęciowej i twórczości pojęciowej. Ta ostatnia musi być tego rodzaju, że z jednej strony umożliwia wyjście poza pojęciowość generującą aporię, z drugiej zaś nie zrywa ciągłości pomiędzy starą i nową pojęciowością; widoczna musi być bowiem relacja pomiędzy problemem i jego rozwiązaniem. Na tle tej charakterystyki aporii nie może dziwić, że z aporiami rzadko paramy się w normalnym biegu życia. Są one

związane z myśleniem filozoficznym – ich wykrywanie, analizowanie i usuwanie wymaga wglądu nie tylko w to, co wiemy i chcemy wiedzieć, lecz także w samo pragnienie wiedzy, samą strukturę myślenia, w naturę problemów i pojęć, pytań i odpowiedzi, interpretacji i krytyki – słowem w to wszystko, czym od zawsze interesowali się filozofowie. Aporie nazywano też antynomiami lub paralogizmami, akcentując w ten sposób różne aspekty myśli i języka odpowiedzialne za wykrywane sprzeczności – czasem chodzi o własności formy logicznej czasem zaś o własności pojęć.

Drugie założenie, jakie czynię co do aporii, głosi, że są one problemami uporczywymi. Wynika to z fragmentaryczności wiedzy o własnym aparacie pojęciowym. Potrafimy go zmodyfikować tak, by usuwać sprzeczności, lecz nie potrafimy kontrolować całego aparatu pojęciowego. W związku z tym usunięte z danego obszaru trudności pojawiają się w innych. Właśnie ta cecha przekształca problem w aporię.

Trudności samowiedzy dostrzegano w filozofii, odkąd tylko uformował się ideał poznawania samego siebie. Współcześnie najbardziej rozpowszechnioną diagnozą aporetyczności samowiedzy jest wskazanie na to, że od pewnego momentu w rozwoju filozofii została ona związana z refleksyjnym umysłem. W książce poddam dyskusji te diagnozy oraz ich konsekwencję, czyli postulat porzucenia ideału samowiedzy opartej na refleksji czy szerzej – na świadomej relacji do samego siebie. Wbrew tej krytyce będę bronił ideału refleksyjnej samowiedzy, nawet jeśli podążanie za tym ideałem miałyby zawsze wywoływać aporie. Koszt pozbycia się tego ideału wydaje mi się bowiem większy niż satysfakcja płynąca z pozbywania się sprzeczności. Ponadto w zmaganiu się z aporiami widzę nową, wartościową postać relacji do siebie samego, którą nazywam ironiczną samowiedzą.

Ideal samowiedzy

Nie wiadomo dokładnie, kiedy po raz pierwszy zrodziło się filozoficzne przekonanie, że samowiedza jest kluczem do dobrego życia. Umownym początkiem był napis zamieszczony nad wejściem do wyroczeni delfickiej nakazujący poznanie samego siebie, a potem jego filozoficzna interpretacja dokonana przez Sokratesa i Platona. I niemal od początku opinie o wartości i osiągalności tego celu były krańcowo różne. Dla jednych myślicieli był on ideą przewodnią życia, najważniejszym przykazaniem myślącej istoty, dla innych filozoficzną iluzją. Ideal samowiedzy rozprzestrzenił się jednak niezależnie od kontrowersji, jakie budził, wywierając wielki wpływ na duchowe aspiracje i kulturę Zachodu. Sokrates i Platon potrafili przekonać bardzo wielu, że nabycie najważniejszych sprawności intelektualnych i moralnych jest niemożliwe bez uczciwego i głębokiego wglądu we własne cechy, możliwości, dyspozycje i przekonania. Dodali jednak i drugą ideę, nową wówczas, że wiedza o sobie samym jest dziełem refleksyjnego umysłu.

Ideal życia poddanego refleksji nie był niczym oczywistym dla starożytnych Greków. Przedklasyczna, homerycka etyka Greków zorientowana była na czyn i dzielność (cnotę), zaś obserwacja samego siebie nie była czynem, który przynosi chwałę wśród ludzi, ani ćwiczeniem się w nocie. Trzeba było śmierci Sokratesa, by niewidzialna refleksja została dostrzeżona jako czyn i to nawet bardziej zasługujący na miano czynu niż zwykła życiowa praktyka. W swojej mowie obrończej Sokrates sformułował ideał życia refleksyjnego i wynikającą z tego ideału postawę krytyczną, przedstawiając je jako właściwy przedmiot oskarżenia, przed którym stanął. W ten sposób nadał refleksji wymiar moralny, poznawczy i polityczny, a także, co istotne, heroiczny. W ciągu wieków wokół refleksji tworzył się kompleks czynów i postaw składający się na nowy model człowieka – istoty, która odkrywając sama siebie w refleksji, zarazem siebie kształtuje.

Teoretyczna z kolei doniosłość samopoznania umocniła się dzięki Kartezjuszowi, którego stanowisko do dziś pobudza do filozoficznych sporów, głównie w obrębie filozofii analitycznej. Otóż samowiedza, a ściśle mówiąc pewien jej wycinek związany z myśleniem, została przedstawiona jako wzorzec dla wszelkiego poznania. Kartezjusz wskazał takie jej cechy jak bezpośredniość, analityczna przejrzystość (jasność i wyrazność) i filozoficzna doniosłość. Sądził, że wgląd we własny umysł potrafi dać odpór radykalnemu sceptycyzmowi, upewniając o istnieniu nas samych i świata. Prócz tego na status samopoznania w filozoficznych dociekaniach wpłynęła fundamentalna intuicja wyrażona ponad tysiąc lat wcześniej przez św. Augustyna, że pierwszym i najważniejszym przedmiotem poznania jest sam poznający. Wówczas ideę tę sformułowano w kontekście teologicznym jako wyraz troski o indywidualne zbawienie, lecz kiedy dotarła do wieku XVI, miała już wystarczająco bogatą treść filozoficzną, by połączyć się z wiedzą naukową i ideałami humanistycznymi, w dużej mierze niezależnymi od teologii.

W ciągu wieków urosła bogata tradycja rozważań o samowiedzy. Zastanawiano się nad warunkami jej poprawności i granicami. Badano szanse i zagrożenia związane z dążeniem do poznania samego siebie. Reinterpretowano mitologię¹ i artystyczną symbolikę wspierającą te wysiłki. W tej tradycji wyłania się przynajmniej sześć dziedzin życia, w których samowiedza jest nieodzowna:

1. Wiedza o samym sobie jest najistotniejszym składnikiem tożsamości. Poczucie tożsamości, czyli odpowiedź na pytanie Kim jestem?, uzyskuje się na wielu drogach; utożsamiamy się z grupami, ważnymi osobami, sprawami, w które się angażujemy, wartościami, stylami, a także z ideałami i regułami a nawet

¹ Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście długa historia mitu Narcyza w kulturze Zachodu. Zob. L. Spaas, T. Selous, *Echoes of Narcissus*, Berghahn Books, 2000.

instytucjami. Relacje utożsamienia wyznaczają pewien nieuporządkowany pod względem ważności i logicznych zależności zakres samowiedzy. Jego porządkowanie wymaga wysiłku. Trzeba umieć ocenić ważność różnych identyfikacji. Jednak te wysiłki nie ukazują nigdy samego siebie jako czystego bieguna owych relacji tożsamości. Jest tak, dlatego że treść podmiotowej strony relacji tożsamości pochodzi zawsze z bieguna przedmiotowego. Ustalamy swoją tożsamość dzięki rozmaitym utożsamieniom, lecz prawdziwe samopoznanie ma miejsce wtedy, gdy opierając się na głębszym wglądzie w samego siebie, potrafimy wskazać kryteria prawdziwości i słuszności tych utożsamień. Rzeczą filozoficznej refleksji jest krytyczne zbadanie tych kryteriów.

2. Samowiedza jest zakładana przez rozumowania moralne. W szczególności chodzi o sądy stwierdzające odpowiedzialność moralną za czyn. Sądy te zakładają adekwatne przypisanie czynu temu, kto działa. Do tego celu niewystarczająca jest relacja przyczynowa pomiędzy działającym i czynem. Przypisanie czynu opiera się na relacji pomiędzy treścią czynu i podmiotem, który występuje nie jako przyczyna, lecz autor czynu. Ponadto – i ten warunek jest kluczowy z punktu widzenia samowiedzy – działający musi być w stanie samodzielnie dokonać takiego przypisania samemu sobie. Brak tego rodzaju autoreferencji uniemożliwia przypisanie moralnych atrybutów również przez innych. Stwierdzają one wówczas brak kompetencji moralnej u osoby poddawanej ocenie. Ta konieczna moralna autoreferencja jest ukryta przed świadkami czynu, a często i przed samym podmiotem. W ocenach moralnych nie odwołujemy się do wiedzy o tym, jak ona działa, lecz jedynie do pewnego poczucia, że ma ona miejsce.

Widać to najlepiej w działaniu sumienia. Akt sumienia obejmuje trzy aspekty działania: identyfikację czynu, ocenę czynu oraz przypisanie czynu samemu sobie. Te funkcje są powiązane, ponieważ negatywna ocena zmniejsza gotowość do przypisania go samemu sobie, zaś przypisanie czynu samemu sobie może

wpływać na postrzeganie jego wartości (zarówno dodatnio, jak ujemnie w zależności od poczucia własnej wartości i zapewne innych jeszcze względów psychologicznych). Tę strukturę sumienia w jakiejś mierze odtwarzają publiczne przyznania się do czynów; tu również zachodzi swoiste sprzężenie zwrotne przyznania się do autorstwa i oceny. Świadomość moralna zarówno w wydaniu wewnętrznym (sumienie), jak zewnętrznym (wyznanie), odsyła więc do samowiedzy, której najwyższym stopniem jest dysponowanie własnymi sprawdzonymi kryteriami przypisywania sobie czynów oraz rozumienie relacji pomiędzy samo-przypisaniem i samooceną. Ta zdolność stanowi rdzeń kompetencji moralnej.

Przykładem ilustrującym działanie tej kompetencji jest intuicyjna łatwość, z jaką radzimy sobie z pewną aporią utylityzmu. Powiada się mianowicie, że utylityzm pociąga za sobą monstrualną konsekwencję w postaci powinności zabicia niewinnej osoby, jeśli zachodzi pewność, że ta śmierć przyczyni się to uratowania więcej niż jednej osoby. Otóż cała groza tego rozumowania znika, jeśli zauważy się, że czymś innym jest samo wydarzenie się czyichś śmierci, a czym innym to, że zachodzą one za moją sprawą. Pomiędzy zdaniem „Lepiej, by [osoba ta] zginęła”, a zdaniem „Lepiej, żebym ją uśmiercił”, jest przepaść moralna, związana właśnie z obecnością w drugim przypadku mojego podmiotu, czy Ja, w pełni jego autorstwa². Owa łatwość odparcia rozumowania utylitystycznego za pomocą intuicji własnego autorstwa nie znaczy oczywiście, że wiemy jak osiągamy tę intuicję ani jakie są jej warunki prawdziwości. Akt przypisania sobie czynu jest bardzo tajemniczym uzdolnieniem ludzkiego umysłu. Ma on własności wystarczające do podjęcia działania lub powstrzymania się od działania, lecz nie do uzasadnienia działania.

² Dobre sformułowanie argumentu można znaleźć w: D. M. Hausman, M. S. PcPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 115.

Przykłady tego rodzaju można oczywiście mnożyć. Aporie samowiedzy, o których mowa w tej książce, powstają właśnie wtedy, kiedy przechodzimy od motywacji do uzasadnienia. Zdziwienie budzi fakt, że intuicje praktyczne kierujące naszymi działaniami – w tym intuicja własnego autorstwa – mogą być wysoce wiarygodne a jednocześnie bardzo słabo uzasadnione.

3. Znajomość samego siebie otwiera perspektywę przyszłości danej osoby. Przyszłość niezwiązana z konstatacjami na temat samego siebie, dyspozycjami, aktami woli, pragnieniami i osądami samego siebie byłaby tylko anonimowym zbiorem zdarzeń, który nie dawałby żadnych ontologicznych podstaw do oczekiwań, nadziei, obietnic i innych postaw prospektywnych. Postawy prospektywne mają systematyczny związek z własnościami prospektywnymi osób i sytuacji, czyli tymi własnościami, które mają intencjonalne i przyczynowe powiązania z przyszłymi stanami rzeczy. Na przykład postanowienia dotyczące przyszłości wiążą się z prospektywnymi własnościami przewidywań, pragnień, skłonności, sympatii i antypatii; obietnice zakorzenione są w dyspozycji do obiecanego działania itd. Psychologiczne badania postaw wobec przyszłości pokazują, że samowiedza jest konieczna do modelowania własnej przyszłości. Można cenić marzycielski stosunek do przyszłości, który ignoruje wiedzę o samym sobie, lecz trudno sobie wyobrazić jak marzenie miałyby kształtować całe życie. Można nawet powiedzieć, że im większy zakres marzenia, tym trudniejsze i pilniejsze z punktu widzenia całości życia staje się odnalezienie w sobie jego realistycznego fundamentu.

4. Samowiedza jest ściśle związana z postulatem doskonalenia samego siebie. Można sobie wyobrazić osobę zupełnie niezainteresowaną samowiedzą, a mimo to działającą w sposób szlachetny, wrażliwy, troskliwy itd. Trudno sobie jednak wyobrazić, w jaki sposób osoba ta mogłaby ową postawę doskonalić. Wydaje się, że niezbędnym warunkiem jest tu wgląd w to, jakim człowiekiem jest się obecnie. Tu jednak trzeba się zatrzy-

mać, ponieważ wniosek ten wcale nie jest oczywisty. Problem leży w dwuznaczności wyrażenia „doskonalenie się”. Z jednej strony odnosi się ono do faktycznego (udanego) nabycia własności lepszych i bardziej pożądaných, z drugiej zaś – do czynności doskonalenia samego siebie. Pierwszy stan rzeczy można sobie wyobrazić bez samowiedzy – wystarczy na przykład podlegać dobremu wpływowi bądź ćwiczyć się w powszechnie uznanych sprawnościach. (Co więcej, człowiek może stać się lepszy, wcale tego nie chcąc). Wszakże drugi stan rzeczy, czyli proces doskonalenia się, trudno sobie wyobrazić bez wglądu w samego siebie.

Jest i drugie źródło trudności związane z samodoskonaleniem. Można je sobie wyobrazić dwojako: jako zbliżanie się do pewnego ideału leżącego na zewnątrz danej własności czy czynności oraz jako nadbudowanie pewnych jakości nad tymi, które są już uformowane. Można powiedzieć, że w idealnym przypadku są to relacje o tym samym kierunku, lecz przeciwnym zwrocie. Jednak przypadki idealne zdarzają się rzadko. Dzieje się raczej tak, że zapatrzeni w ideał pomijamy ważne relacje pomiędzy fazami własnych postępów lub odwrotnie, w detalicznych zabiegach o poszczególne kroki zapominamy o celu. Osoby, które systematycznie doskonalą jakąś sprawność, wiedzą, że oba aspekty doskonalenia powinny się harmonijnie uzupełniać. Dążenie do celu bez zważania na proces nie gwarantuje pojawienia się nowych rzeczywistych własności podmiotu. Z kolei skupienie na procesie może osłabiać poczucie celu, aspiracje i motywację. Uzyskanie pożądanej harmonii między tymi składnikami zakłada nietrywialną samowiedzę. Użyjmy prostej analogii. Jeśli ktoś doskonali grę na instrumencie, musi mieć na oku pewien ideał – słucha mistrzów i wie jak ma brzmieć dany utwór. Zarazem zdaje sobie sprawę z aktualnych umiejętności i rozumie (a przynajmniej wie o tym każdy muzyczny pedagog), że sama wiedza o metodyce postępowania z uwagi na pewien ideał nie wystarczy. Gdyby tak było, wszyscy muzycy mogliby być również doskonałymi pedagogami. To wszakże nie ma

miejsca; do sukcesu potrzebna jest dodatkowa wiedza o uczącym się, zarówno w sensie ogólnym (wiedza pedagogiczna), jak i jednostkowym (znajomość danej osoby). Te same zależności obowiązują, kiedy człowiek kształtuje siebie samego. Jest wtedy kimś w rodzaju własnego pedagoga i musi dysponować ową dodatkową wiedzą o samym sobie.

5. Bez samowiedzy niemożliwe wydaje się ucieleśnienie ideałów szczęśliwego i dobrego życia. Szczęśliwe życie, co wiemy od czasów Platona, wymaga wiedzy o tym, co dobre dla siebie samego. „Dobre dla siebie samego” to sformułowanie intuicyjne i proste, lecz trudne do zrozumienia i zastosowania w praktyce. Niełatwo podporządkować mu całe uniwersum dóbr, o które zabiegamy, dóbr, które przejmują wartość jedne od drugich, są w różny sposób zrelatywizowane, na przykład występują jako środki do osiągnięcia innych dóbr czy jako dobra komplementarne itd. Nie wiadomo jak uporządkować cały ten złożony zbiór dóbr, by przez ich posiadanie można było osiągnąć szczęście. Jest to zadanie nie tylko karkołomne, lecz również teoretycznie podejrzane, co podkreśla Foucault³. Zdaniem tego filozofa starożytny ideał troski o duszę nie wymagał mocnego porządku. Raczej pozwalał on na realizowanie różnych dóbr (celów) relatywnych i sytuacyjnych. Stopniowa intelektualizacja troski o duszę, czego efektem było skupienie się na jakiejś jednej centralnej dla pomiotu wartości, zubożyła zdaniem Foucaulta repertuar eudajmonistycznych dążeń i technik.

Krytyka Foucaulta jest doniosła i historycznie ugruntowana, lecz sądzę, że potrzeba eudajmonistycznego uporządkowania uniwersum dóbr pozostałaby aktualna również po uznaniu zgłoszonych przezeń zastrzeżeń. Owo eudajmonistyczne centrum musi mieć bowiem jakąś treść – dostatecznie bogatą, by uzasadniała umieszczenie danego dobra w tym, a nie innym punkcie

³ M. Foucault, *Techniki siebie*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński i L. Rasiński, PWN, Warszawa 2000.

ogólnej przestrzeni dóbr. Inaczej mówiąc, dążenie do szczęścia wymaga określonych kompetencji, których częścią jest odpowiednio bogata samowiedza.

6. Samowiedza leży u podstaw zdolności mówienia, ponieważ wymaga jej rozumienie sensu własnych wypowiedzi oraz zdolność do dostosowywania tych sensów do treści własnych myśli. Jednak nikt nie jest całkowicie kompetentny, jeśli chodzi o znaczenie własnych wypowiedzi. Po pierwsze zależy ono od znajomości całości języka, która jest niemożliwa w stopniu doskonałym. (Nie wiadomo zresztą jak wiele gramatycznej, semantycznej, frazeologicznej czy etymologicznej wiedzy potrzebowałbym, by wiedzieć dokładnie, co znaczą moje własne wypowiedzi). Po drugie znaczenie wypowiedzi zależy od kontekstu, a bywa, że ten znany jest lepiej osobom trzecim niż samemu mówiącemu. Jeśli jednak nie jesteśmy w stanie zdać sprawy ze znaczenia wypowiedzi, to pozostaje wątpliwe, czy wiemy, jakie myśli wyrażamy. Samowiedza nie może więc polegać na jakimś niewytłumaczalnym dostępie do własnych myśli niezależnie od języka, w którym je wyrażamy. To w samym języku muszą się znaleźć zasoby wystarczające do rozumienia swoich własnych myśli i do przypisywania sobie swoich własnych wypowiedzi. Te funkcje wymagają swoistego autorytetu mówiącego, pewnego rodzaju epistemicznej wyższości tego, kto koduje własne myśli, nad tym, który je dekoduje – nawet jeśli są tą samą osobą. Wszakże autorytet mówiącego nie jest absolutny, możemy mylić się, wyrażając własne myśli. Autorytet i omyłność dotyczą tu dwóch różnych rejestrów wypowiedzi, których właściwe rozróżnienie jest jednym z trudniejszych zdań współczesnej filozofii umysłu.

Aporetyczność samowiedzy

Na pierwszych stronach książki podałem ogólną definicję aporii. Teraz pora przyjrzeć się na czym polega aporetyczność samowiedzy. Gdyby chcieć ją określić w jednym zdaniu, nale-

żałoby powiedzieć, uciekając się do paraboli, że dążąc do samopoznania, pragniemy dowiedzieć się właśnie tego, co mogłoby nam tę wiedzę umożliwić. Mapa kryje się w miejscu, do którego chcemy dojść i do którego bez tej mapy dojść nie sposób. Tym miejscem i tą mapą zarazem jest własny umysł. Mamy powody sądzić, że niektóre z jego istotnych funkcji – związane z poznaniem i działaniem – są ukryte przed tą właśnie zdolnością umysłu, która samopoznaniu ma służyć – przed racjonalnym dociekaniem. Tę fundamentalną niekompetencję widzimy przede wszystkim wtedy, kiedy w rozważaniu relacji do samych siebie poprawne rozumowanie prowadzi nas od intuicyjnie akceptowanych przesłanek do intuicyjnie nieakceptowalnych wniosków. Te porażki racjonalnego namysłu sprawiają, że przestajemy ufać własnej aparaturze pojęciowej, a czasem nawet logice. Dostrzegamy niewspółmierność naszych najistotniejszych pojęć albo przynajmniej niejasności i rozmyte obszary, jeśli chodzi o ich zastosowania. Jednak trudności prowadzące do aporii nie polegają tylko na niejasności pojęciowej – tę bowiem można mniej lub bardziej skutecznie usuwać – lecz na fundamentalnej niewiedzy na temat tego, który pojęcia te wytwarza i stosuje.

Stwierdziłem powyżej, że przedmiotem samopoznania jest przede wszystkim własny umysł. Lecz słowo „umysł” zostało użyte w sposób niezobowiązujący ontologicznie – jako metafora zwierciadła odbijającego to wszystko, co istotne dla wskazanych sześciu obszarów praktycznych. Do istoty samopoznania należy przede wszystkim poznanie tego, co poznać należy, czyli rozeznanie w tym, co jest istotne dla siebie samego w obrębie danego przedmiotu czy dziedziny. Pojęcie UMYŚL⁴ jest niejasne, jak dowodzą tego liczne dyskusje w obrębie dzisiejszej

⁴ W całej pracy będę stosował prostą konwencję: tam, gdzie jest to potrzebne, będę oznaczał wersalikami pojęcia, wyrażeniami w cudzysłowach same te wyrażenia, nawiasami prostymi zaznaczając klasy lub treści, klamrowymi zbiory, a trójkątnymi n-tki uporządkowane. Znaczenia tych konwencjonalnych wyrażań będą dodatkowo określone przez kontekst.

kognitywistyki. Nie wiadomo też, czy jest dla samowiedzy istotne. Umysł, który poznaje sam siebie, obejmuje treści i funkcje związane z warstwami i aspektami własnego istnienia. Należą tu charakter osobowy, pozycja podmiotu w działaniu i doświadczeniu, pozycja użytkownika języka. W niektórych z tych zakresów badać trzeba tylko człowieka, w innych (kognitywistyczna baza samoświadomości) trzeba rozciągnąć rozważania na zwierzęta, w jeszcze innych (problem osoby) wziąć pod uwagę istnienie innych osób, a wreszcie, w pewnych rozważaniach o samym sobie pojawia się kwestia istnienia Boga. Zdarza się też, że trzeba podążać w odwrotnym kierunku i zamiast rozszerzać bazę samowiedzy, zawężać ją, na przykład wtedy, gdy analizuje się ekspresję samowiedzy w kulturze jakiejś epoki.

Niejasności dotyczące kwestii pojęciowych, kwestii własnego umysłu, a także środków niezbędnych do zrozumienia możliwości i ograniczeń samowiedzy sprawiają, że również wymienione wcześniej ludzkie cele uzależnione od samowiedzy stają się niepewne, chwiejne co do treści, wartości i sposobu realizacji. Wątpliwy jest również indywidualny *organon* z tymi celami związany. Aby je realizować, jednostka powinna wiedzieć, czy i jakie ma talenty i inne dyspozycje, czy decydując się na coś, działa autonomicznie, czy pragnienia i uczucia są w istocie jej własne, czy raczej pochodzą z bezwiednego naśladownictwa, biologicznych automatyzmów, siły nawyku czy warunkowania. Poznając te aspekty samych siebie, musimy je też odnosić do siebie samych, a te dwa akty nie są identyczne. Ponadto musimy je odnosić jedno do drugich, zauważając przy tym, jak mało systematyczne są zachodzące tu relacje – zbyt chaotyczne, by mogła powstać empiryczna nauka o sobie samym.

Dlatego w samopoznaniu odnosimy się tylko częściowo do samoobserwacji i wyciągania wniosków z doświadczenia. Przede wszystkim kierujemy się na własny umysł, w którym, jak zakładamy, spotykają się w postaci odpowiednich reprezentacji wszystkie istotne aspekty nas samych. To, czy rzeczywiście się

spotykają, jest współcześnie przedmiotem narastających wątpliwości. Wielu sądzi, że owa reprezentacja samego siebie we własnym umyśle jest tylko marzycielskim wytworem filozofii – a nie osobistym odkryciem jakiejś prawdy o samym sobie. Mówi się też, że pragnąc samopoznania, nie powinniśmy szukać samoprezentacji w umyśle, lecz korzystać z pozytywnych danych o nas samych czerpanych ze świata, tak samo jak przy zdobywaniu innych rodzajów wiedzy. Przeciwno temu przekonaniu przemawia zdroworozsądkowy argument, że w samopoznaniu chodzi nie o wszystkie, lecz o istotne informacje o samym sobie, zaś kryterium istotności nie pochodzi z obserwacji siebie w świecie, lecz z refleksji. Jednak dążenie do samopoznania uformowane na wzór refleksji wytwarza fundamentalne sprzeczności, które omawiam w tej książce jako trzynaście aporii samowiedzy. Rozumowanie zatacza więc osobliwe koło, które świadczy o tym, że jakiś fundamentalny błąd tkwi w samym opisie samopoznania.

Nie dziwi więc krytyczny postulat (omawiam go w tej książce na podstawie poglądów Richarda Morana i Donalda P. Verene'a), że wysiłek kształtowania samego siebie i to, co w długiej tradycji nazywano troską o duszę, trzeba odseparować od ideału samopoznania, który *per saldo* przyniósł człowiekowi więcej szkody niż pożytku. Najważniejsza w tej krytyce jest teza, że wszystkie ważne rozstrzygnięcia dotyczące strategii życiowych, poznania, komunikacji z innymi ludźmi, moralnego życia są możliwe bez samopoznania dokonywanego w refleksji, a jedynie za sprawą samoobserwacji wspartej badaniami psychologicznymi i świadectwami innych ludzi. Wprawdzie niełatwo to sobie wyobrazić w przypadku własności potencjalnych i performatywnych, zależnych raczej od tego, co myślimy i mówimy, niż od tego, co czynimy i co podlega intersubiektywnej obserwacji. A gdybyśmy poradzili sobie z poznawaniem własnej potencjalności przez sprowadzenie jej do obserwowalnych własności, to i tak pozostałaby niewyjaśniona i tajemnicza figura kogoś (czegoś?), kto wszystkich tych obserwacji dokonuje. Obecność

siebie samego przenika własne życie umysłowe, jest niczym wewnętrznym świadkiem, który zawsze pozostaje w ukryciu, ponieważ każda próba jego ujawnienia powołuje do życia świadka tego ujawnienia, czyli kolejną nieprzeniknioną postać, w której sam dla siebie jestem obecny. Być może postępy wiedzy o człowieku i intersubiektywnie komunikowalna samoobserwacja doprowadzą kiedyś do zawężenia zakresu tej zagadkowej obecności i ukrócenia metafizycznych spekulacji na temat Ja, czystego podmiotu, samoustanowienia itd. Lecz nie sądzę, by było w naszej mocy całkowite usunięcie zagadki wewnętrznej obecności nas wobec nas⁵ samych.

Już w tym miejscu, zanim jeszcze na dobre przystąpiłem do rozważań, napotykam aporetycznego ducha samowiedzy. Krytyczne testowanie refleksyjnej samowiedzy daje w rezultacie zawężenie zakresu samopoznania do jakiegoś nieznacznego, opierającego się krytyce elementu obecności nas samych w naszym własnym doświadczeniu. Ta obecność jest czymś wątlwym i nieuchwytnym, a ponadto wciąż wypieranym przez obiektywną wiedzę. Czy nie jest to argument za poniechaniem rozważań na temat tej obecności? Wydaje się, że towarzyszący każdemu doświadczeniu moment podmiotowy jest ontologicznie niesamodzielny (jest momentem bytowym, nieoddzielanym od całości), poznawczo pusty (cała jego treść pochodzi z kontekstu, a ponadto nie prezentuje się on w refleksji) oraz etycznie nieistotny (nasza czysta obecność dla samych siebie nie jest sama w sobie przedmiotem troski, jest nim raczej pełny fenomen życia). Jeśli tak jest, to może wcale nie potrzebujemy rozważań na temat czy-
sto refleksyjnej samowiedzy?

⁵ W powyższych zdaniach występują zaimki „nas”, „naszych”. Zostały one użyte jako retoryczne uogólnienia zaimka „ja”, który wydaje się osobliwym szyfrem owej obecności nas samych wobec nas samych. Ten szyfr będzie punktem wyjścia moich rozważań. Jego osobliwy charakter pokażę, przytaczając między innymi rozważania Hectora N. Castañedy, Sidneya Shoemakera, Rodericka M. Chisholma, Ingar Brinck.

Powyższe pytanie uzyskuje raz pozytywną, raz negatywną odpowiedź, lecz żadna z nich nie jest oparta na zniewalających racjach. To, czy upieramy się przy refleksyjnej samowiedzy, czy też głosimy jej jałowość, jest niemal arbitralne. Tego rodzaju wybory niczym niektóre emocje przechodzą jeden w drugi niepostrzeżenie, choć jeszcze przed chwilą dałoby się głowę, że są całkowicie opozycyjne. Oto nagle bez istotnej racji zmieniamy grę językową. Tego rodzaju spostrzeżenia zastanawiały Ludwiga Wittgensteina do tego stopnia, że aktom ujęcia własnej podmiotowości (własnej obecności w swoich doświadczeniach) całkowicie odmówił sensu poznawczego. Rozważając wypowiedzi najbliższe opisom własnej podmiotowości, jak stwierdzenia o własnych subiektywnych wrażeniach, doszedł do wniosku, że nie są one wcale opisami, lecz ekspresjami odpowiednich stanów osoby mówiącej. Tym samym skreślił problem refleksyjnej samowiedzy z listy filozoficznych zadań.

Niektóre dzisiejsze koncepcje samowiedzy idą za tą Wittgensteinowską krytyką, redukując ów podmiot, na który jakoby kierujemy się w samopoznaniu, do ulotnego akompaniamentu doświadczenia. Ów moment towarzyszący nie ma zgodnie z tym poglądem silnej tożsamości – z pewnością nie stoi za nim żaden metafizycznie uchwytne przedmiot – jest tylko stanem zmieniającym się z sytuacji na sytuację. Nie podpada też pod sądy o określonych warunkach prawdziwości. Stany bycia podmiotem mają tylko tę wspólną cechę, że w podobny sposób odnosimy się do nich w refleksji. Jest to wszakże bardzo słaba podstawa tożsamości; własności aktów poznawczych nie przenoszą się na własności rzeczy; jedność aktu poznawczego nie pozwala na wnioskowanie o jedności przedmiotu. Niemal definicyjną cechą aktu poznawczego jest to, że ujmujemy w nim wiele ontologicznie odrębnych przedmiotów i własności. Właśnie ta cecha nadaje poznaniu specjalny status w metafizycznej strukturze rzeczywistości.

Niektórzy filozofowie analityczni nie wychodzą już poza tę krytyczną konstatację, uznając epizodyczną samoświadomość

towarzyszącą każdemu doświadczeniu za jedyną bazę samowiedzy. Twierdzą, że wszystko, czego dowiadujemy się o sobie, jest konstrukcją poznawczą *resp.* performatywną zbudowaną na tych epizodach. Oczywiście wygłaszając taką tezę, jest się zobowiązanym przynajmniej do próby wyjaśnienia jak taka konstrukcja powstaje. Istnieje w tej kwestii kilka interesujących propozycji: narracyjne koncepcje Ja, koncepcje odwołujące się do habituacji, koncepcje odwołujące się do ciągłości psychicznej itd. Wspólną cechą tych poglądów jest przekonanie, że wkładanie w samą podstawę samowiedzy czegoś więcej niż epizodyczną samoświadomość jest przesadną spekulacją.

Fenomenologia, zarówno klasyczna jak, współczesna, wiąże z podmiotowym biegunem przeżyć większe nadzieje, przypisując mu więcej treści. Na przykład Dan Zahavi skłania się do uznania, że pomijając przypadki patologiczne, subiektywny biegun każdego doświadczenia tworzy pewną spójną i ciągłą strukturę związaną z kontrolą ciała, propriocepcją i kinestezami. W tym ujęciu podstawą samowiedzy nie jest epizodyczna samoświadomość – raczej odwrotnie, to epizodyczna samoświadomość domaga się podstawy w postaci stałego pola autoprezentacji podmiotu tych epizodów. Tego rodzaju obecność nas samych w naszym własnym doświadczeniu jest fenomenologicznie uchwytna, czyli da się powiązać za pomocą relacji intencjonalnych z innymi doświadczeniami. Nie da się ona jednak przedstawić w sądzie orzekającym wystąpienie jakiejś cechy czy zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy i z tego względu Zahavi nazywa go przedpredykatywnym. Inaczej mówiąc, wyrażenia, za pomocą których ów biegun przeżywania da się opisać, są niereferencyjne. Mają wprawdzie pewien sens dający się wydzielić przez analizę doświadczenia, lecz nie da się w tym samym języku wskazać ich przedmiotu odniesienia.

Ten ostatni pogląd znajdujemy również poza tradycją fenomenologiczną. Głosili go zarówno wspomniany Wittgenstein, jak i jego uczennica Elisabeth Anscombe, a także Gilbert Ryle. Ich

konkluzje są jednak inne niż konkluzje fenomenologów. W sposób charakterystyczny dla filozofii analitycznej punktem wyjścia ich analiz jest język. Anscombe twierdzi, że wyrażenie wypowiedziane w pierwszej osobie liczby pojedynczej zawierające osobowy zaimek „ja” w pozycji podmiotu gramatycznego do niczego się nie odnosi. Jeśli autorka ta ma rację, to nie ma sensu dalsza analiza doświadczenia związanego ze stosowaniem zaimka „ja” – w szczególności bezprzedmiotowe są fenomenologiczne analizy podmiotowości doświadczenia; przy całej swej subtelności nie są niczym innym jak owocem językowego złudzenia polegającego na przekonaniu, że doświadczamy tego, o czym potrafimy mówić.

Nie sądzę jednak, by podejście fenomenologiczne dopuszczało się tego rodzaju naiwności. Przedmiotem zainteresowania jest tu bowiem nie *prima facie* treść doświadczenia (fenomenologia nie jest po prostu wyrafinowanym opisem tego, czego się doświadcza), lecz byt samego doświadczenia. Cel ten pozostaje ważny, nawet jeśli doświadczenie do niczego się nie odnosi, a nawet szczególnie wtedy, bo badając intencje skierowane na nieistniejące przedmioty, ujawniamy uniwersalne mechanizmy poznawania, które w przypadku przedmiotów istniejących mogą pozostawać przysłonięte efektywną treścią doświadczenia. Inaczej mówiąc, zarówno trafne, jak i błędne poznania zakorzenione są w strukturze świadomości, która za pomocą intencjonalnych relacji (np. intencjonalne zawieranie się, intencjonalne implikowanie, wypełnianie intencji) spaja wszelkie prezentujące się przedmioty: realne, wirtualne, fikcyjne, samodzielne i niesamodzielne. W perspektywie fenomenologicznej reguły nie-referencyjnego doświadczenia domagają się takich samych standardów wyjaśnienia jak referencyjnego. Co więcej, jedno wymaga drugiego. To właśnie niereferencyjne aspekty naszego doświadczenia, abstrakcyjne relacje, potencjalności, własności dyspozycyjne wiążą doświadczenia w zrozumiałą całość. Na nie właśnie kierują się (choć nie wyłącznie) analizy podmiotowej strony doświadczenia.

Strategia fenomenologiczna jest w dużej mierze niezależna od sporów, jakie toczą się w filozofii analitycznej o referencyjność wyrażen w kontekstach pierwszoosobowych. Zwracając uwagę na ogólną strukturę poznawczą i szukając jednolitej wykładni pomiotu tego doświadczenia, fenomenologia wychodzi poza obiektywistyczne i epizodyczne jego pojmowanie. Zwraca uwagę na umysł *resp.* świadomość jako uniwersalne pole, w którym należy poszukiwać samowiedzy. Nie znaczy to, że rozważania o odniesieniu i o sensie wyrażen pierwszoosobowych nie mają już znaczenia. Przeciwnie, impulsem do rozważań przedstawionych w tej książce są właśnie osobliwości tych wyrażen. Jak się okaże przy omawianiu stanowiska Hectora Castañedy (Aporia Pierwsza), droga fenomenologiczna pozostaje otwarta, a nawet wzmocniona przez analityczne argumenty.

Fenomenologia kontynuuje długą tradycję poszukiwania samowiedzy we wnętrzu własnego umysłu i środkami tego umysłu. I trzeba powiedzieć, że tu właśnie leży źródło większości aporii omówionych w tej książce. Przedmiotem samopoznania są bowiem, przynajmniej częściowo, właśnie te atrybuty umysłu, które służą poznawaniu samego siebie: własne kryteria autentyczności i autorstwo myśli, własne standardy prawdy, w świetle których dążymy do samowiedzy, własna przenikliwość, o której chcielibyśmy się dowiedzieć, wykorzystując całą dostępną nam przenikliwość, własne pragnienia, których siłę testujemy, pragnąc i starając się kierować swoimi pragnieniami. Wreszcie, poszukując własnej tożsamości (pytanie Kim jestem?), pragniemy zdobyć krytyczny ogląd wszystkich przeżywanych tożsamości, czego jednak nie da się osiągnąć, nie posiadając dominującej tożsamości – ta wszakże wymyka się krytycznemu oglądowi, kiedy służy za jego podstawę.

Wyliczone powyżej relacje polegają na samoodniesieniu. Zaś odnoszenie się do samego siebie prędzej czy później rodzi paradoks polegający na tym, że ten, który odnosi się do siebie

samego, nie jest tym, do kogo się za pomocą tego aktu odnosi. Leży to w samej naturze aktu odniesienia – jego spełnienie nie może być tym samym co jego treść, gdyż przestałby być w ogóle czynnością, a stałby się czymś w rodzaju procesu przyrodniczego, niemającego wiele wspólnego z istotami działającymi. Jeśli poważnie traktujemy siebie samych jako istoty działające i jeśli standardowo rozumiemy takie wyrażenie jak „akt” *resp.* „czynność”, to paradoks pojawi się nieuchronnie. Jest oczywiście, że tego rodzaju paradoksy chcemy usuwać. Wysiłek podjęty w tym celu na terenie logiki (Bertrand Russell, Alfred Tarski) dał znakomite rezultaty, ale uświadomił zarazem, że powodzenie w usuwaniu tego rodzaju paradoksów okupione jest szeregiem mocnych założeń co do języka. Takich założeń nie jesteśmy w stanie narzucić językowi, w jakim na co dzień myślimy o nas samych. W tej sferze usunięcie samoodniesienia odbyłoby się za cenę dekompozycji racjonalnego umysłu, który jako dostępny sobie samemu w refleksji jest w stanie przestrzegać własnych reguł i w ich świetle monitorować własne czynności. Dopóki takie pojęcie umysłu ma jakąkolwiek wartość aporie nie znikną, lecz raczej będą się mnożyć. Inaczej mówiąc, rezygnacja z ideału zwierciadła umysłu, czyli porzucenie idei, że samopoznanie jest poznaniem własnej duszy, mogłoby się udać tylko bardzo wysokim kosztem. Nie wydaje się zresztą, by tradycyjne aporie samopoznania dało się usunąć jakąś jedną intelektualną decyzją, przez usunięcie jednego wadliwego przekonania. Myślę, że w trakcie tych rozważań stanie się jasne, że aporie samowiedzy mają wiele źródeł – nie tylko samoodniesienie – i że trzeba się zajmować każdą z nich z osobna i w sposób dla niej swoisty. Nie ma do nich jednego klucza.

Wprawdzie formą logiczną aporii jest sprzeczność, lecz aporii nie usuwa się środkami logicznymi, jak rozszerzanie rachunków logicznych i pomysłowe semantyki. W ten sposób postępuje się z paradoksami logicznymi i czyni się słusznie, natomiast aporie są sprzecznościami powstającymi na gruncie pojęcio-

wych interpretacji i jak już wspomniałem wcześniej, definiując aporie, trzeba je usuwać środkami pojęciowymi.

Co to znaczy uporać się z trudnością środkami pojęciowymi? Wyobraźmy sobie dowolną interpretację pojęciową jako pewną funkcję łączącą dwie zmienne: sytuację i pojęcie. Dla każdej pary <sytuacja, pojęcie> funkcja ta wyznacza pewien sąd, a po dołączeniu kolejnej funkcji – prawdziwościowej – otrzymujemy wartość poznawczą. Druga funkcja działa na wartościach pierwszej, ta pierwsza zaś odznacza się niepewnością – większość pojęć, którymi się posługujemy, jest nieostra. Kompensowanie owej niepewności przez odpowiednio dobraną funkcję prawdziwościową jest możliwe tylko w najbardziej rygorystycznych procedurach naukowych, a i wtedy pozostaje znaczny margines otwartości interpretacyjnej. Niepewność pojęciowa nigdy całkowicie nie znika. Stąd konieczność formułowania wciąż nowych pytań i generowania coraz to nowych funkcji sądu. Wydaje się, że aporia powstaje wówczas, gdy funkcje sądu (pojęciowe interpretacje), którymi dysponujemy, pozwalają na postawienie pytania, na które nie da się odpowiedzieć, nie przecząc założeniom tych funkcji sądu (pojęciowych interpretacji). Modelowymi przykładami tego rodzaju aporii są paralogizmy czystego rozumu sformułowane przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Inaczej mówiąc, aporie powstają dlatego, że nasze pytania posiadają założenia, które w szczególnych przypadkach stoją w sprzeczności z tymi składnikami wiedzy podmiotu, do których musi sięgnąć, poszukując odpowiedzi na te pytania. Autentyczne pytania stają, rzecz można, po stronie niepewności funkcji sądu, zaś racjonalne odpowiedzi muszą się trzymać centralnych, sprawdzonych wartości tej funkcji. Osobliwa dramaturgia poznania polega na tym, że napięcia pomiędzy tymi dwiema stronami nie da się usunąć. Lecz niepewność i nieprecyzyjność pojęć rzadko występuje w ostrej formie paradoksu. Jest tak tylko wówczas, gdy staramy się poprawić nasze pojęcia – dlatego czyste paradoksy powstają w logice. Lecz w dzie-

dzinie samopoznania – o ile chcemy trzymać się tego ideału – staramy się właśnie poprawić nasze pojęcia. Nie polegamy na dziedziczonych wraz z językiem i kulturą funkcjach sądu, lecz podejmujemy własny krytyczny wysiłek. Wtedy właśnie czekają na nas aporie.

Aporie zakładają racjonalną strukturę podmiotu, który w obliczu danej sytuacji i posiadając pewne pojęcia, jest zdolny: 1) uznawać pewne sądy i odrzucać inne; 2) zadawać pytania; 3) wskazywać zakresy wiedzy relewantne dla postawionych pytań; 4) konstatować sprzeczności pomiędzy fragmentami swojej wiedzy. Racjonalny podmiot przypisuje sobie również – zasadnie lub nie – zdolność do modyfikowania własnej struktury poznawczej, w szczególności do modyfikacji zbioru przekonań – tych głoszonych otwarcie i tych niejawnie zakładanych. Jest jak się zdaje istotnym założeniem postawy racjonalnej, że tego rodzaju modyfikacje stanowią naturalną i często skuteczną odpowiedź na dostrzeżone we własnej wiedzy sprzeczności. Najczęstsze modyfikacje obejmują wycofywanie lub uznawanie przekonań na podstawie nowych argumentów lub unieważnianie pytań przez wykazanie fałszywości ich założeń. Aporie rodzą się wówczas, gdy zdajemy sobie sprawę, że na gruncie posiadanych pojęć i przeżywanych sytuacji nie jesteśmy w stanie dokonać wymienionych modyfikacji: unieważnić pewnych przekonań, przyjąć nowych przekonań, unieważnić postawionych pytań przez odrzucenie ich założeń. Podmiot wie, że powinien wykonać ruch, którego jednak nie potrafi wyprowadzić z posiadanych zasobów poznawczych. Inaczej mówiąc, by uporać się z aporią, podmiot musi znaleźć się w innej sytuacji poznawczej. To zaś wymaga operacji nie tyle na poziomie twierdzeń i pytań (wytworów poznawczych), ile na poziomie pojęć oraz konstrukcji sytuacji poznawczej.

To ostatnie zadanie jest samo w sobie aporetyczne. Przejście do nowej sytuacji poznawczej jest zasadniczo odmienne od powszedniego przyjmowania i odrzucania przekonań. Nie odbywa

się bowiem za pomocą wnioskowania ani innego metodycznego działania umysłu. Zdobywanie nowych pojęć i modyfikacje ogólnego kontekstu epistemicznego (zmiana w zakresie relevantnych zbiorów informacji) są zjawiskami bardzo tajemniczymi. Dają się metodycznie opisać tylko w obrębie nauk ścisłych. Tu potrafimy niemało, jeśli chodzi o zmianę sytuacji poznawczej (np. wymyślanie sytuacji eksperymentalnych) oraz pojęciowości (np. definiowanie nowych terminów technicznych, symbolizacja, idealizacja). Dlatego w nauce nie mówimy o aporiach, a raczej o błędach metodologicznych, wadach teorii (np. sprzecznościach wewnętrznych), przybliżeniach, ograniczeniach fizycznych w konstrukcji eksperymentów itd. Aporie powstają poza metodologią naukową, lecz wciąż w obrębie racjonalnych roszczeń człowieka – roszczeń do kierowania własnym życiem, organizowania życia społecznego itd. Powstają tam, gdzie mamy powody do rewizji podstaw naszych przekonań i zarazem uzasadnione przekonanie, że tej rewizji nie uda się dokonać za pomocą metodycznego wysiłku nauki, a przynajmniej nie wyłącznie za jego pomocą.

Dociekania opisane w tej książce opierają się na przekonaniu, że dziedzina samopoznania rodzi aporie w sensie wyżej opisanym. Zrozumienie, a jeśli to możliwe, usunięcie tych aporii należy do filozofii, w której dąży się do krytyki najgłębszych podstaw własnych przekonań, włącznie z tak trudnymi do metodycznej kontroli podstawami, jak posiadana aparatura pojęciowa i ogólna kondycja epistemiczna człowieka.

Aporie samowiedzy omówione w tej książce

Przedstawiam poniżej listę aporii związanych z samopoznaniem, które rozważam w pracy. Ich pojęciowa i logiczna forma jest owocem filozoficznej tradycji; dotyczą one różnych sfer życia i posiadają różne konsekwencje. Dostrzegano je i analizowano w różnych czasach i filozoficznych językach. Z pewno-

ścią dałoby się napisać zajmującą historię samowiedzy, podając konteksty pojawiania się poszczególnych aporii. Nakreślenie tego rodzaju historii przekracza możliwości piszącego te słowa, dlatego tylko w nielicznych punktach wspomnę o historycznych kontekstach idei samowiedzy. Uczynię to w szczególności w zakończeniu książki, zwracając uwagę na obecność wątku samowiedzy w kulturze – poza ściśle rozumianym nurtem rozważań filozoficznych. Podkreślę zwłaszcza wagę renesansowego przełomu w pojmowaniu człowieka oraz zjawiska w sztuce, które wyznaczyły epokę zasługującą na miano ery wewnętrznego zwierciadła.

Oto zwięzły wykaz aspektów samowiedzy, które rodzą najbardziej kłopotliwe aporie. Wymieniam je w kolejności, w jakiej pojawiają się w rozważaniach. O kolejności decyduje zazębianie się kolejnych myśli, w szczególności podejmowanie w następnej aporii pewnych pytań lub trudności, które pojawiły się we wcześniejszej. Trzeba jednak odnotować dwa inne możliwe uporządkowania. Pierwsze przebiegałoby według kategorii filozoficznych: Aporia Pierwsza jest semantyczna, aporie Trzecia, Piąta, Szósta, Siódma mają charakter epistemologiczny, aporie Ósma, Dziewiąta, Dwunasta, dotyczą kierowania własnym działaniem, Aporia Dziewiąta dotyczy relacji do własnych przekonań, zaś aporie Druga, Czwarta, Dziesiąta, Trzynasta dotyczą kwestii etycznych i egzystencjalnych. Drugie uporządkowanie polega na wydzieleniu pierwszych dwóch aporii jako źródłowych, dających początek wszystkim następnym. To ostatnie uporządkowanie jest dla mnie ważne, podkreśla bowiem myślowe zależności pomiędzy aporiami, których syntetyczne ujęcia podaję poniżej, powtarzając je na początku odpowiednich rozdziałów.

1. ZNACZENIE ZAIMKA „JA”. Kiedy wypowiadamy się w mowie zależnej na temat własnych stanów, działań czy cech, stwierdzamy nie tylko ich treść, lecz także przynależność do nas samych. Wymaga to utożsamienia tego, który mówi, oznaczonego przez „ja” w części niezależnej, z tym, o którym się

mówi, oznaczonym przez „ja” w części zależnej. Jednak warunki przedmiotowego odniesienia w tych dwóch przypadkach są odmienne. Opis samego siebie nie wskazuje z całą pewnością na tego, kto dokonuje tego opisu.

2. NIEZDOLNOŚĆ DO SFORMUŁOWANIA SAMOOCENY. Samowiedza związana jest z całościowym wartościowaniem własnej osoby czy kondycji. Ta zależna jest od punktu widzenia na samego siebie. Lecz wybór tego punktu widzenia nie jest w pełni kontrolowany przez podmiot. Pojawia się często jako nieugruntowany. Skrajnym przejawem tej trudności jest chaotyczne oscylowanie samooceny pomiędzy biegunem samoumiejszenia i biegunem samowyywyższenia, pomiędzy samoprecjacją i samopotępieniem.

3. NIEUCHWYTNÓŚĆ PODMIOTU REFLEKSJI. Wydaje się, że samowiedza jest przede wszystkim dziełem refleksyjnego umysłu. Lecz refleksja zmienia podmiot, który oddaje się refleksji. W konsekwencji to, co nazywa się samowiedzą, jest bardziej modyfikacją podmiotu niż jego poznaniem. Dlatego z punktu widzenia poznania im większa praca refleksji, tym bardziej zmienia się to, co miało być jej przedmiotem, a tym samym narasta dystans do samego siebie rozumianego jako przedmiot poznania. Trzeba więc powiedzieć, że refleksja w ograniczonym stopniu pełni funkcję poznawczą; jest złożoną relacją samomodyfikacji i samokierowania. Samowiedza traci w ten sposób swoje oparcie w refleksji, a tym samym przestajemy rozumieć co znaczy „samo” w słowie „samowiedza”.

4. FENOMEN ZŁEJ WIARY. Określamy sami siebie przez swoje wolne czyny, lecz podstawa samej wolności jest nam niedostępna. Każde jej określenie jest już skutkiem pewnego wyboru. Kiedy więc próbujemy przedstawić ten wybór jako wynikający z samopoznania, zamykamy oczy na fakt, że już samo pytanie „Kim jestem?” stojące u początku samopoznania jest czynem wolności (wyborem). Poruszamy się więc w błędnym kole. Uważając zaś, że to błędne koło da się przerwać jakimś przenikliwym

sądem, dokonujemy aktu, który Sartre nazwał złą wiarą: przekonaniem, które w swej treści przeczy owemu stanowi wyboru, który jednak musi leżeć u podstawy wszelkiego przekonania

5. NIEMOŻLIWOŚĆ WYJAŚNIENIA ZARAZEM POZNAWCZEGO CHARAKTERU SAMOWIEDZY I NIEZAWODNOŚCI SAMOODNIESIENIA. Aspiracje do samowiedzy, opierające się na przekonaniu, że w stosunku do samych siebie rozporządzamy lepszą bazą poznawczą niż w poznawaniu innych ludzi czy świata w ogóle. Na tej podstawie przypisuje się sądom o samym sobie szczególnie autorytet poznawczy. Lecz jeśli samopoznanie ma być rzeczywiście odmianą poznania, to musimy założyć jego omylność. Jeśli jednak jakość poznania zapewniona jest przez uprzywilejowane źródło, to nie da się wyjaśnić omylności. Z kolei koncentrując się na omylności, nie jesteśmy w stanie dostrzec żadnej różnicy pomiędzy samopoznaniem a ogólną wiedzą dotyczącą własnej osoby, płynącą na przykład z psychologii czy biologii.

6. WEWNĘTRZNA SPRZECZNOŚĆ DRUGOOSOBOWEGO PUNKTU WIDZENIA. Perspektywa drugoosobowa jest uzdolnieniem właściwym ludzkiemu gatunkowi, która wyewoluowała jako niezbędna do życia w średniej wielkości grupach. Natomiast w perspektywie etycznej i dialogicznej perspektywa drugoosobowa przenosi podstawowe normatywne doświadczenie, co do którego mamy powody sądzić, idąc za intuicjami Emmanuela Levinasa, że jest całkowicie obce zasadom kooperacji.

7. KOGNITYWISTYCZNE WYJAŚNIENIE SAMOWIEDZY JAKO JEJ WYELIMINOWANIE. Kognitywistyczne próby wyjaśnienia zjawiska samoświadomości i poczucia bycia podmiotem czynią użytek z obserwacji pracy mózgu. Jednak wybór danych neurologicznych potrzebnych do tego wyjaśnienia wymaga założeń pojęciowych, te zaś nie mają interpretacji neurologicznej w ramach tej samej teorii. Co więcej, liczba tych założeń narasta lawinowo z postępowaniem badań. Badając neurologiczny model samych siebie, musimy posiadać znaczną wiedzę

na temat tego, co to znaczy być sobą i co to znaczy poznawać samego siebie.

8. NIEZDOLNOŚĆ DO PRZYPISANIA SAMEMU SOBIE DZIAŁANIA. Trzyczęściowa aporia askrypcji dotyczy trzech relacji koniecznych do tego, by przypisać komuś działanie: unikalny związek z pewną jednostką, autorstwo implikujące odpowiedzialność, ustalenie autonomicznej sprawczości. W odniesieniu do innych osób aporie te można próbować zamieniać na zwykłe problemy za pomocą odpowiednich modeli działania. Lecz w odniesieniu do własnego działania nie da się zrobić decydującego kroku od ogólnej klasy sprawców pewnego typu oraz od probabilistycznego przypisania czynu pewnej jednostce, do wskazania na siebie samego jako spełniającego wszystkie trzy postulaty: bycie tym właśnie podmiotem, bycie autorem czynu, bycie sprawcą na mocy własnej woli. Jako działające podmioty nie mamy wystarczającej wiedzy, by dokonać autoaskrypcji.

9. POSPOLITOŚĆ I ZARAZEM LOGICZNA NIEMOŻLIWOŚĆ SAMOOSZUSTWA. Poważną przeszkodą na drodze samopoznania jest zdolność ludzi do oszukiwania samych siebie. Z logicznego punktu widzenia jest to zdolność paradoksalna. Wydaje się, że człowiek nie może wywołać w sobie przekonania, w które nie wierzy bez popadania w skrajną irracjonalność. Tymczasem wiele wskazuje na to, że zwodzenie samego siebie jest wysoce wyrafinowaną racjonalną zdolnością. Próbuje się uniknąć wniosku o jego irracjonalności przez uznanie samooszustwa za pomyłkę w stosunku do samego siebie, nie zaś za akt okłamania samego siebie. Lecz takie rozwiązanie zmniejsza drastycznie zakres możliwej samowiedzy i innych racjonalnych roszczeń podmiotu. Procesy psychiczne wywołujące złudzenia co do samego siebie nie podlegają bowiem obserwacji ani krytycznej korekcie. Człowiek, który oszukuje sam siebie, wie o sobie więcej niż ten, który się co do siebie myli. Zarazem jednak wie mniej, bo przyczynia się sam do deficytu własnej samowie-

dzy. Ostatecznie nie ma żadnej spójnej interpretacji samooszustwa, co kontrastuje z ważną rolą, jaką kategoria ta odgrywa w rozumieniu siebie i innych.

10. KOLISTOŚĆ WZAJEMNEJ ZALEŻNOŚCI SAMOWIEDZY I NORMATYWNOŚCI. Samowiedza zobowiązuje do czegoś podmiot, którego dotyczy. Lecz same akty uznania sądów normatywnych, nawet jeśli połączone są z poczuciem tożsamości z osobą, która te sądy uznaje (czyli z samym sobą), nie wystarcza do wytworzenia samozobowiązania. Po pierwsze, możliwe jest wystąpienie ogólnej świadomości normatywnej („Należy tak postępować”) połączonej ze szczegółową świadomością normatywną („Mnie to również dotyczy”), które razem wcale nie wytwarzają nakazywania sobie samemu. Aby ten efekt nastąpił, wystarczy, by w samowiedzy danej osoby znalazły się inne przekonania normatywne, emocjonalne lub egzystencjalne, które dominują nad tamtymi normatywnymi przekonania. Po drugie, im lepsze jest uzasadnienie własnych przekonań normatywnych i solidniejsza baza tożsamości, tym więcej czyni się dodatkowych założeń normatywnych, których nie da się uzasadnić ani kontrolować w obrębie własnej samowiedzy.

11. NIEMOŻLIWOŚĆ WYODRĘBNIENIA SAMOŚWIADOMOŚCI Z CAŁOŚCI ZJAWISK UMYSŁOWYCH. Z samoświadomością wiążą się dwie aporie. Pierwsza polega na tym, że nie można pokazać samoświadomości jako podstawowego mechanizmu czy poznawczej bazy samowiedzy, ponieważ każda próba tego rodzaju powołuje się na obustronne relacje samowiedzy i samoświadomości. Tym samym samoświadomość nie jest podstawowa dla samowiedzy, tylko uwikłana w to, co wiemy o sobie. Druga aporia polega na tym, że samoświadomość wydaje się związana z językiem, w którym możemy mówić o sobie „ja”. To zaś stoi w sprzeczności z faktem, że samoświadomość posiadają również niemowlęta.

12. NIEZDOLNOŚĆ DO ZROZUMIENIA WŁASNEJ WOLI. Z punktu widzenia samowiedzy rozeznanie w aktach własnej

woli i we własnych pragnieniach wydaje się kluczowe. Tu właśnie tkwi połączenie pomiędzy wiedzą o sobie i kształtowaniem samego siebie – związek stanowiący o imperatywnej sile samowiedzy. Zjawisko apraksji *resp.* słabej woli pokazuje jednak, że chcenie (pragnienie, wola) bywa całkowicie odizolowane od systemu racjonalnych preferencji. Ogranicza to naszą samowiedzę, ponieważ nie wiemy, czego możemy się po sobie spodziewać.

13. NIEMOŻLIWOŚĆ NAPRAWIENIA BŁĘDU W ROZPOZNANIU WŁASNYCH UCZUĆ. Wiedza o własnych uczuciach jest jednym z najważniejszych składników samowiedzy. Jednak każda pomyłka co do własnych uczuć stawia pomiot w sytuacji bez wyjścia. Poznanie prawdy o własnym uczuciu powinno pokazać prawdziwy stan rzeczy również retrospektywnie, to znaczy w odniesieniu do uczucia trwającego w tym przeszłym czasie, kiedy nie było jeszcze prawidłowo rozpoznane. Lecz złe poznanie własnych uczuć w przeszłości bezpowrotnie je zmienia; nawet jeśli dzisiejsza wiedza jest już skorygowana, to jej przedmiot związany był w sposób istotny z dawną, fałszywą wiedzą. To z kolei udaremnia również późniejszą korektę. Cały proces obarczony jest więc wewnętrzną sprzecznością. Co więcej, dzisiejsze uczucia oceniane są w kontekście uczuć dotychczasowych, więc odkrycie błędu w przeszłości pozbawia podmiot podstawy uznania swojego obecnego stanu uczuciowego.

Powstaje oczywiście pytanie, skąd podmiot ma wiedzieć, że ma do czynienia z sytuacją aporetyczną, a nie po prostu błędem poznawczym, który wymaga standardowych operacji poprawiania wiedzy, takich jak weryfikacja posiadanych danych, sprawdzenie poprawności rozumowań, relatywizacja uznawanych twierdzeń, zwiększenie lub zmniejszenie zakresu orzekania itd. Chociaż aporie powstają *prima facie* – na gruncie aktualnie żywionych przekonań – to jednak sama świadomość aporetyczności nie jest *prima facie*. Odkrył to już Sokrates starający się przywieść rozmówców do uświadomienia sobie sprzeczności

na gruncie ich własnych pojęć i przekonań. Świadomość aporii, o czym już wspomniałem, wymaga niebanalnej krytycznej refleksji. Inaczej mówiąc, trzeba najpierw w krytycznej analizie wykazać, że ma się do czynienia z aporią. W poszczególnych przypadkach nie będzie to łatwe zadanie. Pewna *prima facie* zagadkowość jest bowiem na poziomie krytycznej świadomości uznawana przez jednych za aporię, a przez innych za problem do metodycznego rozwiązania w obrębie wiedzy naukowej, jeszcze przez innych za zwykłą łamigłówkę wynikającą z błędnego czy frywolnego posługiwania się językiem, przez jeszcze innych za zwykły nonsens. Analiza aporii musi brać pod uwagę te cztery możliwości.

Niektóre z tych interpretacji (problem, łamigłówka, nonsens) pojawiają się właśnie jako propozycje usunięcia aporii. Próbuje się mianowicie wykazać, że domniemana aporia nie jest wcale aporią, lecz rozwiązywalnym problemem lub niegodnym rozważania złym użyciem języka. Pierwsza z tych strategii opiera się na pewnej interpretacji pojęć (zwykle na nadaniu im bardziej technicznego znaczenia), druga na opisie gier językowych, w których pewne użycia związane są z pewnymi pozajęzykowymi praktykami, zaś użycia prowadzące do aporii nie mają żadnego zastosowania prócz właśnie generowania aporii. Jeśli któraś z tych strategii daje się zastosować, to powstaje wątpliwość, czy od samego początku aporia nie była tylko zabiegiem retorycznym. W istocie tak właśnie jest: wykazawszy, że aporia jest problemem naukowym lub zagadką językową, oczywiście ją usuwamy.

W tej książce skupiam się na aporiach, które szczególnie mocno opierają się redukcji do problemów i zagadek, a zatem na aporiach potraktowanych poważnie. Skoro już coś przedstawiam jako aporię, to tym samym deklaruje niewiarę w jej rozwiązanie w ramach posiadanego aparatu pojęciowego. Zastanawiam się oczywiście nad różnymi modyfikacjami tego aparatu, lecz jeszcze bardziej nad tym, co oznacza samo pojawienie się

aporii. Zwykle znajdujemy tu u podłoża jakąś intrygującą cechę człowieka i jego poznania. Aporia nie jest tymczasową zagadką, która znajdzie się w intelektualnym niebycie, kiedy wreszcie wpadniemy na jakiś pomysł, lecz ona sama coś wyraża, powstaje na mocy jakiejś własności świata; trzeba tę wartość odkryć i pomyśleć, jakiego aparatu pojęciowego wymaga jej wyrażenie.

II

Przyczyny aporetyczności samowiedzy

W poprzednim rozdziale sformułowałem kilka ogólnych uwag na temat aporii poznawczych i wymieniłem przykładowe aporie związane z samopoznaniem. W obecnym rozdziale zastanowię się nad przyczynami tych drugich. Przedstawię dwie kontrastujące odpowiedzi na pytanie, skąd biorą się aporie. Pierwsza głosi nieuchronność aporii samowiedzy z tego powodu, że samopoznanie jest ściśle związane z pojęciem refleksyjnego umysłu, a z kolei pojęcie refleksyjnego umysłu musi rodzić aporie – umysł nie jest bowiem w stanie wytworzyć formy poznawczej, która adekwatnie i niesprzecznie reprezentowałaby niego samego. Druga odpowiedź również wychodzi ze ścisłego związku samopoznania i refleksji, lecz nie uważa tego związku za konieczny, lecz jedynie za historyczny. Odpowiedź ta głosi, że samowiedza przed okresem nowożytności, kiedy to związała się tak silnie z pojęciem refleksyjnego umysłu, miała inny, nie-aporetyczny sens, który można i należy dziś ożywić. Pierwszą odpowiedź uważam za kłopotliwą, lecz prawdziwą; drugą uważam za atrakcyjną i inspirującą postawę kulturową, której koszt poznawczy jest jednak zbyt wysoki. Sądzę, że wprowadzenie do filozofii ideału refleksyjnego umysłu dążącego do samopoznania było wielkim osiągnięciem, z którego nie należy rezygnować, nawet jeśli wywołuje aporie.

Aporie samowiedzy jako nieunikniony skutek refleksji

Rozważania we wstępie zakończyłem sugestią, że aporetyczność samowiedzy wypływa z pewnej własności człowieka, która zarazem za sprawą aporetyczności zostaje ukryta. Lecz nie należy popadać z powodu aporii w metafizyczną egzaltację. Świadomość głębokiego zakorzenienia pojęciowych zagadek i aporii w metafizycznej strukturze świata jest ważna, lecz tylko czasami naprawdę nieodzowna. W większości aporetycznych przypadków trzeba po prostu rozważyć, co jest nie w porządku z naszym aparatem pojęciowym i zastanowić się nad możliwą jego modyfikacją, a w szczególności nad tym, czy ceną za tę modyfikację nie będzie deformacja aparatury pojęciowej w innych, już ustabilizowanych domenach poznawczych. Modyfikacja pojęć stanowi odpowiedź na aporię, jeśli w danym przypadku jakkolwiek odpowiedź jest możliwa. Nawet jeśli modyfikacja nie prowadzi do rozwiązania problemu, rozszerza strukturę i skalę pojęciową, w tym przypadku skalę pojęciową potrzebną do sformułowania sądów o sobie samym. Chcemy samopoznania, lecz nasz aparat pojęciowy nie jest dość dobry do wykonania tego zadania. Aporie są dowodem, że uporczywie próbujemy i dokonujemy refleksji nad tymi próbami. Aporie pojawiają się w obrębie krytycznego refleksyjnego umysłu, który chce dostrzec rację tam, gdzie w normalnym funkcjonowaniu robimy po prostu przeskok myślowy od przeżycia pewnej treści do jej akceptacji w sądzie. Dostrzegamy aporie, ponieważ wcześniej ustanowiliśmy wysokie standardy spójności i logiczności samowiedzy – wyższe, niż to czyni codzienna praca umysłu.

Czy zatem powinniśmy powiedzieć, że aporie samowiedzy są wytworem refleksji i to bardzo specyficznej, bo filozoficznej? Czy w innych kulturach, które nie wykształciły filozofii w zachodnim sensie tego słowa, oraz w niefilozoficznej przeszłości naszej kultury lub jej (jakkżę prawdopodobnej) niefilozoficznej

przyszłości, a także u ludzi bez wrażliwości filozoficznej w dowolnych czasach czy kulturach nie było i nie będzie aporii samowiedzy, a co najwyżej jej gorsza lub lepsza jakość? Otóż sądzę, że aporie samowiedzy nie dadzą się zrelatywizować kulturowo. Pojawiają się bowiem wszędzie tam, gdzie szuka się racji i uzasadnień. Odniesienie do samego siebie ma przede wszystkim taki właśnie charakter; nie polega na bezinteresownej kontemplacji ani na ekspresji w działaniu, lecz jest uwikłane w uzasadnienie własnego stanowiska, usprawiedliwienie czynu, ugruntowanie myśli.

Jeśli jednak postulat refleksyjnego samopoznania rodzi aporie, to jak udaje się nam w ogóle sformułować pytanie o poznanie samego siebie? Dlaczego ten sam aparat poznawczy, który jest dobry do postawienia pytania, nie daje szans odpowiedzi? A jeśli konstatujemy ten brak szans, to dlaczego tak trudno porzucić same pytania? Istnieje kilka hipotez w tej kwestii. Dwie znane są każdemu, kto interesuje się filozofią.

Pierwsza, wspomniana już w tej książce odpowiedź pochodzi od Wittgensteina i głosi, że za pytania prowadzące do filozoficznych aporii odpowiedzialne jest niewłaściwe użycie języka. Nie jest to niewłaściwość, którą można usunąć za pomocą korekty logicznej, lecz swego rodzaju zła praktyka, której wykorzenienie wymaga żmudnej pracy. Owa zła praktyka – używanie wyrażen przeznaczonych do pewnych celów w zupełnie innych celach – powstaje częściowo przynajmniej za sprawą filozofii i wraca do filozofii jako zbiór zagadek. Pozbyć się tego samowzmacniającego się kompleksu jest trudno, lecz można próbować. Jest to swoista terapia, uporządkowanie językowej praktyki.

Niełatwo stwierdzić, czy trudności samopoznania są przejawem choroby zdiagnozowanej przez Wittgensteina, czy raczej głębokimi problemami rzeczowymi. Chociaż Sokratejskie odkrycie systematycznej refleksji niewątpliwie przyczyniło się do konsolidacji i zarazem intelektualizacji ideału samopoznania (problem ten omawiam w następnym paragrafie w nawiązaniu

do Verene'a i Foucaulta), to jednak zrodził się on przypuszczalnie poza filozofią i przez cały czas poza nią żyje: w literaturze, praktykach duchowych, sztuce itd. Z pewnością zatem nie cała praktyka samopoznania jest złudzeniem filozoficznym. Posiada jednak pewną filozoficzną interpretację, której Wittgenstein się przeciwstawiał, tę mianowicie, że jest autonomicznym odnoszeniem się do siebie samego – do własnego Ja – jako podmiotu swoich doświadczeń i to wyłącznie środkami własnego umysłu. Otóż wyrażenia występujące w powyższym zdaniu: „autonomia” (rozważana przezeń jako problem prywatności języka), „odniesienie”, „Ja” użyte tak, jak robią to filozofowie, Wittgenstein uważał za nonsensowne. Jest wiele gier językowych, za pomocą których odnosimy się do siebie, lecz nie ma jednego naczelnego aktu własnego umysłu nakierowanego na uchwycenie własnej podmiotowości. Kto tak sądzi, przynosi w sposób nieuprawniony sensy należące do innych dziedzin poznania na samego siebie. Filozofów kusiła myśl, że przedmiotami czy stanami, które spełniają warunek subiektywności, bezpośredniości i pewności, a zatem w jakimś stopniu konstytuują przeżyciowe ja, są chwilowe wrażenia, doznania bólu, rozbłyśki wyobraźni. Lecz Wittgenstein tę myśl odrzucił – uważał, że takie stany ani nie są poznawalne, ani do poznania nie służą – są jedynie, jako wewnętrzne stany pewnej osoby, wyrażane. Ktoś, kto czuje ból i mówi „Boli mnie”, nie wypowiada prawdziwego sądu o tym, że czuje ból, tylko ten ból wyraża¹.

¹ Trzeba powiedzieć, że koncepcja Ja jako wiązki ekspresji nie zdobyła szczególnej popularności w filozofii analitycznej po Wittgensteinie. Akty ekspresji nie dają się dobrze od siebie odróżnić, nie można po nich kwantyfikować, słowem, nie mają one logicznych i semantycznych własności, które wykorzystujemy w sprawozdaniach o własnych przeżyciach. Być może zasadna jest wątpliwość Wittgensteina, czy należy w samopoznaniu dążyć do uchwycenia czystego podmiotu, lecz trudno też przypuścić, że podmiotowa strona naszych doświadczeń jest tylko przygodnym zbiorem czynności poznawczych i ekspresyjnych, niemożliwym do reprezentacji w umyśle jednostki, a co najwyżej poznawanym przez innych na zwykłych

Druga odpowiedź pochodzi od Kanta, który również uważał, że rozum zadaje pytania, na które nie potrafi odpowiedzieć, lecz zaproponował inną diagnozę i inne lekarstwo na ten stan rzeczy: modyfikację filozoficznej pojęciowości, tak by pytanie i odpowiedź znalazły się w jednej, zrozumiałej formie poznawczej. Dokonał tego najpierw przez pokazanie paralogizmów (rodzaj aporii) czystego rozumu, potem przez rozszerzenie repertuaru pojęć, tak by paralogizmy zniknęły². Owe niemożliwe pytania przedstawił jako zawinioną ułudę rozumu. Natomiast po modyfikacji (polegającej głównie na odróżnieniu rzeczy samej w sobie od przedmiotu poznania) pytania te miały wyrażać ułudę konieczną (pozór transcendentálny), wynikającą z natury rozumu.

Zaproponowana przezeń modyfikacja pojęciowa miała skorygować błędne założenie, że mówiąc o sobie, mówimy o rzeczy samej w sobie. Uwolniwszy się od tego założenia, możemy już dowolnie głęboko analizować strukturę własnej podmiotowości, tak głęboko, jak trzeba do ugruntowania całej normatywnej struktury poznania i działania. Kant analizuje abstrakcyjne struktury uzasadniające możliwość takiego poznania świata i samego siebie, by normy poznawcze i moralne stały się zrozumiałe i uzasadnione. Warunki te nie mówią więc tylko o tym, jak możliwe jest to, co jest, lecz o tym, co być powinno. Ja u Kanta staje się czymś w rodzaju zadania, podobnego w istocie dla wszystkich rozumnych istot. Można to zadanie podjąć, lecz nie będzie to samopoznanie w ścisłym sensie. Jest to zadanie poznania siebie jako człowieka, nie zaś jako siebie samego.

Niemniej w Kantowskim rozwiązaniu jest element bardzo istotny dla obecnych rozważań: normatywność. Jak już wspominałem, nie każde uzyskanie prawdziwych sądów na temat samego siebie (na temat własnych cech, możliwości, inklinacji itd.)

empirycznych zasadach: przez obserwację, uogólnianie, stawianie hipotez i sprawdzanie predykcji itd.

²Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1955, t. 2, s. 51–117.

zasługuje na nazwę samowiedzy. Jest nią tylko takie poznanie, które zobowiązuje poznającego – zakres tego zobowiązania może być bardzo szeroki; obejmuje na przykład zobowiązanie do uznania pewnych dalszych sądów na własny temat na mocy logicznego wnioskowania, do podejmowania pewnych działań zmieniających samego siebie, lub odwrotnie, chroniących przed zmianami, do uzasadniania przed samym sobą tego, co o osobie konstatujemy, do decydowania, co z naszej wiedzy o sobie chcemy komunikować innym, do testowania konstatacji na temat samych siebie itd.

Związek samowiedzy i normatywności jest na tyle ścisły, że można relację odwrócić i próbować wyjaśnić normatywność (źródło obowiązywania norm lub inaczej, autorytet norm) za pomocą relacji samowiedzy. Na przykład zdaniem Christine Korsgaard, zobowiązanie przez normę pojawia się wówczas, gdy: (1) osoba mająca wybrać A lub B uznaje ten wybór za swój własny problem, czyli kładzie na szali tego wyboru istotne dla siebie dobra; (2) osoba stwierdza, że według jej najlepszego rozeznania lepiej jest zrobić A niż B; (3) osoba ta podlega normie nakazującej zrobienie A. A zatem osoba taka musi identyfikować się podwójnie: po pierwsze z kimś, kto ma problem o postaci A-lub-B, po drugie, z kimś, kto racjonalnie przedkłada A nad B. Ponadto – i tu leży sedno koncepcji Korsgaard (zob. *Aporia Dziesiąta*) – osoba w opisanej sytuacji musi wiedzieć, że ta, która ma problem, i ta, która preferuje A nad B, to ta sama osoba. Dopiero na podstawie tego podwójnego, a właściwie potrójnego utożsamienia możemy powiedzieć, że osoba znajduje się w zasięgu normy nakazującej wybrać A. Sama tylko preferencja A nad B nie implikuje normy a tylko pewną psychiczną skłonność. Jej wyjaśnianie podpada pod metody psychologii. Normatywność zaś wymaga czegoś więcej: jednoczesnego spełnienia wszystkich wymienionych aktów.

Jeśli Korsgaard ma rację i samowiedza oraz utożsamienie się z pewną osobą leżą u podłoża normatywności, to również zachodzi relacja odwrotna: wystąpienie autentycznego przeżywania

normy jest dobrym wskaźnikiem samowiedzy. Samowiedza jest normatywną wiedzą o samym sobie, czyli wiedzą, która pociąga za sobą samozobowiązanie do działań implikowanych przez tę wiedzę.

Oczywiście definicje nie rozwiązują problemów. Określając samowiedzę jako swoiste samozobowiązanie, przesuwamy tylko problem w inne miejsce, ponieważ w obu przypadkach mamy słowo „samo”, którego sens trzeba dopiero wyjaśnić. Teza o normatywnej naturze samowiedzy pozwala jednak zrozumieć wpływ na samowiedzę całej rozbudowanej dyskusji dotyczącej podmiotowości, Ja, osobowej tożsamości, indywidualności i podmiotu społecznego, sprawczości i osobistej odpowiedzialności za własne czyny.

Wyniki tych wszystkich dyskusji umieszczone nad wspólnym mianownikiem samowiedzy pozwalają zrozumieć, dlaczego tak łatwo powstają aporie samowiedzy i dlaczego tak trudno je usunąć. Problem w tym, że rozwiązania, które dobrze działają w jednym zakresie problemów, wchodzą w poznawcze, a jeszcze bardziej normatywne kolizje z innymi zakresami. Ma się wrażenie, jakby cała konstrukcja składająca się na samowiedzę miała jakąś fundamentalną rysę, była niespójna. Sądzę, że powstaje ona na styku wiedzy faktycznej dotyczącej człowieka w ogóle i samozobowiązania. Po prostu nie wiemy, jakie normatywne znaczenie mają poszczególne składniki wiedzy faktycznej o nas samych. Kiedy dowiaduję się o sobie z doświadczenia, że stchórzyłem w jakiejś konkretnej sytuacji, to niewątpliwie jest to *prima facie* ważna informacja na temat mnie samego. Ale jak ważna? Czy powinienem na tej podstawie uznać się za tchórza? Czy powinienem dostosować moje przyszłe działania do tej informacji i unikać sytuacji wystawiających mnie na podobną próbę, wiedząc, że prawdopodobnie nie zachowam się odważnie? A może odwrotnie? Może ta informacja o pewnym moim postępkach, tylko ujawnia moją determinację, by w dalszym ciągu całego życia zachowywać się odważnie. W tym drugim przy-

padku moje samozobowiązanie powinno być związane właśnie z postanowioną odwagą, a nie faktycznym tchórzostwem, co oczywiście implikuje zupełnie inne postępowanie w konkretnych sytuacjach. I wreszcie, czy powody swego tchórzliwego postępowania mam oceniać jako rzeczywiste powody, czy raczej efekt późniejszej racjonalizacji? W zależności od odpowiedzi na to pytanie uznam własne sądy o tych powodach za przesłanki mojego działania (możliwe do uogólnienia na inne sytuacje) lub złudzenia *resp.* obłudne samousprawiedliwienia.

Komplikacje związane z tą sytuacją można mnożyć, lecz te niech wystarczą jako przykład. Dopiero odpowiedzi na pytania tego typu konstytuują samowiedzę. Wprawdzie w codziennym życiu rozwiązujemy wiele tego rodzaju normatywnych problemów, podejmując po prostu ryzyko błędu i korygując fałszywe sądy, lecz stwierdzenie tej swojej powszedniej kompetencji nie wystarczy jako odpowiedź filozoficzna. Powinniśmy rozumieć, jak to robimy, dlaczego wybieramy daną strategię, jak rozpoznajemy błędy i jak je naprawiamy. I nade wszystko jaki stopień ryzyka jesteśmy w stanie zaakceptować i jak uzasadniamy swoje decyzje. W rozstrzyganiu wymienionych kwestii nie pomaga fakt, że wiedzę o nas samych czerpiemy czasem nie tylko z wewnętrznych odczuć i samoobserwacji, lecz także z lepiej udokumentowanych źródeł, jak badania psychologiczne, neurologiczne itd. Tę samą co powyżej serię pytań i wątpliwości mógłbym sformułować, gdyby przykładem nie było doświadczenie własnego tchórzostwa, lecz na przykład dowiedzenie się w laboratorium psychologicznym o własnym progu wrażliwości na bodźce, wskaźniku empatii czy typie osobowości.

Z pozoru trudności związane z wyprowadzeniem samowiedzy z rozmaitych informacji o sobie nie są bardzo różne od tych, jakie napotykaemy w innych dziedzinach wiedzy – czeka nas ten sam trud sprawdzania i ryzyko błędów. Lecz w innych niż samowiedza obszarach poznania, szczególnie w nauce, dysponujemy teoriami wyjaśniającymi błędy i wskazującymi metody ich uni-

kania. Nic takiego nie przychodzi w sukurs, jeśli chodzi o samopoznanie. Ponadto samozobowiązanie jest osobiste, zatem osobisty musi być również przekład wiedzy faktycznej o mnie samym na wiedzę normatywną, którą można będzie nazwać samowiedzą. Tym samym wsparcie ze strony wiedzy ogólnej, nawet tej najlepszej, jest ograniczone.

Rozważania zawarte w tej książce mieszczą się w paradygmacie refleksyjnym umysłu i noszą na sobie kartezyjańskie piętno, czyli ciężar aporii. Dlatego nie spodziewam się, by przedstawione tu rozważania miały automatyczny wkład w czyjeś osobiste wysiłki zdobywania samowiedzy. Filozoficzne rozważania nie sprawią, że osoba, która się z nimi zapozna będzie odtąd lepiej znać samą siebie, a tym samym wiedzieć jak postępować, jakich norm się trzymać, jak dążyć do zadowolenia z siebie. Tego rodzaju efekty powstają raczej na skutek mądrości, sam filozoficzny wysiłek może, lecz nie musi być pomocny. Filozoficzny wysiłek potrzebny jest po to, by rozumieć owo ryzykowne przejście od faktyczności do normatywności i racjonalnie wziąć je pod uwagę w swych indywidualnych staraniach.

Przedstawione tu rozważania o samowiedzy prowadzone są nie dla praktycznego pożytku, lecz z intelektualnej konieczności. Refleksyjny umysł jest ośrodkiem racjonalnej postawy wobec rzeczywistości i jako taki stanowi centralny ideał szeroko rozumianej kultury Zachodu. Ideał ten wszakże uporczywie generuje problemy w dziedzinie samowiedzy. Mamy tu do czynienia z tragicznym zderzeniem dwóch kluczowych. Kiedy naturalny temperament filozoficzny każe nam troszczyć się przede wszystkim o jeden z nich, drugi pojawia się w szacie aporii. Moim wyborem w tej książce jest racjonalny refleksyjny umysł. Staję zatem przed aporiami samowiedzy. Ktoś inny, kto zdecydowałby się umieścić w samopoznania jakąś intuicyjną nieaporetyczną mądrość, stanąłby natomiast przed trudnością utrzymania postawy racjonalnej. O tego rodzaju wyborze mówi następny paragraf.

Samowiedza bez aporii, czyli praktyczny ideał kierowania sobą

Zdaniem niektórych filozofów zdystansowany filozoficzny ogląd wprowadza do samowiedzy wątki obce jej z natury. W miejsce indywidualnego podmiotu, który stara się kierować własnym życiem w zgodzie z najlepszą swoją wiedzą i przy akceptacji nieuchronnego ryzyka, filozofowie chcą znaleźć drogę na skróty, mianowicie mądrość, która miałaby automatycznie wytrysnąć z prawdy o ludzkiej naturze. To wszakże wydaje się niemożliwe. Filozoficzna refleksja oferuje często zniewalająco przekonujące myśli na temat człowieka w ogóle – myśli o poważnych, dramatycznych wręcz konsekwencjach normatywnych, lecz nie daje żadnych środków do przełożenia tych myśli na życie indywidualne. Indywidualny podmiot dążący do zobowiązującej go wiedzy skazany jest, jak wcześniej, na indywidualną mądrość wytwarzaną na bazie indywidualnej faktycznej wiedzy. Tego rodzaju krytykę paradygmatu refleksyjnego przeprowadza Donald Ph. Verene w doskonałej monografii *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*³.

Jakkolwiek wcześniej wyobrażano sobie dążenie do samowiedzy, w klasycznej filozofii greckiej ukształtowała się i utrwaliła jego interpretacja intelektualna: samowiedzę osiąga się przez krytyczny namysł, który nie jest co prawda w stanie zastąpić ćwiczenia się w cnocie, lecz jest w tym ćwiczeniu przewodnikiem. Samowiedza miała być osiągnięciem umysłu dokonującego refleksji i podporządkowującego tej refleksji wszelkie inne źródła informacji. Wszystkie te składowe sokratejskiego samopoznania były kwestionowane przez takich filozofów jak Friedrich Nietzsche i Michel Foucault. Ich krytykę rekapitułuje i wzbogaca Verene.

³ D. Ph. Verene, *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, Yale University Press, New Haven 1997.

Główna myśl jest następująca: filozoficzne pytanie o samowiedzę powstało przez przekształcenie praktycznego zainteresowania samym sobą. Formułując i usuwając intelektualne problemy związane z samopoznaniem, podmiot myślący przesuwając się stopniowo śladem tych pytań – zaczyna postrzegać sam siebie w ich świetle, a dążąc do odpowiedzi, niepostrzeżenie przekształca sam siebie – staje się produktem swoich teoretycznych wysiłków. W ten sposób zdaniem Verene’a człowiek oddala się od źródłowego, praktycznego zainteresowania samym sobą. Powstaje pytanie, czy ta intelektualna ewolucja jest pożądana. Verene twierdzi, że nie. Przekształcenie praktycznej troski o siebie w poznanie siebie było bowiem dyktowane swego rodzaju intelektualną zapalczewością (i może innymi jeszcze motywami, co wymagałoby osobnych studiów), która oddaliła nas, a nie przybliżyła do celu – zaciemniła sens pierwotnego zainteresowania.

Jeśli ta opinia jest trafna, to wszelkie filozoficzne aporie samowiedzy traciłyby z pewnością wiele na swym znaczeniu. Ich sednem jest bowiem niemożliwość ustalenia prawdy o sobie samym. Jeśli jednak prawda nie jest istotą troski o siebie, to i ostrze trudności tępieje. Jeśli więc krytyka okaże się skuteczna, to wielowiekowe usiłowanie, by na drodze refleksji dojść do prawdziwych sądów o sobie samych, okaże się tylko ciekawą, lecz mało doniosłą zagadką – jedną z tych, o których pisał Wittgenstein, że są skutkiem niewłaściwego użycia języka. Musielibyśmy wówczas uznać samopoznanie za cel niewart wysiłków racjonalnej istoty – za płochą zabawę wyrafinowanych umysłów, z której korzyści nie dorównują poniesionym trudom.

Istotą sporu jest użyte wyżej sformułowanie „na drodze refleksji”. Verene twierdzi, że treść sławnego wezwania „Poznaj samego siebie” nie miała z początku wiele wspólnego z refleksją. Staje się to jasne, jeśli pamięta się też drugi napis, który widzieli przybywający do delfickiej wyroczni: „Nic w nadmiarze”. Zdaniem Verene’a trzeba je rozumieć łącznie. Samopoznanie jest dziedziną praktycznej wiedzy służącej kierowaniu samym sobą

i osiągnięciu mądrości. Mądrość realizuje się przede wszystkim w życiu wśród ludzi – jako mądrość obywatelską. Jej właściwą materią są cnoty, które jak ludzie pojawiają się we właściwej im wielości i różnorodności, wymagającej właściwej orientacji. Jednym ze środków zdobycia pożądanego orientacji jest zachowanie miary. Przesadny nacisk na jedno sprawności zwykle szkodzi innym. Do zachowania miary potrzebna jest zarówno aktywność myślowa – stałe rozważanie różnych postaw i ich konsekwencji, jak i praktyczna – zdobywanie doświadczenia w działaniu i mówieniu.

Tego rodzaju podwójną praktykę pokazywał Sokrates. Ten, który obwiniany był przez Nietzschego o intelektualizację obrazu człowieka, w istocie widział dobrze uwikłanie samowiedzy w praktyki społeczne. Jedno z nieporozumień w tej kwestii wywodzi się ze złego rozumienia tak zwanej metody Sokratesa. Mówi się często o metodzie elenktycznej i majeutycznej Sokratesa, lecz Verene zauważa, że nie podpada ona wcale pod nowożytnie pojęcie metody. Przede wszystkim nie można się jej nauczyć z przepisu, lecz jedynie poprzez praktykowanie. Ponadto nie można jej zastosować do całości ludzkiej praktyki, lecz jedynie do poszczególnych przypadków i bardzo ostrożnie je uogólniać – jeśli to w ogóle możliwe.

Istotnym składnikiem starożytnego pojęcia samowiedzy jest dotychczasowa, podzielana z innymi wiedza. Pochodzi ona nie z prywatnej refleksji nakierowanej na ukrytą we własnym wnętrzu prawdę o sobie samym, lecz z toposów⁴ – rozpowszechnionych wzorców, tematów, stwierdzeń, wśród których jednostka szuka własnej drogi. Ostatecznym wyrazem owych toposów są mity i inne przechowywane w kulturze opowieści. Stanowią one źródłowy materiał do indywidualnych starań o samowiedzę. Dostarczają figur i zdarzeń egzemplifikujących cnoty i wyznaczających kluczowe punkty na skalach wartości własnego życia. Zda-

⁴ Tamże, s. 236.

niem Verene'a filozoficzna rewolucja grecka przeciwko mitowi i poezji nie była tak radykalna, jak się to czasem przedstawia. Samowiedza była nadal szukaniem drogi wśród wzorów i antywzorów; żywieniem się pamięcią o przeszłych czynach, używaniem wyobraźni do ożywienia tej mowy przeszłości. Również Foucault, idąc za Nietzschem, w eseju *Techniki siebie*⁵ zwraca uwagę, że pierwotny ideał troski o duszę obejmujący liczne praktyki dostosowania, lawirowania pomiędzy skrajnościami, wyznaczania celów i odpowiednich środków uległo stopniowo intelektualizacji, zamieniając się w poszukiwanie prawdy o sobie samym. Gdyby chcieć w jednym zdaniu wyrazić zaznaczoną przez obu filozofów różnicę, należałoby powiedzieć, że pierwotny ideał samowiedzy polegał na poszukiwaniu prawdy dla siebie, podczas gdy nowożytny ideał polega na poszukiwaniu prawdy o sobie.

Tak jak w innych kwestiach filozoficznych, wiek XVI był przełomem również w dziedzinie samowiedzy. Zamierzenie Kartezjusza było związane z powstaniem zmatematyzowanej nauki i potrzebą przemyślenia od nowa podstaw i zasad poznania. Szczególny nacisk położył Kartezjusz na pewność, co odpowiadało standardom wiedzy matematycznej. Dwa procesy doprowadziły do przeniesienia Kartezjańskiego projektu na samowiedzę. Po pierwsze, oparcie całej wiedzy na pewnych podstawach nie mogło ominąć wiedzy o samym sobie, bowiem obudzonym aspiracjom nauk przyrodniczych trudno było postawić jakąś tamę – wówczas nie było jeszcze widać rzeczowych i metodologicznych po temu powodów. Po drugie, to właśnie we wnętrzu umysłu znalazł Kartezjusz probierz pewności – w sławnym przejściu od wątpienia do konstatacji własnego istnienia – dlatego spojrzenie skierowane na siebie samego od razu stało się na proscenium poznania. Refleksja, która dla starożytnych była po prostu odbiciem, teraz zyskała rangę osobnego zmysłu po-

⁵ M. Foucault, *Techniki siebie*, s. 253, 257–258.

znawczego zdolnego wytwarzać osobną (i lepszą) wiedzę na mocy posiadania osobnego przedmiotu (własne stany wewnętrzne) oraz metody opisanej przez Kartezjusza w *Regułach kierowania umysłem*⁶. Zatem w obrębie samopoznania pojawiły się dość nagle cztery nowe idee: (1) idea refleksyjności umysłu; (2) idea wewnętrznych przedmiotów, które można poddawać refleksji i poznawać jak inne przedmioty; (3) idea metodyczności obowiązującej w obrębie zarówno wiedzy o świecie, jak i samowiedzy; (4) idea wspólnych standardów poznania (prawdziwość, dowodliwość, jasność) dla wiedzy przyrodniczej, matematycznej i samowiedzy.

Verene, dla którego punktem odniesienia jest dzieło Giambattisty Vico, przytacza znaczący epizod z życia włoskiego filozofa. Wyjechał on na kilka lat z Neapolu, a kiedy powrócił do miasta, „zastał w intelektualnych kręgach samych kartezjanistów”. Tę zmianą odczuł jako najazd barbarzyńców. Słuchając tej anegdoty, łatwo popaść w konfuzję. Na jakiej podstawie można mówić o barbarzyństwie filozofii, która z taką inwencją i determinacją powiązała filozofię i nauki, bezkompromisowo dążąc do prawdy? Otóż, zdaniem Verene’a, powodem tak silnego i negatywnego doznania u Vico było to, że refleksyjna metoda, za pomocą której miało się w nowym paradygmacie poznawać samych siebie, kreuje nowe wewnętrzne przedmioty, na jakie się kieruje. Samopoznanie przestaje być skierowaniem się na siebie, stając się raczej skierowaniem się na coś wewnątrz siebie albo na coś identycznego ze sobą. Ponieważ funkcje samowiedzy są liczne, a aspiracje wielkie, ten skonstruowany przedmiot, mający gwarantować niezawodność samowiedzy, pochłania stopniowo cały podmiot. Teoretycznie poznanie samego siebie miałyby pomóc w kierowaniu sobą – ten cel nie zniknął całkowicie z oczu pokartezjańskich filozofów – lecz nagle zabrakło podmiotu, którym

⁶ R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

można kierować. Pozostał przedmiot, który można poznawać i na mocy tego poznania zawiadywać nim, podobnie jak dzieje się to z innymi przedmiotami w miarę narastania o nich naszej wiedzy.

W monografii Verene'a znajdujemy bardzo interesującą ilustrację tego problemu: analizę osobowości samego Kartezjusza. Jego słabe osadzenie w bezpośredniej ludzkiej wspólnotcie, lęk przed światem (niebezpieczny, zważywszy wiszące nad nim przez znaczną część życia oskarżenie o nieprawomyślność), przyjęcie postawy obserwatora pokazują, że instynktownie rozumiał konsekwencje nowej nauki. Tam jednak, gdzie jego zwolennicy widzieliby heroiczne skupienie na prawdzie, Vico widział barbarzyństwo, czyli wdarcie się w subtelną tkankę życia pomiędzy ludźmi – tkankę obyczajów, mowy i tego, co Cyceron nazwał *decorum*.

Aby kierować samym sobą, potrzebne jest odwołanie do wspólnego z innymi świata. Ważną częścią tego świata są narracje, a jeśli chodzi o zachowanie w świadomości fundamentalnych wartości, są to przede wszystkim narracje. Obejmują one odległe w czasie zdarzenia, które służą symbolicznemu uwspólnieniu i utrwaleniu tych wartości. Owe odległe przykłady, dane przez mit, symbol i tradycję, nie są zwykłą historią, lecz mówiąc językiem Platona, opowiadaniem o rzeczach boskich. Obiektywność, do której odwołujemy się w przewodniczeniu samemu sobie, nie może być tym samym, który przewodzi. Samopoznanie jest również aspirowaniem do czegoś – nie miałoby sensu poznawanie samego siebie, jeśli potwierdzałoby to tylko stan, który właśnie skłonił człowieka do podjęcia wysiłków – poczucie niedoskonałości i niekierowania sobą. Samowiedza, nawet ta o skrajnie pesymistycznym wydźwięku, jest wyniesieniem się ponad własną kondycję. Jeśli jednak w nowożytnym samopoznaniu przedmiot wydobyty jest z wnętrza podmiotu za pomocą metodycznej refleksji, to jest przytwierdzeniem stanu wyjściowego niejako z definicji. Znika świat pełen wzorów do naślada-

dowania, aspiracji do zrealizowania, ryzyka do pojęcia, słowem tych wszystkich czynów i osiągnięć, które przynoszą chwałę w oczach własnych i innych. Pozostaje co najwyżej świat materialny, przyroda, wobec których poznający podmiot okazuje swą intelektualną przewagę.

Zniknięcie ludzkiego świata ma zdaniem Verene'a trzy konsekwencje: teoretyczną, egzystencjalną i cywilizacyjną. Pierwsza polega na tym, że w świecie metodycznej refleksji znika to, co Verene nazywa spekulacją. Wiele osób przywykło do pejoratywnych konotacji tego słowa. Stało się ono synonimem jałowych rozważań opartych na sztucznych pojęciowych dystynkcjach i rozwiązujących głównie problemy generowane przez same te dystynkcje. Lecz w rozumieniu Verene'go spekulacja jest czymś innym. Opiera się na dostrzeganiu idealnych wymiarów samej rzeczywistości – dostrzeganie idei w świecie. Więcej nawet, jest patrzeniem na świat z punktu widzenia obecnych w nim idei. Filozofia krytyczna, której najdoskonalszym wcieleniem był kantyzm, wszystkie idealne treści umieściła w umyśle człowieka. Kantowski człowiek nie napotyka idei w samym życiu jako praktycznych przewodniczek, lecz obmyśla je i stosuje. Świat, do którego je stosuje, jest zbiorem nieznaczących wrażeń. Jako taki jest podmiotowi całkowicie obcy. Co najwyżej rzeczywistość sama w sobie przeziiera tu przez rozumowe aporie, widnieje jako transcendentálny warunek jego własnych umysłowych kompetencji. Tymczasem spekulacja nastawiona na to, co idealne w świecie, przerzuca pomost pomiędzy podmiotem i przedmiotem; nie jest więźniem efektywnego poznania opartego na danych empirycznych, lecz pracuje nad doskonaleniem formy ogarniającej to, co empiryczne i nieempiryczne zarazem. Duch spekulacji obecny w przedkarterzańskiej filozofii pokazuje świat, w którym czas, relacje pomiędzy ludźmi i doświadczenia nie są nigdy puste, lecz stanowią obszar działania i mowy – w każdej chwili ogarnięty poznawczą formą. Istnieją w nim realne zagadki i realne wybory – realne w tym sensie, że są stanami i czynami

osób, nie zaś konstrukcjami umysłu. W świecie refleksji istnieją raczej zasady i reguły stwarzane przez myślenie.

Konsekwencją wyparcia spekulacji i triumfu kartezjańskiego człowieka było zdaniem Verene'a zniknięcie międzyludzkiego świata, a w konsekwencji osamotnienie człowieka. To bowiem, co istotnie ludzkie, da się odkryć tylko w radykalnej refleksji gwarantującej odpowiednią jakość samopoznania. Obcowanie z innymi nie obejmuje (z definicji) tego poziomu uobecnienia, rozpoznania czy przysądzenia. Relacje z innymi opierają się w dużej mierze na konwencji. Verene odwołuje się tu do znanych zjawisk współczesnej cywilizacji, kiedy to wciąż wzmacniane systemy wewnętrznej, refleksyjnej, tożsamości niszczą naturalne ludzkie wspólnoty – nie potrafimy znaleźć głębokiego, trwałego uzasadnienia naszych relacji z innymi.

Jeszcze inną konsekwencją „nadejścia barbarzyńców” jest dominacja techniki. Na ten temat napisano bardzo wiele, między innymi w nawiązaniu do krytyki Martina Heideggera. Verene też idzie tym tropem. Technika jest dla niego triumfem kartezjańskiej metodyki, która jest ogólnym schematem postępowania w stosunku do tego, co przedmiotowe. Lecz technika nie obejmuje podmiotu. Po pierwsze, podmiot nie wchodzi w skład operacji technicznych, po drugie, niejasna jest relacja pomiędzy zastosowaniami techniki i dobrem ludzi rozumianych jako działające wrażliwe, komunikujące się z innymi podmioty. Dość już napisano o alienujących i pseudouszczęśliwiających działaniach cywilizacji technicznej. Nie ma potrzeby powtarzać tych diagnoz. Do obecnych celów wystarczy tylko zwięzła uwaga: w świecie technicznym człowiek realizuje swoje pojedyncze aspiracje, lecz ich stosunek do ogólnej ambicji kierowania sobą pozostaje niejasny. Zyskujemy jakieś dobro, lecz nie potrafimy go umieścić w sferze samowiedzy jako środka pokierowania samym sobą (w poprzednim paragrafie nazwałem to niemożliwością przeniesienia wiedzy faktycznej na normatywną). Uzasadnienia pożytków płynących z techniki same są natury tech-

nicznej; technika pozwala bowiem na osiągnięcie tego, co zostało wyznaczone jako techniczny cel. Nie potrafi stworzyć powodów, dla których ludzie stawiają sobie te cele. Cele leżą w pewnym sensie poza techniką i dlatego tak trudno ją z punktu widzenia tych celów krytykować. Typowy ton dyskusji o technice jest dziś taki, że technika sama w sobie nie jest ani zła, ani dobra – ważne jest tylko to, jak posłuży się nią człowiek. Odporność na krytykę jest istotną cechą techniki powstałą przez odizolowanie się techniki od ludzkiego świata. A może lepiej byłoby powiedzieć, że przez technikę ludzki podmiot odrywa się od samego siebie – jego część zagospodarowana przez technikę odrywa się od istotnego bycia sobą, które nie może już znaleźć wyrazu. W coraz większej mierze podmiot rozpisany jest na techniki medyczne, polityczne, psychologiczne – wszystkie ujęte w duchu efektywności zrozumieliśmy tylko jako część języka techniki.

Dobrym przykładem swoistej „immunizacji” techniki jest socjologiczna analiza przedstawiona przez Ulricha Becka w jego głośnej książce *Spoleczeństwo ryzyka*. Teza niemieckiego socjologa jest jasna: Technika wytwarza ryzyko w tym stopniu, że przysłania ono całkiem tradycyjne źródła ryzyka związane z przyczynami naturalnymi. Nic jednak nie można na to poradzić. W takim właśnie żyjemy świecie i powinniśmy nauczyć się w nim żyć, to znaczy wypracować reguły odpowiednie dla społeczeństwa ryzyka. Widzimy, że w diagnozie Becka podmiot zagospodarowany przez technikę pochłania wszystko i pozostaje na placu sam – jako jedyne lekarstwo na problemy, które sam wytwarza. To, że cała ta konstrukcja jest aporetyczna, jest oczywiste. Godna podkreślenia jest wszakże inna cecha Beckowskiej diagnozy: przemożne poczucie konieczności całego procesu. Jest to efekt zastosowania technicznego opisu do problemów stwarzanych przez technikę. Wszystko wygląda wówczas tak, jakby działa się z konieczności, a ponieważ książka Becka mówi o samookreśleniu się człowieka, to również ono wydaje się zeterminowane. Na mocy rozwoju cywilizacji po prostu musimy

postrzegać się i opisywać w określony sposób: jako obywatele społeczeństwa ryzyka.

Tymczasem w innym, proponowanym przez Verene'a słowniku żaden z procesów nie determinuje z koniecznością samo-określenia się człowieka. Wszystkie wspomniane wcześniej praktyczne rejestry samopoznania są wciąż dostępne, nawet jeśli nie są dominujące. Filozofia – powiada Verene – powinna na powrót nawiązać do świata danego w poezji i micie, jest to bowiem świat zaludniony, pełen idei i wartości, na które można się kierować, pełen wartości podsuwających człowiekowi wybory, pełen ryzyka, które przynosi wygrane i straty. Samowiedza jest zdobyciem orientacji w takim świecie. Samowiedza zaś, rozumiana jako zagłębianie się w siebie dzięki metodycznej refleksji, nie przynosi takiej orientacji.

A jednak, wbrew Verenemu, uważam, że nie należy pochopnie zmieniać krytykowanych przezeń tak sugestywnie „kartezjańskich” sformułowań. Czy bowiem porzucenie kartezjańskiej optyki rzeczywiście dałoby poczucie uwolnienia się od aporii refleksyjnej samowiedzy? Uważam, że nie. Optyka kartezjańska jest bowiem ściśle związana z powstaniem myślenia naukowego i jako taka nie da się po prostu odwołać czy unieważnić. Wydo była ona na jaw problematyczność stosunku człowieka do samego siebie i to nie tylko taką problematyczność, która wynika z przyjęcia samej tej optyki (wówczas bowiem problemy zniknęłyby wraz z nią). Była odkryciem, które mówi o człowieku coś istotnego. Nawet jeśli ograniczymy aspiracje metodycznej refleksji w samopoznaniu, to nie zlikwidujemy samej refleksji. To prawda, bohater homerycki nie posiadał refleksji w kartezjańskim sensie. Sokrates również miał na myśli coś innego niż refleksję, kiedy mówił o poznawaniu samego siebie. Jednak powrót do tamtych starożytnych konceptualizacji jest niemożliwy. Ten, kto dziś aspiruje do samowiedzy, jest już w punkcie wyjścia związany z cywilizacją techniczną, nowoczesnym społeczeństwem politycznym itd. Dopóki te materialne więzi trwają

samowiedza stoi w obliczu wyzwań, którym stara się sprostać środkiem dostępnym w świecie, w którym żyje – refleksją.

Z powyższych powodów w dalszych rozważaniach będę się trzymał języka, który Verene nazwałby z pewnością kartezjańskim. Nie sądzę bowiem, by możliwości tego języka i związanej z nim pojęciowości zostały wyczerpane. Nawiążę do dyskusji prowadzonych w obrębie filozofii analitycznej, fenomenologii i kognitywistyki. Postaram się wydobyć z tych dyskusji lepszy obraz samowiedzy, mniej podatny na aporie. Nie sądzę jednak, by zabiegi te doprowadziły do poniechania kartezjańskiego języka i zastąpienia go wizją samowiedzy jako kierowania samym sobą.

Aporie, które rozważę, podpadają pod pewną, wyrażoną wcześniej, paradoksalną formę (poszukiwanie czegoś, bez czego znalezienia poszukiwania udać się nie mogą), lecz cechuje je również wielka różnorodność – wiążą się z wieloma innymi problemami, od logicznych do moralnych, estetycznych i politycznych. Zwykle problemy teoretyczne i praktyczne stają się aporiami, kiedy konstatujemy, że posiadane zasoby pojęciowe nie wystarczą do ich rozwiązania i zarazem nie widzimy racjonalnej drogi do modyfikacji własnych zasobów pojęciowych. Inaczej mówiąc, rozwiązanie problemów o statusie aporii wymaga tak głębokich zmian w aparacie pojęciowym, że nie jesteśmy w stanie osądzić, czy z uwagi na cały system wiedzy wolno nam ich dokonać. Podejrzewamy – często słusznie – że zmiany pojęciowe potrzebne do rozwiązania jednych problemów rodzą nowe – czasem jeszcze trudniejsze niż problem wyjściowy.

Wiedza o sobie samym składa się z sądów przypisujących sobie samemu pewne własności. Jednak podmiot przypisujący sobie własność P staje się podmiotem przynajmniej jednej nowej własności, tej mianowicie, że przypisuje sobie własność P. Ten dodatek jest pozornie nieznaczny, w istocie jednak radykalnie zmienia sytuację podmiotu. W szczególnych przypadkach może prowadzić do wątpliwości, czy podmiot rzeczywiście posiada

własność P. Na przykład ktoś wyrażający sąd „Jestem głupcem” daje powody do podejrzenia, że w istocie głupcem nie jest. Z kolei w innych podobnych formalnie przypadkach, jak „Jestem nieszczęśliwy”, aporia nie powstaje, ponieważ odbieramy samą tę enuncjację jako część dowodu, że człowiek ten w istocie jest nieszczęśliwy. Istnieje zapewne wiele własności, które przypisujemy sobie bez popadania w aporię, a jedynie ze zwykłym ryzykiem, jakie towarzyszy każdemu poznaniu. Te jednak, które aporie rodzą, są często kluczowe dla działania i komunikacji z innymi ludźmi. Ponadto wiążą się one z poczuciem ugruntowania własnych działań i uzasadnienia własnych decyzji, co z kolei pośrednio przyczynia się do poczucia sensu życia.

Podsumowując: Czy możliwe jest skuteczne usunięcie aporii mających źródło w samoodniesieniu? To pytanie wymaga intelektualnej ostrożności. Już samo sformułowanie aporii jest dostatecznie trudne. Okazuje się nader często, że pozornie głęboka aporia jest w istocie tylko wittgensteinowską zagadką – czyli podążaniem za analogią tkwiącą w języku. Czasem jednak są to głębokie problemy wymagające poważnych rozwiązań. Chcę pokazać, dlaczego istniejące rozwiązania są nieskuteczne, lecz nie znaczy to, że nie zawierają one istotnych wglądów i że można je obalić, tak jak obala się naukowe hipotezy. Konstatując, że ta czy inna odpowiedź jest niezadowolająca, nie czynię tego z całą stanowczością, a jedynie wśród licznych zastrzeżeń, których sformułowanie wymaga również nietrywialnych – a zatem możliwych do zakwestionowania – środków pojęciowych. Nie sposób umieścić się poza przytaczanymi dyskursami – to w nich będę szukał możliwych i koniecznych przesunięć pojęciowych, z całą świadomością, że zaraz za wykonaną analizą podąży jak ogon komety strumień niezbadanych treści, ukrytych założeń i pochopnych stwierdzeń. Aporie samowiedzy odtwarzają się w niespodziewanych miejscach, kiedy wydaje się, że zostały już usunięte. Można więc zapytać, jak mierzyć powodzenie i porażkę tego rodzaju przedsięwzięć? Nie umiem odpowiedzieć

na to pytanie w całej ogólności, lecz przy poszczególnych aporiach zwrócę uwagę na pewną ekonomię prawdy, wyłaniającą się z tych rozważań – uderzająca jest, chociaż dość tajemnicza, świadomość, że pewnych kroków myślowych nie warto czynić z uwagi na konsekwencje w dziedzinie prawdy i słuszności, chociaż nie umie się jeszcze tych konsekwencji nazwać. Podejrzewa się po prostu, że zbyt wiele ważnych poznań zostałyby zapoznanych, zniekształconych, zbyt wiele istotnych słów wyeliminowanych ze słownika – nie mogąc wszakże podać ich listy. W tego rodzaju rozważaniach refleksja musi być przewodnikiem sama dla siebie, wykazując pewną prospektywną moc, oświetlając przed sobą drogę, co jak łatwo zauważyć, również jest aporią.

III

APORIA PIERWSZA

Znaczenie zaimka „ja”

Kiedy wypowiadamy się w mowie zależnej na temat własnych stanów, działań czy cech, stwierdzamy nie tylko ich treść, lecz także przynależność do nas samych. Wymaga to utożsamienia tego, który mówi, oznaczonego przez „ja” w części niezależnej, z tym, o którym się mówi, oznaczonym przez „ja” w części zależnej. Jednak warunki przedmiotowego odniesienia w tych dwóch przypadkach są odmienne. Opis samego siebie nie wskazuje z całą pewnością na tego, kto dokonuje tego opisu.

Kiedy Kartezjusz za ostateczną podstawę poznania uznał świadomość własnego myślenia, jego głównym argumentem była odporność czynności myślenia na bieg zdarzeń, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Po czterystu latach krok ten nie przestaje dziwić, ponieważ procesy myślowe przebiegają przecież w czasie, tak jak inne procesy psychiczne. Lecz Kartezjuszowi nie chodziło w jego sławnym *dictum* o to, co myślę, lecz o to, że myślę. Nie mamy osobnego przeżycia myślenia, pojawia się ono wraz z każdą treścią, o której się myśli; nie sygnalizuje swego pojawiania się jako czyste [myślę x]. Jeśli nie jest przeżyciem, to nie ma podstaw do kroku, który uczynił Kartezjusz, czyli uznania „że myślę” za pewien sąd. Sąd ten ujmuje

pewien stan rzeczy, mianowicie [*ego cogito*]. Ten stan rzeczy nie prezentuje się, jest idealnym przedmiotem pewnego sądu. Interpretacją metafizyczną tego przedmiotu jest substancja myśląca (*res cogitans*). Jeśli skupimy się na różnicy pomiędzy treścią myślenia i faktem myślenia, zobaczymy, że tak naprawdę tylko nieprezentowanie się, swoista niewidzialność myślącego umysłu pozwala odróżnić od siebie te dwa aspekty.

Jest to bez wątpienia dziwaczna teza: Czy właśnie to, że umysł się nie prezentuje, stanowić miałyby przesłankę do uznania jego niezależnego istnienia? Po wyrażeniu przesłanki w tej negatywnej formie paradoks stałby się wyraźny i nikt rozsądny nie próbowałby forsować takiego wnioskowania. Inaczej rzecz się ma, kiedy powie się za Kartezjuszem, że istnienie umysłu narzuca się samemu umysłowi jako idea, wprawdzie z definicji nieprezentująca się, lecz jednak nieodłączna od wszelkich prezentacji (zarówno naocznych, o ile wiążą się z myśleniem, jak i nienaocznych, które na ogół wiążą się z myśleniem; niezależne też od prawdziwości i fałszywości prezentacji). Wówczas wnioskowanie staje się nieparadoksalne, choć oczywiście wciąż może być fałszywe. Jest takie na przykład dla Davida Hume'a. Fakt, że myślimy, nie jest według niego dowodem istnienia substancji myślącej, lecz właśnie jej nieistnienia. Idei tej nie można bowiem przekonująco związać z ciągiem przeżywanych treści myślowych. Ciąg ten ma postać wiązki czynności psychicznych, jak spostrzeżenia, obrazy pamięciowe, myśli itd. Pojawienie się takiej wiązki nie implikuje istnienia myślącej substancji, a jedynie wielości czynności psychicznych powiązanych w czasowym przebiegu, tworzących relacje mocą nawyku. To, co się prezentuje w doświadczeniu, przedstawia tylko siebie (razem z treściami skojarzonymi), nie zaś siebie i zarazem tego, komu się prezentują.

Aporia, przed którą stoimy, polega na niemożliwości rozstrzygnięcia, czy samo przeżywanie własnych stanów wewnętrznych prowadzi do uchwycenia ich podmiotu. Możemy

uznać, jak Kartezjusz, że prowadzi, i nawet postulować metafizyczny korelat owego „-ę” w słowie „myślę” lub „czuję”. Możemy też głosić przekonanie przeciwne, uznając jak Hume, że owo „ę” wskazuje co najwyżej na specjalną pozycję danej myśli lub odczucia wśród innych myśli i odczuć. Tę pozycję można definiować w języku epistemologii jako uprzywilejowanie poznawcze albo w języku gramatyki jako specjalną funkcję gramatyczną pierwszej osoby liczby pojedynczej. Obie te odpowiedzi były w różnych wariantach proponowane w nowożytnej filozofii. Lecz rozstrzygnięcia pomiędzy nimi – decyzja o tym, czy szukać, czy nie szukać przedmiotu odniesienia dla pierwszoosobowych form myślenia i wyrażania się, naznaczona jest arbitralnością. Co bowiem rozstrzyga pomiędzy tymi dwoma zdaniami?

(1) Myślące Ja nie ukazuje się, jest zatem niewidzialną substancją myślącą;

(2) Myślące Ja nie ukazuje się, nie ma go zatem wcale, a istnieją tylko pewne habitualności, które się ukazują.

Przyczyną arbitralności wyboru jest to, że inicjująca całe rozważanie konstatacja ma czysto negatywny charakter. Brzmi ona: „Ja, który myślę, nie jestem żadną ze swoich myśli”. Lecz przecież myśl o treści [Nie jestem żadną ze swoich myśli] tak samo podpada pod owo negatywne stwierdzenie: oczywiście jest, że nie jestem również tą myślą. Wywołuje to pewien desperacki ruch myśli próbującej uchwycić, kim w takim razie jestem: Do czego odnosi się „ja”? Można starać się wyjść z tej myślowej pułapki, uznając, że manifestacją podmiotu jest właśnie konieczność śledzenia w nieskończoność podmiotowości leżącej u podłoża ogółu myśli. Można też uznać, że owa głębsza podmiotowość jest tylko siecią relacji pomiędzy myślami. Problem polega na tym, że można sformułować wszystkie te tezy, lecz nie widać, jak jedna z nich miałaby być lepsza od drugiej. Nie wydaje się, by istniał jakiś głębszy wgląd w samą tę negatywną relację, wydobytą z podmiotu spośród tego, czego jest podmiotem – wgląd,

który rozstrzygnąłby dylemat na rzecz pierwszej czy drugiej interpretacji. Rozstrzygnięcie jest arbitralne¹.

W takim razie podstawowy przedmiot samowiedzy – ja sam – konstytuuje się przez arbitralne uznanie. Ogólnie biorąc, arbitralność jest zawsze paradoksem: wiemy, że arbitralna decyzja została podjęta, skoro już się to stało, lecz nie umieliśmy określić ani momentu, ani metody jej podjęcia zanim się dokonała. Ponadto w każdej chwili i bez powodu można ją odwołać na rzecz równie arbitralnego przeciwieństwa. Tym samym arbitralna decyzja przestaje być w ogóle decyzją.

Ten stan rzeczy znalazł odzwierciedlenie w filozoficznej refleksji pod postacią następującej tezy, którą rozwinę w dalszym ciągu tego paragrafu: Pojęcie opierające się na czystej aktywności podmiotu nie ma określonego zakresu. Nie tworzy klasy, ponieważ jego treścią nie jest relacja do pewnego zbioru, lecz dynamiczna relacja pewnego bytu do samego siebie – struktura oparta na dynamice następstwa, a nie na relacji odniesienia. Pojęcie PODMIOT nie posiada takiej relacji do swoich przedmiotów, która decyduje o jego zakresie, podczas gdy na przykład pojęcie PIES posiada z grubsza² tę samą relację do zbioru wszystkich psów. Nie można powiedzieć, że pojęcie PODMIOT ma relację do klasy podmiotów, ponieważ konstytutywna dla tego pojęcia relacja do siebie samego jest każdorazowo inna i niewspółmierna z innymi takimi relacjami. Relacja do samego siebie jako podmiotu własnych myśli, działań czy doświadczeń

¹ Badania historyczne do jakiegoś stopnia znoszą tę arbitralność, pokazując szerszy kontekst danego rozwiązania filozoficznego (źródła, poglądy przeciwne itd). Jednak w tym miejscu mam na myśli nie arbitralność motywu, racji czy pojęcia, lecz arbitralność uzasadnienia, której badania historyczno-filozoficzne nie usuną.

² Istnieje efekt prototypowy polegający na stopniowalnej przynależności przedmiotów do ekstensji pojęcia. Lecz nawet wówczas relacja pojęcia do jego zakresu da się śledzić i taka tożsamość klasy wystarczy w obecnej argumentacji.

jest radykalnie odmienna od relacji łączącej mnie z przedmiotami. Jest to relacja wyłącznie do mnie samego. Problem polega na tym, że takiej relacji nie sposób przypisać treści. Jeśli interpretować ją jedynie jako tożsamość, staje się trywialna. Nietrywialna interpretacja musiałaby polegać na tożsamościowej interpretacji pewnego procesu, czyli na postulacie istnienia klasy procesów polegających na dynamicznej relacji pewnego bytu do samego siebie. Jest to jednak jedynie werbalny postulat; myśl bez szczególnych konsekwencji. Nie wiem bowiem, jak należałoby rozpocząć budowanie odpowiedniej semantyki i ontologii związanej z taką klasą.

Osobliwość relacji do samego siebie nie jest widoczna na pierwszy rzut oka ani na poziomie semantycznym, ani epistemicznym. Można ją jednak ujawnić za pomocą dość prostych środków. Jeśli chodzi o poziom semantyczny, najistotniejsze są argumenty Hectora Neriego Castañedy, który za pomocą przekształcania zdań zawierających zaimki osobowe dowodzi, że relacja zaimka „ja” do tego, kto owo „ja” wypowiada w pierwszej osobie, ma własności niemożliwe do wypowiedzenia w jakiegokolwiek przedmiotowej parafrazie – jest tak zwanym quasi-wskaźnikiem. A jednak w praktyce jedyną metodą zrozumienia tej relacji jest odwoływanie się do przedmiotowych opisów mówiącego. Na tym właśnie polega dyskutowana w tym rozdziale aporia: istnieje utrwalona praktyka interpretacyjna, której logiczna wadliwość da się łatwo wykazać. Skąd zatem bierze się skuteczność tej praktyki?

Zaimek „ja” jako quasi-wskaźnik

Castañeda poświęcił prawie całą swoją twórczość w dziedzinie logiki i semantyki wyjaśnieniu pewnej zagadki związanej z mową zależną. Otóż trudno określić do kogo i w jaki sposób odnosi się zaimek osobowy użyty w części zależnej takich zdań. Problem ten nie pojawia się przy innych wyrażeniach wskaźni-

kowych użytych w tej samej pozycji. Ustalenie odniesienia wyrażenia wskaźnikowych natrafia zawsze na trudności, lecz w przypadku zaimków osobowych trudność ma inną naturę. W zdaniu użytym jako przykład przez Castañedę:

(1) „Wydawca *Soul* uważa, że jest milionerem”,

właściwy odczyt powinien ujawnić ukryty w formie tego zdania zaimek „on”. Zatem: „Wydawca *Soul* uważa, że [on] jest milionerem”. W istocie zaimek „on” jest tu użyty w sensie „on sam”. Zaimek „on” jest użyty (*implicite*) przez wydawcę *Soul* w odniesieniu do niego samego, lecz zupełnie inaczej, niż kiedy odnosi się do niego (wydawcy) słuchacz. Otóż kiedy ktoś wyraża swój pogląd w formie:

(2) „Uważam, że on [wydawca *Soul*] jest milionerem”,

używa słowa „on” jako wyrażenia wskazującego, które można zastąpić pewnym opisem, na przykład wyrażeniem „wydawca *Soul*”. Opis może być lepszy lub gorszy, lecz powinien spełniać ów minimalny warunek, że opiera się na niezależnej relacji wyrażenia wskazującego do tego, co ono wskazuje. Inaczej mówiąc, wyrażenie zastępujące musi pozostawać w systematycznej i nietrywialnej relacji do znaczenia wyrażenia zastępowanego. Pociąga to za sobą postulat, by interpretator zdania miał niezależny dostęp do odniesienia zastępowanego wyrażenia wskazującego. Ta reprezentacja odniesienia u interpretatora musi być szersza niż ta zagwarantowana przez samo tylko zdanie, w którym wskaźnik się znajduje. Na przykład odniesienie wyrażenia „on” w zdaniu o wydawcy *Soul* uważającym, że [on sam] jest milionerem, nie może się sprowadzać do przedmiotu: wydawca *Soul*, który twierdzi, że jest milionerem. A to dlatego, że w przypadku zdania (1) „on” jest zaimkiem użytym przez wydawcę *Soul* w stosunku do samego siebie, co oczywiście obejmuje o wiele więcej treści niż tylko treść: [wydawca *Soul*, który twierdzi, że

jest milionerem]³. Deskrypcje, które są w zasięgu słuchacza tej wypowiedzi, nie są w stanie uchwycić, w jakiej to relacji pozostaje zaimek „on” użyty przez wydawcę do tegoż wydawcy. W istocie zaimek „on” jest tu wyrażeniem quasi-wskazującym, który Castañeda proponuje zaznaczać asteryskiem, na przykład „on*”. Właściwym sposobem odczytania takiego użycia zaimka jest: wyrażenie wskazujące na mówiącego, pod które mówiący może *salva veritate* podstawić „ja”. Definicja ta pozwala z (1) wprowadzić zdanie:

(3) „Wydawca Soul twierdzi: ‘[Ja][jestem milionerem]’”.

Jak widać, wyrażenie „ja” służy u Castañedy do wyjaśnienia znaczenia innych quasi-wskaźników, lecz samo nie da się wyjaśnić w taki sam sposób. Nie da się odniesienia „ja” zastąpić jakimkolwiek opisem spełniającym podany wyżej warunek. Jeśli wydawca *Soul* wypowie zdanie w mowie zależnej: „[Ja] Uważam, że [ja] jestem milionerem”, to drugie „ja” trzeba interpretować jako quasi-wskaźnik („[Ja] Uważam, że [ja*] jestem milionerem”), a pierwsze „ja” wyraża istotną treść tego słowa, której właśnie nie da się opisać. Wskazuje też na swój przedmiot (na mówiącego) w sposób, który nie ma żadnego współzakresowego ekwiwalentu w języku. Gdyby wydawca *Soul* powiedział: „[Ja] sądzę, że [ja] uważam, że [ja] jestem milionerem”, to słowo „ja” użyte niezależnie wyrażałoby istotny sens słowa „ja”, natomiast drugie i trzecie byłyby quasi-wskaźnikami. Całość należałoby więc odczytać: „[Ja] sądzę, że [ja*] uważam, że [ja*] jestem milionerem”. Inaczej mówiąc, „ja” w swoim istotnym znaczeniu pojawia się tylko w części niezależnej zdania w mowie zależnej, zaś w części zależnej pojawia się zawsze jako quasi-wskaźnik.

³ Wyrażenie „wydawca *Soul*, który twierdzi, że jest milionerem” w poprzednim zdaniu odnosi się do pewnego przedmiotu (tu: osoby). Wyrażenie „[wydawca *Soul*, który twierdzi, że jest milionerem]” odnosi się do treści wyrażenia „wydawca *Soul*, który twierdzi, że jest milionerem”.

Można powiedzieć, że występowanie w części niezależnej jest jego definicyjną cechą i właśnie dlatego w jego przypadku nie wchodzi w grę interpretujące jego znaczenie podstawienia. Musiałbym najpierw stwierdzić, że jestem pewnym A, by potem móc powiedzieć: „Ja, taki a taki [A], uważam, że [ja] jestem milionerem”. Lecz wyrażenie „Ja taki a taki A” jest tylko skrótem kolejnego zdania w mowie zależnej: „[Ja] stwierdzam, że [ja] jestem A”. Zatem całe zdanie miałooby odczyt: „[Ja] stwierdzam, że [ja*] jestem A i będąc A [ja*], uważam, że [ja*] jestem milionerem”⁴.

Sądzę, że podana powyżej parafraza, choć różni się nieco od tych, które stosuje sam Castañeda, pokazuje tę samą istotną trudność, którą logik ten miał na myśli: Aporia polega na tym, że skoro są argumenty za tym, że nie da się zastąpić „ja” żadnym opisem tego, kto tu i teraz mówi o sobie „ja”, i jeśli w związku z tym uznamy odniesienie ja za nieeksplicowalne, a dostępne tylko przez jego realizacje w różnych kontekstach, to mówiący nie ma też możliwości sprawdzenia, czy w danym przypadku naprawdę wskazuje na samego siebie. Nie może bowiem porównać swoich obserwowalnych własności, które stwierdza w części zależnej, z treścią „ja” użytego w części niezależnej. Inaczej mówiąc, moich własnych twierdzeń o sobie nie jestem w stanie konkluzywnie odnieść do samego siebie.

Próby znalezienia ekwiwalentnego podstawienia „ja”

Aporia semantyczna związana z zaimkiem „ja” znajduje się od dawna w centrum dyskusji toczonych w obrębie filozofii analitycznej. Istnieje kilka prób rozwiązania problemu, które można

⁴ Ten zapis jest wciąż niedoskonały, ponieważ sugeruje, że pomiędzy znaczeniami kolejnych „ja*” zachodzi całkowita tożsamość, gdy pozostają w stosunku zależności, która posiada odziedziczone po główne zależności własności. Asterysk oznacza ich odmienność w stosunku do „ja” w zdaniu niezależnym.

uszeregować tak, że każda kolejna odpowiada na problemy pozostawione bez rozwiązania przez poprzednią bądź stawia sobie za cel wyjaśnienie niejasnych pojęć zawartych w poprzedniej. Pierwsze z podanych rozwiązań pozostają w optyce semantycznej, kolejne przesunięte są ku epistemologicznej. Podkreślę zalety i wady tych rozwiązań, a w następnym paragrafie przeciwstawię im pewne rozwiązanie fenomenologiczne, odwołujące się do pojęcia noematu.

Rozwiązanie pierwsze. Wskazywanie na samego siebie można rozumieć jako sztywną desygnację. Zgodnie z tym rozwiązaniem raz ustanowiony związek pomiędzy pewnym zaimkiem „ja”⁵ a pewnym indywiduum trwa niezależnie od zmian w charakterystyce przedmiotu, kontekstu czy naszej wiedzy o tym przedmiocie. Zaletą tego podejścia jest to, że nie musimy uzależniać znaczenia „ja” od przekonań o tym, co czyni nas określonymi osobami. Inaczej mówiąc, podejście to nie zobowiązuje nas do przyjęcia określonej antropologii. Sztywna desygnacja działa w szerokim spektrum relacji czyniących kogoś nim samym. Dokładne rozeznanie tych relacji i ich umysłowa reprezentacja nie są warunkami odnoszenia się do pewnego indywiduum. Wystarczy, że zachodzą jakiegokolwiek warunki zapewniające tożsamość przedmiotu, czyli mówiąc po prostu, warunek, by w danym zbiorze światów możliwych istniały obiekty, o których jako mieszkańcy tych światów mówimy „ja”. Koncepcja sztywnej desygnacji zawiera dwie modyfikacje pojęciowe, które mają nas uratować od aporii: (1) Odniesienie nie jest funkcją od sensu, jak u Gottloba Fregego, lecz pierwotną relacją opartą na przyczynowości; (2) Nie jest konieczna znajomość treści swoich przekonań na temat danego przedmiotu, nie jest też konieczne, by przekonania innych były tożsame z moimi, aby możliwe było podzielenie odniesienia i co za tym idzie, komunikacja językowa.

⁵ Wyrażenie „pewien zaimek” oznacza pewien typ, abstrakt, którego podstawą jest zbiór wypowiedzi danej osoby, w których użyto zaimka „ja”.

Ingar Brinck w swojej cennej monografii *The Indexical 'I'* uważa, że koncepcja sztywnej desygnacji w odniesieniu do Ja daje wprawdzie pewne wyjaśnienie wskazywania na siebie lub wyróżniania siebie spośród innych przedmiotów, lecz zarazem wywołuje trudny problem: w jaki sposób relacja sztywnej desygnacji zachowywana jest w kolejnych sytuacjach. Skoro sama sztywna desygnacja jest definicyjnie związana z konkretną sytuacją, w której doszło do nazwania przedmiotu, to wprowadzenie kolejnych sytuacji nie może pozostawić relacji odniesienia nietkniętej. Na przeciw temu wymaganiu wychodzi następująca uwaga samego Saula Kripkego, który pojęcie sztywnej desygnacji wprowadził:

[P]opełniamy błąd, zaczynając od światów, które mają pewien stopień realności, oraz jakości, które można opisać, potem zaś pytamy o międzyświatową identyczność przedmiotów istniejących w tych światach, podczas gdy powinniśmy zaczynać od przedmiotów istniejących w rzeczywistym świecie, które można zidentyfikować przez deskrypcję ustalającą odniesienie lub przez wskazanie, a potem pytać, czy pewne inne orzeczenia, nieprawdziwe w tym świecie, mogłyby być prawdziwe. (...) Sztywne destynatory zobowiązują do uznania przedmiotów odniesienia, ale nie do uznania światów, w których one mogą istnieć. Według Kripkego światy możliwe to tylko narzędzia do mówienia o sytuacjach kontrfaktycznych⁶.

Trzeba przyznać Kripkemu rację: nie ma ogólnego, obejmującego wszystkie możliwe sytuacje modelu, z którego wynikałoby, że w tej oto konkretnej sytuacji zaimek wskazujący „ja” odnosi się do tego, a tego indywiduum. Raczej jest tak, że wiedząc, że dany egzemplarz zaimka „ja” (dokładniej: przypadek użycia zaimka „ja”) odnosi się do tego konkretnego indywiduum, zaczynamy konstruować sytuacje kontrfaktyczne – zdając sobie wszakże sprawę, że są one kontrfaktyczne, jesteśmy przygotowani na to, że rozszerzający się stopniowo modalny sens tego zaimka okaże się nieuchwytny dla posiadanych dotąd pojęć.

⁶ Za: I. Brinck, *The Indexical 'I'*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1997, s. 60.

Inaczej mówiąc, samoodniesienie (wskazanie na siebie samego przy pomocy zaimka „ja”) jest relacją zachodzącą w obrębie rzeczywistego świata, z całą jego przygodnością, a nie konieczną relacją pomiędzy pewnym indywiduum a zbiorem światów możliwych, w których się on znajduje.

Niestety podane powyżej rozwiązanie odwołuje się ostatecznie do tego, co właśnie mieliśmy wyjaśnić: semantyka „ja” zależna jest od pewnego pierwotnego odniesienia do siebie samego. Lecz na mocy wcześniej przedstawionych argumentów (za Castañedą), nie wiemy przecież, co to znaczy odnosić się (w doświadczeniu lub wypowiedzi) do siebie samego. Dzięki koncepcji sztywnej desygnacji rozumiemy, na jakiej zasadzie mamy wybrać pewne indywiduum we wszystkich sytuacjach, gdy mówimy o sobie „ja”. Możemy bowiem cofać się niejako w łańcuchu logicznej zależności od dowolnego zbioru światów możliwych do świata rzeczywistego, w którym „ja” odnosi się do mnie jako konkretnego indywiduum. Jednak ta redukcja (wybór z puli możliwości) dokonuje się dlatego, że możliwości te są od samego początku rozumiane jako derywaty ze świata rzeczywistego. Sztywna desygnacja wyznacza pewną relację indywiduum do zbioru światów możliwych, lecz nie odwrotnie – to nie relacja indywiduum do zbioru światów możliwych pozwala mu na używanie w stosunku do siebie zaimka „ja”.

Rozwiązanie drugie. Świadoma ograniczeń koncepcji sztywnej desygnacji, Brinck próbuje innej drogi, twierdząc, że „ja” odnosi się do mówiącego poprzez pewien typ sensu, a nie tylko desygnacji. Chodzi o sens *de re*, który rozumie ona na podobieństwo sensów fregowskich⁷, z tą tylko różnicą, że ma się tu na myśli tylko tę część (zapewne niesamodzielną, raczej aspekt)

⁷ Zgodnie z semantyką Fregego nazwa w części zależnej wypowiedzi w mowie zależnej odnosi się do sensu tej nazwy, nie zaś do jej przedmiotu odniesienia. Wynika to z niemożliwości podstawiania *salva veritate* wyrażeń współzakresowych w części zależnej.

sensu, który stosuje się do danego, egzemplifikującego dany sens przedmiotu. Tak rozumiane sensory *de re* mogą desygnować podmiot wypowiedzi czy myśli, ponieważ tylko w relacji do niego mogą się ukonstytuować. Z drugiej strony sensory te cechuje pożądana międzysytuacyjna tożsamość. Powstaje pytanie, w jaki sposób odpowiednie dla „ja” sensory *de re* reprezentowane są w podmiocie. Ingar Brinck sugeruje, że nie są one reprezentacją pojęciową tkwiącą w umyśle tego podmiotu lub obserwatorów. Mają charakter niepojęciowy i odsyłają raczej do doświadczającego i doświadczanego ciała niż do treści myślowych⁸. Jest to sens niepojęciowy, który umożliwia samoidentyfikację i przypisywanie sobie pewnych własności.

Odwolanie się do niepojęciowych sensory *de re*, których nośnikiem jest cielesne doświadczenie, bez wątplenia stanowi ważny aspekt samoodniesienia. Jednak pozostaje zupełnie niejasne, jak na tych cielesnych sensory miałyby się opierać inne sensory *de re* związane z własnościami niematerialnymi, jak na przykład wskazaniem na siebie jako podmiot własnych myśli.

Rozwiązanie trzecie. Koncepcja Brinck pozwala zrozumieć międzysytuacyjną tożsamość odniesienia zaimka „ja” pod warunkiem, że jest ono już ustalone w pewnej sytuacji. Lecz samo to ustalenie wymaga odrębnego wyjaśnienia. Nie dość przekonujące okazało się odwołanie do sztywnej desygnacji. Wątpliwość dotyczącą tego rozwiązania można zresztą rozszerzyć na każde odniesienie do przedmiotu, który jest tylko przygodnie, a nie koniecznie, tożsamy z podmiotem mówiącym. Musimy bowiem rozumieć nie tylko to, że „ja” odnosi się do mówiącego, a nie do kogoś innego, lecz musimy także rozumieć niezależnie samą relację odnoszenia się „ja” do mówiącego: jej typ logiczny, warunki zachodzenia, metody weryfikacji. Tego nie zapewnia ani koncepcja sztywnej desygnacji, ani rozróżnienie sensu *de dicto* i sensu *de re* wykorzystane przez Brinck.

⁸ Tamże, s. 122.

Można jednak pójść dalej po linii wyznaczonej przez Brinck i zaproponować rozwiązanie pochodzące częściowo od referowanego wcześniej Castañedy, a potem Manfreda Franka, a mianowicie przyjęcie osobnego typu czy warstwy sensu zaimka „ja”, mianowicie sensu *de se*. Rozróżnienia tego dokonuje się jednak za pomocą nowego, epistemologicznego, kryterium. Frank pisze: „epistemicznej postawy *de se* – nie możemy sprowadzić do postawy *de dicto* lub *de re*”⁹. Konstatację tę wspiera Frank analizą cytowanej często anegdoty pochodzącej od Ernsta Macha.

Któregoś dnia [Mach], nieco wyczerpany, wsiadał do wiedeńskiego omnibusu. Kiedy wchodził po schodkach, spostrzegł, że po drugiej stronie w tym samym co on rytmie do omnibusu wsiada inny mężczyzna, i pomyślał: „Co to za wynędzniały belfer!”. W roztargnieniu nie spostrzegł, że odniósł to do siebie samego; nie zauważył bowiem, że było to jego własne odbicie w lustrze¹⁰.

Frank zastanawia się jak związane są ze sobą wyrażenia „wynędzniały belfer” w sensie *de re* i to samo wyrażenie w sensie *de se*. Z pewnością *de se* implikuje *de re*, ponieważ mając świadomość, że coś odnosi się do nas samych (*de se*), mamy powód, by wypowiadać sąd o pewnym przedmiocie (*de re*). Oddajmy w tej sprawie głos Frankowi.

Czy zachodzi jednak także relacja odwrotna? Kiedy Ernst Mach uważa, iż prawdziwa jest treść sądu, że Ernst Mach jest wynędzniałym belfrem, to żywi przekonanie *de dicto*. Nie musi więc wierzyć, że to on sam jest tym wynędzniałym belfrem. Przekształćmy teraz jego przekonanie w przekonanie *de re*. Istnieje taki x, że x jest tożsamy z Ernstem Machem i x uważany jest przez x za wynędz-

⁹ Tytułem wyjaśnienia: „Postawy *de dicto* są postawami wobec pewnego *dictum*, wobec tego, co wypowiedziane, wobec treści sądu, Postawa *de re* tradycja nazwała postawa wobec *res*, czyli wobec pewnego przedmiotu. W przypadku samowiedzy nie mamy więc do czynienia ani z wiedzą dotyczącą treści sądów, ani z wiedzą przedmiotową”, M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 121.

¹⁰ Tamże, s. 117.

niałego belfra (...) Ale przekonanie Macha, że *x* jest wynędzniałym belfrem, nie musi być przekonaniem o nim samym. Mach nie musi bowiem wiedzieć, że to on sam jest przedmiotem swego przekonania. Brakuje mu tu znów wiedzy o tym, o co w redukcji do *de re* chodziło – mianowicie samowiedzy¹¹.

Frankowi chodzi o wykazanie, że istnieje wiedza podmiotowa, której nie da się sprowadzić do wiedzy przedmiotowej. Prawdopodobnie tak jest – mówi o tym cały obecny rozdział – lecz zachodzi zastanawiająca rozbieżność pomiędzy charakterystyką tej wiedzy (samowiedzy) a własnościami semantycznymi, które Brinck podaje dla zdań z zaimkiem „ja”. Według niej chodzi tu o pewien sens *de re*, Frank zaś twierdzi, że samowiedza nie jest sensem *de re*. Sądzę, że semantyczna aporia pozostaje tu niewzruszona, ponieważ Frank wskazuje na sens *de se* jako coś, czego sensowi *de re* brakuje. W ten sposób nie da się nadać znaczenia temu terminowi a tym mniej wykorzystać sens *de se* jako podstawę dla koncepcji odniesienia zaimka „ja” w jego właściwym, niezależnym użyciu. Treść postulowanego tu sensu *de se* pozostaje wyłącznie negatywna.

Rozwiązanie czwarte. Przytoczone powyżej rozwiązania nie byłyby satysfakcjonujące dla Castañedy, od którego rozpocząłem analizowanie obecnej aporii. Przypomnijmy, że jego zdaniem odniesienie zaimka „ja” użytego w kontekście niezależnym nie da się wskazać za pomocą języka odnoszącego się do przedmiotów, procesów czy zdarzeń. Jest raczej tak, że warunkiem koniecznym odnoszenia się do wszelkich przedmiotów jest rozumienie odniesienia do samego siebie. Stanowisko Castañedy jest więc bardziej radykalne niż Brinck. Szwedzka autorka wykluczyła sens *de dicto* zaimka „ja”, pozostawiając tylko sens *de re*. Castañeda obiera inną drogę, proponując oryginalną koncepcję postaci ja (*I-diguisés*). Jego rozwiązanie nie jest też tożsame z koncepcją Franka, czyli postulatem sensów *de se*

¹¹ Tamże, s. 124.

jako pewnej warstwy semantycznej specjalnie przeznaczonej do mówienia o sobie samym.

Otóż według Castañedy nie ma takiej osobnej warstwy. Nie ma takiego pojedynczego sensu – ani *de dicto*, ani *de re*, ani *de se* – który gwarantowałoby, że wypowiedziane zdanie w pierwszej osobie będzie wiarygodnie wskazywać na swego mówcę, niezależnie od tego, jak wiele powie on o sobie w tym zdaniu. W miejsce „ja” w zdaniu podrzędnym zdania złożonego, w którym mowa o sobie samym, zawsze można podstawić pewien opis. W zdaniu nadrzędnym podstawienie opisu nic nie daje, a tylko przemieszcza problem – teraz bowiem musimy wyjaśnić na kogo wskazuje „ja” w zdaniu, które opisuje się w ten sposób. Ja w istotnym, czyli niezależnym, użyciu przesuwają się do coraz to nowych zdań obejmujących te poprzednie nową pierwszoosobową wypowiedzią. Stąd zaś wynika, że Ja jako takie jest niewyraźne – jest formą quasi-semantyczną, reprezentującą pewną ideę (nie zaś efektywny sens posiadający określone warunki semantycznej poprawności), mianowicie ideę wszystkich możliwych opisów tego, który mówi.

Myśl tę Castañeda zawdzięcza Davidowi Lewisowi i Roderickowi Chisholmowi. Obaj ci filozofowie sądzili, że semantyka Ja jest pierwotna i nieredukowalna – jest pierwotną formą i warunkiem wyrażania czegokolwiek, ponieważ wyrażając jakąkolwiek treść, przypisujemy sobie samym jakąś treść, choćby tę minimalną, że jesteśmy tymi, którzy coś stwierdzają. Z tej formy nie można uczynić przedmiotowej treści. Castañeda podkreśla, że na tym właśnie polegał błąd Kartezjusza: poddawszy każde możliwe ujęcie świata wątpieniu, uznał za poznawczo pewną samą tylko formę orzekania o czymkolwiek – samo *cogito*. Jednak zaraz uprzedmiotowił owo *cogito* jako substancjalny podmiot – pewne ego, które ów akt myślenia wykonuje. Tymczasem według Castañedy ego może istnieć tylko jako *cogito* – to jedyne określenie, jakie można mu nadać. Zarazem istnienie różnych realizacji *cogito* tworzy pewną wielość stanów doświadczenia,

wystarczającą, by ująć pewną doświadczaną treść; Ja pojawia się nie tyle w obrębie tego ujęcia, ile jako oświetlająca je idea podmiotu.

Zupełnie innym pytaniem jest to, w jaki sposób efemeryczne postacie doświadczenia, a tym samym postacie Ja, łączą się w całość i ciągłość doświadczenia podmiotu. Pytanie to postawił we właściwy sposób Kant, dla którego Ja jest przede wszystkim zasadą jedności doświadczenia. Rozważając taką pojęciową możliwość: Ja jako jedność doświadczenia, wyobraźnia naturalnie podsuwa pewien substancjalny obraz Ja odpowiedzialnego za to jednoczenie. Lecz jest to tylko wyobrażenie – jedność według Castañedy nie jest substancjalną tożsamością. Nieco dłuższy cytat z *The Self and I-Guises* wyjaśni sposób myślenia autora.

Każde Ja lub postać Ja jest efemerycznym podmiotem posiadającym swoje doświadczenie, czy to percepcyjne, czy czysto intelektualne, refleksyjne lub związane z działaniem, jest wydzielone przez tu i teraz tego doświadczenia. Oczywiście każde Ja jest egzystencjalnie tym samym, co inne jednostkowe postaci (lub współsubstancjalne z nimi); niektóre z nich są fizyczne, inne psychologiczne, inne jeszcze są agentami ukonstytuowanymi przez role społeczne, przez obowiązki i zakaz. Istnieje złożona rama, na którą składają się fakty (nagie fakty, fakty moralne, fakty społeczne) i reguły, w której to ramie pokazuje się Ja. Ta rama nie determinuje wewnętrznej natury Ja; determinuje tylko istnienie Ja i realizację zewnętrznych relacji bycia takim samym, w szczególności wzorzec współsubstancjalności, wewnątrz którego istnieje Ja. Mamy tu domenę jednocześnie obowiązujących pierwszoosobowych prawd na temat Ja związanego z danym doświadczeniem. Ta sieć współsubstancjalności, a szczególnie jej podsieć, która łączy Ja relacją współsubstancjalności z jednostkowymi postaciami psychologicznymi Ja, konstytuuje – można powiedzieć – jaźń [*a self*] leżącą u podłoża tego Ja¹².

¹² H. Neri Castañeda, *The Self and I-Guises*, w: *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999, s. 200.

Najtrudniej zrozumieć podstawę rzeczową dla różnych form postaci Ja. Castañeda uważa, że cały system efemerycznych postaci Ja zasadza się na mechanizmach neuronalnych, a mianowicie na mechanizmach monitorowania coraz to wyższego rzędu. Procesy monitorowania dostarczają pewnych ciągów doświadczeń powiązanych przez obejmujące je monitorowanie¹³. Te mechanizmy dostarczają podstawy poszczególnym postaciom Ja. Postacie te stają się zmiennymi innych funkcji, które łączą szeregi cząstkowych podmiotów (postaci Ja) w jeden podmiot. Ta integracja różnych Ja zachodzi za pomocą pewnej ogólnej ramy, którą Castañeda opisuje następująco:

Postać Ja jest to Ja pewnego doświadczenia. Jakieś Tutaj i jakieś Teraz konstytuują wewnętrzną ramę tego doświadczenia. Są one nieredukowalne wzajemnie do siebie i nieredukowalne do treści doświadczenia. Wszystkie one są wyczerpane przez doświadczenie, które wytwarzają; są efemeryczne i subiektywne. Ponieważ postacie Ja nakładają się na siebie przez nakładanie się przestrzennych teraźniejszości, które podpisują jedność świadomości pod każdy epizod świadomości następstwa, istnieje pojęcie synchronicznego empirycznego Ja lub jaźni w wielości nakładających się na siebie częściowo postaci Ja¹⁴.

Dopiero takie zintegrowane Ja może posiadać pamięć i odnosić się do siebie. Inaczej mówiąc, zbiór postaci Ja jest niezmiennikiem doświadczenia, łączącym doświadczenie z podmiotem. Ta teza Castañedy jest krytykowana między innymi przez referowaną wcześniej Ingar Brinck, która twierdzi, że warunki tego wskazywania są zbyt liberalne; zgodnie z nimi niemal wszystko można uznać za wskazanie Ja. Ponadto teza ta działa tylko w jedną stronę: osobliwość gramatyczna związana z Ja wskazuje na pewne własności doświadczenia, od których Ja zależy; nie da się tu jednak odpowiedzieć na pytanie, dlaczego te, a nie inne

¹³ H. Neri Castañeda, *I Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, w: *The Phenomeno-Logic of the I*, s. 285.

¹⁴ Tamże, s. 201.

własności¹⁵ nadają się do tej determinującej funkcji. Idąc za myślą Castañedy, dowiemy się od czego zależy Ja, lecz nie dowiemy się jak ta zależność zachodzi i jakie ma własności.

Stwierdzenia i obrazy umysłowe, które się wytwarza, kiedy pamięta się, że zrobiło się pewne A, składają się na opis pewnej sytuacji percepcyjnej, w której można użyć wskaźników – jeśli przechodzi się odpowiedni szlak w przestrzeni umysłowej. Szlak ten leży u podstaw używania czasu gramatycznego, zwanego czasem historycznym teraźniejszym. Jest to wzorzec wskaźnikowych odniesień konstytuujący kręgosłup doświadczenia, a co za tym idzie kręgosłup pamięci¹⁶.

W powyższej uwadze Castañeda opuszcza teren rozważań semantycznych i przechodzi do kwestii psychologicznych, dotyczących tego, w jaki sposób budujemy postacie doświadczenia, które są systematycznie związane z użyciem quasi-wskaźników. Jednak ten krok jest zbyt pospieszny. Powołanie się na mechanizmy reprezentacji i działanie systemu pamięci nie gwarantuje uchwycenia tego samego sensu „ja” w zdaniu niezależnym i „ja” w zdaniu zależnym. Trzeba najpierw wykazać, że doświadczenie ewokuje dokładnie taki sens, jaki jest potrzebny, a potrzebny jest sens, który będzie w stanie wystąpić w autoaskrypcjach myśli i przekonań. Inaczej mówiąc, podmiot zdolny do wypowiedzi pierwszoosobowych musi doświadczać świata w taki sposób, by w związku z tym doświadczeniem potrafił przypisywać sobie myśli i przekonania.

Próba rozwiązania fenomenologicznego

Zgodnie za założeniami fenomenologii Edmunda Husserla i wielu jego następców możliwość myślenia, sądzenia, przypuszczenia, spodziewania się itd. w kontekście własnych przeżyć

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ H. Neri Castañeda, *First-Person Statements*, w: *The Phenomeno-Logic of the I*, s. 211.

zakłada konstytucje odpowiednich przedmiotów myślenia, sądzenia, przypuszczenia itd. Wydobycie właściwych sensów dla różnych postaci doświadczenia i sądów było sensem Husserlowskiej fenomenologii i dziełem życia jej twórcy. Mija właśnie sto lat od wydania *Idei fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, w której to pracy Husserl wprowadził pojęcie noematu. Sądzę, że może ono wypełnić lukę pomiędzy rozważaniami semantycznymi Castañedy i jego hipotezami psychologicznymi. Wprawdzie Castañeda przemawia zupełnie innym językiem filozoficznym, lecz i u niego, i u Husserla chodzi o nadawanie jedności przygodnemu i dynamicznemu doświadczeniu. Tu jednak, gdzie Castañeda markuje tylko rozwiązanie, sięgając po metaforę Ja, które przywdziewa różne postacie, Husserl widział program systematycznych badań.

Według Husserla jedność doświadczenia jest osiągnięta za pomocą treści aktów intencjonalnych, które w *Ideach* zyskują miano noematów. Pojęcie to odnosi się do niezmienników doświadczenia, wobec których orientuje się i zyskuje własne miejsce wszystko to, co w doświadczeniu zmienne. Niezmienniki te są potrzebne w tej mierze, w jakiej uznajemy refleksyjny wymiar doświadczenia, co przecież w przypadku człowieka musimy czynić. Refleksja musi mianowicie kierować się na to, co już wcześniej było uobecnione w doświadczeniu. Bez niezmienników doświadczenia nie byłoby to możliwe. Refleksja nie posiada samodzielnych przedmiotów odniesienia, lecz kieruje się na to, co już ukonstytuowane. Co więcej, bez tego rodzaju relacji do własnego doświadczenia (*via* niezmiennik) nie byłby możliwy żaden sąd o doświadczeniu.

Jednak efektywny sąd, czyli połączenie pomiędzy treścią ukonstytuowaną w doświadczeniu (to, o czym mówię) i treścią mojej wypowiedzi (treść, którą orzekam), nie da się wykazać siłami refleksji skierowanej na własne doświadczenie, a to z powodów wskazanych przez Castañedę. Niemniej, zgodnie z programem fenomenologii można i trzeba systematycznie badać

perspektywę pierwszoosobową, a nie tylko wskazywać ją jako nieredukowalną, jak to ma miejsce u Castañedy.

Potrzeba takich badań wyłania się też z aporii mowy opisanej przez Paula Ricoeura w *O sobie samym jako innym*¹⁷. Ricoeur zastanawia się nad obecnością podmiotu mówiącego w czynnościach mowy oraz wiedzą podmiotu o tej swojej obecności. W którym momencie i jaką metodą mówiący zyskuje wgląd w relację pomiędzy sobą i swoją wypowiedzią? Istnieją tu dwa bieguny, które znamy już z analizy Castañedy: (1) odniesienie do siebie samego; (2) sens wyrażenia, przez które takie odniesienie się realizuje. Jednak u Ricoeura bieguny te zyskują inną interpretację, w której w miejsce określeń dotyczących języka pojawiają się określenia dotyczące mowy. W miejscu podmiotu mowy stoi tu „ten-który-jest-sobą”, natomiast w miejscu sensu – refleksyjność aktu mowy. Ricoeur zaznacza przy tym wyraźnie, że nie chodzi o oczywisty sens refleksyjny niektórych aktów mowy, jak obietnica (implikuje ona postrzeganie samego siebie jako zobowiązanego do zrobienia tego, co się obiecało), lecz o element refleksyjny obecny w każdym akcie mowy – wskazujący podmiot, nawet jeśli podmiot ten w dosłownej warstwie swej wypowiedzi w ogóle się do siebie nie odnosi. Ale tak samo jak u Castañedy, relacja pomiędzy tymi dwoma składnikami mówienia jest u Ricoeura wysoce niejasna, o czym świadczy następujący fragment:

[N]ależałoby powiedzieć, że refleksyjność nie jest wewnętrznie związana z tym-który-jest-sobą w mocnym sensie samoświadomości. (...) Paradoks, o który się tu ocieramy, jest paradoksem refleksyjności bez bycia sobą: ‘się’ bez ‘samego siebie’; by wyrazić to samo inaczej: refleksyjność charakteryzująca fakt wypowiedzania się upodabnia się bardziej do odwróconego odniesienia, wstecznego odniesienia w tej mierze, w jakiej mamy do czynienia z odniesieniem do do *faktyczności* sprawiającej, że wypowiedź

¹⁷ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2003, Badanie II i dalej.

jest nieprzezroczysta. (...) Ale czy refleksyjność i samoodniesienie są pojęciami równoważnymi? Czy „ja” nie znika jako ja, gdy udzielamy w wypowiedzi dwóch odniesień o przeciwstawnym kierunku – odniesienia do rzeczy oznaczonej i odniesienia do rzeczy oznaczającej?

Pytania Ricoeura są retoryczne. Sam przesądził bowiem wcześniej, że refleksyjność, która udostępnia nam różne opisy samych siebie, nie jest równoważna z samoodniesieniem. Luka, która pomiędzy nimi powstaje, wymaga wyjaśnienia, a podane powyżej propozycje wywodzące się z filozofii analitycznej nie przynoszą pełnej satysfakcji. W każdym przypadku pojawia się wysoki koszt rozwiązania w postaci dalszych trudnych problemów. W tej sytuacji godna rozważenia jest perspektywa fenomenologiczna. Według Husserla do badań fenomenologicznych trzeba specjalnej metody opartej na redukcji fenomenologicznej. Metoda ta nie ma odpowiednika w badaniach analitycznych, dlatego rysuje się przynajmniej szansa na postęp w zarysowaniu drogi od sensu samoprezentacji do odniesienia zaimka „ja”, kiedy jest on używany w swojej podstawowej funkcji wyrażania pierwszoosobowej perspektywy. Kluczowe dla potencjalnego fenomenologicznego rozwiązania problemu jest, jak sądzę, pojęcie noematu.

Zgodnie z propozycją Husserla noemat jest pewnym sensem, który pozwala na przechodzenie od jednych postaci doświadczenia do innych przy zachowaniu tego samego przedmiotu. Żeby w pełni wyjaśnić jego funkcję, trzeba rozpatrywać noemat w parze z noezą, czyli ujęciem tego sensu w odpowiednim dla niego akcie. W ten sposób pojawia się możliwość pokazania związków sensu w obrębie doświadczenia, czyli pokazanie prawidłowego przebiegu doświadczenia z punktu widzenia prezentowania się danych przedmiotów. U Castañedy strona podmiotowa jest na pozór bardziej zaznaczona, ponieważ od początku celem rozważań jest u niego uchwycenie relacji pomiędzy znaczeniem „ja” odnoszącego się do tego, o którym się mówi,

i znaczeniem „ja” oznaczającego tego, kto mówi. Analiza podmiotu gramatycznego nie może tu być ostatnim słowem; raczej odsyła do podmiotu doświadczenia. Mówienie przez Castañedę o postaciach Ja uwidacznia to przekierowanie, jednak same postacie mają u amerykańskiego logika sens wyłącznie przedmiotowy. Ponieważ Castañeda nie dysponuje pojęciem noematu, nie może do tej przedmiotowej strony dołączyć żadnej strony podmiotowej, a jedynie zakłada, że w jakiś sposób prawidłowy związek przedmiotowych treści doświadczenia jest wystarczającym „zlokalizowaniem” podmiotu. Nie może dostrzec po stronie podmiotu skomplikowanej struktury noetycznej. Rozpatrywanie pary noemat-noeza zapewnia strukturalną łączność ze stroną podmiotową. Ta ostatnia nie jest po prostu czystym Ja, którego nie można wyrazić, lecz podmiotową strukturą rządzoną przez właściwą jej normatywność i celowość. W polu tej normatywności utrzymywane są sensy przedmiotowe.

Wydaje się, że właśnie noemat może wypełnić niezrozumiały obszar pomiędzy semantyczną zagadką sformułowaną przez Castañedę a sugerowanymi przez niego psychologicznymi rozważaniami dotyczącymi jedności podmiotu, konstrukcji psychologicznego Ja, spójności osobistej narracji. Jak pisałem, noemat to niezmiennik doświadczenia, którego funkcją jest zachowanie przedmiotu (rozumianego jako sens przedmiotowy) w przebiegu doświadczenia. Interpretacje tej funkcji mieszczą się pomiędzy dwoma biegunami: (1) ujęcia naturalistyczne, które powołują się na relacje przyczynowe i funkcjonalne i widzą w noemacie pewnego rodzaju reprezentację świata; (2) ujęcie językowe, w którym jedność treści doświadczenia jest pochodną znaczeń językowych. To spektrum poglądów odzwierciedlone jest w sporach o status noematu, które w monografii opisał Łukasz Kosowski¹⁸.

¹⁸ Autor wyjaśnia genezę pojęcia noematu u Husserla. Nie należy to wprowadzić do głównej linii obecnej argumentacji, lecz rzuca światło na powody wprowadzenia pojęcia, z którym wiąże nadzieję na uporanie się

Omawiając interpretacje pojęcia noematu, Kosowski skupia się na sześciu propozycjach. I tak:

1. Aron Gurwitsch, uczeń Husserla z okresu fryburskiego, porównywał noemat do postaci w rozumieniu psychologii postaci. Tym samym charakterystyczne dla Husserla próby wyjaśnienia różnych składowych doświadczenia w kategoriach całości i części zastąpił ujęciem funkcjonalnym¹⁹.

2. John Drummond utożsamiał przedmiot intencjonalny, sens i noemat. Noemat jest w tym ujęciu wielowarstwową strukturą, o której w zależności od nastawienia można mówić jako przedmiocie lub jako sensie. Według Drummonda każde prezentowanie się przedmiotu jest albo noematem, albo jego warstwą. Całkowity przedmiot intencjonalny musi się więc wyłaniać z pewnego ciągu zbieżnych prezentacji²⁰.

3. Według Dagfina Follesdala noematy są przedmiotami abstrakcyjnymi. W szczególności noematy aktów percepcyjnych nie są spostrzegane²¹.

z omawianą tu aporią samowiedzy. Autor ten wychodzi od wprowadzonej przez Husserla różnicy pomiędzy materią aktu intencjonalnego, a przedmiotem intencjonalnym. Przypomina, że Husserl wyobrażał sobie początkowo, że przejście od efektywnej zawartości przeżycia do treści intencjonalnej biegnie przez wydobywanie istoty danego efektywnego przeżycia. Istota miała być czymś, co da się oddzielić od konkretnych przyczynowo-skutkowych przebiegów doświadczenia. Potem jednak w drugim wydaniu *Logische Untersuchungen* Husserl dodaje nowy element pośredniczący – według tego nowego poglądu nie wystarczy już dokonać idealizacyjnej abstrakcji, by przejść od efektywnej treści do intencjonalnego przedmiotu. Sam ten przedmiot ufundowany jest bowiem na pewnej innej warstwie intencjonalnej, mianowicie materii intencjonalnej. Można powiedzieć, że pojęcie jedności pomiędzy materią intencjonalną i jakością aktu było pojęciem prekursorskim w stosunku do pojęcia noematu. Zob. Ł. Kosowski, *Noema & Thinkability An Essay on Husserl's Theory of Intentionality*, Ontos Verlag, 2010, s. 38 n.

¹⁹ Tamże, s. 88–96.

²⁰ Tamże, s. 96–110.

²¹ Tamże, s. 110–116.

4. Według Ronalda McIntyre'a i Davida W. Smitha noemat jest znaczeniem językowym. Odrzucają jednak hipotezę, że chodzi tu o sens wyrażalny w językowej deskrypcji – noematy są sensami wyrażen wskazujących, nie zaś deskryptywnych²².

5. Roman Ingarden uważa noemat za przedmiot czysto intencjonalny²³.

6. Jacek Pańniczek²⁴ stara się w swojej koncepcji noematu pogodzić podejście abstrakcyjne z psychologizującym. Wychodzi od rozróżnienia dwu- i trójaspektowej teorii intencjonalności²⁵. Według Pańniczka teorie te opisują odmienne aspekty doświadczenia. Teoria dwuaspektowa skupia się na treści: [przedstawienie Napoleona-jako-zwycięzcy-spod-Jeny;] (2) trójaspektowa skupia się na treści: [Napoleon przedstawiony-jako-zwycięzca-spod-Jeny]. Kompletna teoria powinna, według Pańniczka, uwzględniać oba te aspekty.

Podsumowując toczoną na przestrzeni kilku dziesięcioleci dyskusję, Kosowski zauważa, że wspólną własnością wszystkich przedstawionych koncepcji noematu jest przekonanie, że „noemat jest równoważny (...) z przedmiotem takim jak jest on ujęty przez intencję”²⁶ (przedmiotem intencjonalnym), oraz że noematowi może odpowiadać tylko jeden przedmiot. Kosowski

²² Tamże, s. 116–123.

²³ Krytyka Kosowskiego: jeśli jednak potraktować noemat jako czysto intencjonalny przedmiot, przypominałby on twory wyobraźni, byłyby stwarzane przez podmiot. Tymczasem Husserl podkreślał niezależność noematu od spełniania aktu przez podmiot. Ingarden odchodzi tu więc znacząco od intuicji Husserla. W sprawie bliższej dyskusji zob. tamże, 123–133.

²⁴ J. Pańniczek, *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian Version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, 1998. Zob. Ł. Kosowski, *Noema...*, s. 133–134.

²⁵ W pierwszej grupie mieści się Aldous Meinong, który ujmuje intencjonalność jako relację pomiędzy aktem i jego intencjonalnym korelatem. Trójaspektową teorię głosi Follesdal (noeza – noemat – przedmiot intencjonalny).

²⁶ Ł. Kosowski, *Noema...*, s. 143–144.

nie zgadza się szczególnie z tym drugim założeniem, twierdząc, że noemat może określać więcej niż jeden przedmiot. Krytyka ta prowadzi do rozszerzenia Husserlowskiego pojęcia noematu, tak by mógł objąć pewne intrygujące skrajne przypadki, na przykład myślenie o przedmiotach sprzecznych oraz myśli absurdalne i nonsensowne.

Przechodząc do kontekstów nonsensownych (brak sensu) i absurdalnych (sens istnieje, lecz implikuje niespójne własności), Kosowski definiuje granicę tworzenia noematów jako granicę zdolności pomyślenia treści. Noemat jest treścią dającą się pomyśleć (*thinkable*)²⁷. Natomiast relację pomiędzy noematem a przedmiotem można zrozumieć, kiedy zauważy się, że jedność przedmiotowa konstituuje się w doświadczeniu na wielu poziomach. Najniższy z nich jest związany z prostym zwracaniem uwagi na przedmiot, wydzieleniem go z tła. Najwyższym poziomem jest sąd predykatywny. Tym poziomom odpowiadają różne typy noematów. Założenie o różnych poziomach jedności przedmiotu pozwala też zrozumieć, dlaczego noemat może na różne sposoby wiązać się z przedmiotem, na który kieruje się intencja. Za każdym razem jest to inna warstwa jedności przedmiotu.

Zastosujmy teraz przedstawione powyżej ustalenia do doświadczenia samego siebie. Na tle fenomenologicznego ujęcia noematu widać obiecujące rozwiązanie aporii sformułowanej przez Castañedę. Odniesienie „ja” użyte w zdaniu niezależnym wymyka się, ponieważ nie może mieć własnego odniesienia, a tylko dziedziczy częściowo odniesienia poszczególnych doświadczeń. Dziedziczenie nie przebiega jednak według żadnego uchwytnego prawidła. Musimy się zadowolić pewną ogólną metaforą. Ale ta niefortunna konsekwencja powstaje tylko dlatego, że Castañeda zakłada zbyt wąskie pojęcie jedności doświadczenia – ma ono być efektywne, czyli mówiąc językiem Husserla, wypełnione. Pojęcie noematu jako treści nadającej się do pomy-

²⁷ Tamże, s. 160–161.

ślenia poddaje inny pomysł. Jedność doświadczenia nigdy nie jest efektywna. Doświadczenie jest jednością w tej mierze, w jakiej jest przedmiotem myśli.

Odnosząc się do własnego myślenia, nie odnosimy się, jak chce Castañeda, do pewnej kolekcji postaci Ja, lecz od razu do samego Ja – podmiotu tych myśli. Myśli mają zupełnie inne własności niż inne składniki doświadczenia, o których efemeryczności pisze Castañeda. Posiadanie myśli niesie ze sobą logiczne zobowiązania. Myśli nie prezentują się podmiotowi jako myślowe wrażenia (niewątpliwie istnieje przeżycie myślenia, nie jest po prostu pierwszoplanowe), lecz jako treści powiązane w logiczne systemy. Co za tym idzie, podmiot jest przez swoje myśli na wiele sposobów związany – jest mianowicie zobowiązany do dopuszczenia innych myśli, uznania jakichś sądów, wykonania jakichś działań. Wydaje się więc, że noemat jako treść dająca się pomyśleć jest sensem, który odnosi się do centralnej struktury myślącego podmiotu.

Powtórzmy teraz centralne pytanie tego rozdziału: Czy Ja, które mówi o sobie w pierwszej osobie, jest właśnie tym myślącym podmiotem, o którym mówi? Jak dalece zwiększają się nasze szanse na usunięcie aporii po wprowadzeniu pojęcia noematu?

Przypomnijmy najpierw dotychczasowe rozumowanie: Castañeda odkrył aporię polegającą na tym, że mówiąc coś o własnych doświadczeniach, przekonaniach itd., używamy zaimka „ja” w funkcji podmiotu zdania nadrzędnego (część niezależna zdania w mowie zależnej). Ponieważ jednak nie można bez zmiany sensu całości zastąpić tego nadrzędnego ekwiwalentnym (współzakresowym) opisem, trzeba dojść do wniosku, że nadrzędne „ja” do niczego się nie odnosi. Pomysły na wybrnięcie z aporii sprowadzają się do wytypowania sensu, który połączyłby oba zdania, tak by na podstawie odniesienia „ja” podrzędnego mielibyśmy zagwarantowane odniesienia „ja” nadrzędnego. Sugestie samego Castañedy są niewystarczające; przeciwstawiłem

im inne rozwiązania pochodzące od Kripkego, Brinck, Franka. Każde z nich wnosi jakiś wkład, lecz ani z osobna, ani wszystkie razem nie usuwają aporii. Włączyłem do dyskusji Husserlowskie pojęcie noematu w interpretacji Kosowskiego (treść możliwa do pomyślenia), sugerując pewien postępowanie w usuwaniu aporii, ponieważ możliwa do pomyślenia treść zakomunikowana w zdaniu zależnym wydaje się dokładnie tym, co wyznacza podmiotowy sens mówienia – mówiąc, komunikujemy pewną konkretną treść, lecz to, że mówimy, odwołuje się do osobistej kompetencji, która dotyczy pewnego pola możliwych myśli i możliwych wypowiedzi. Możliwość mówienia wydaje się właśnie miejscem podmiotu – tym, co wskazuje „ja” w kontekście niezależnym. Noematyczna struktura związana z treścią wypowiedzianą wskazuje zatem na podmiot mówiący, wskazując pole jego kompetencji.

Zarysowane rozwiązanie wydaje się postępowaniem w stosunku do całkowitej niewyraźności albo co najwyżej powiązanej w pamięci epizodyczności postaci Ja, co postulował Castañeda. Niestety tak jest tylko na pozór. Wskazanie na siebie samego poprzez pole kompetencji jest zbyt ogólne, a ponadto nierealistycznie skomplikowane – zbyt skomplikowane, by mogło stanowić rdzeń samowiedzy. Rozwiązanie to zakorzenione jest bowiem w metodzie fenomenologicznej zakładającej zawieszenie naturalnego nastawienia. A tymczasem to naturalne nastawienie jest właściwym kontekstem naszych starań o samowiedzę. Nikt, nawet Husserl, nie domagałby się, by osoba dążąca do samowiedzy najpierw stała się fenomenologiem. Program fenomenologiczny służył innemu celowi: ostatecznemu ugruntowaniu ludzkiego poznania. Konkretnie wskazanie na podmiot mówiący przez treść tego, co ten podmiot mówi, mogłoby zachodzić jedynie w sytuacji trywialnej, gdyby akt mowy zrealizowany przez zdanie nadrzędne byłby co do swej treści propozycjonalnej identyczny z wyrażoną w zdaniu podrzędnym treścią. Byłyby to mało ciekawe wyrażenia typu „Myślę, że myślę x”. Tymczasem nietry-

wialne wypowiedzi „Uważam, że jestem x”, „Myślę, że poczekam na y” itd. zawierają pewien specyficzny naddatek sensu po stronie mówiącego podmiotu, który rzeczywiście odnosi się do niego jako mówiącego. Jednak żadna analiza noematyczna nie da nam poznawczego dostępu do tak wskazanego odniesienia. Ostatecznie, jak Castañeda, będziemy musieli odwołać się do innych wyrażen wskaźnikowych, mówiących na przykład, że chodzi o mówiącego tu i teraz. W ten sposób odsuwamy problem, lecz go nie rozwiązujemy. Na przykład, kiedy ktoś mówi, że poczeka, to nie prezentuje się wyłącznie jako ktoś, kto poczeka, lecz również (a czasem przede wszystkim) jako ktoś, kto mówi, że poczeka. Widać więc, że w kwestii referencji owego „mówi” w zdaniu niezależnym nie uczyniliśmy żadnego postępu. Aporia semantyczna przynosi więc taki skutek, że nawet najlepsze rozwiązania, jak koncepcja noematu, stawiają nas w obliczu jeszcze większych trudności i korzyść jest tylko taka, że są to trudności ujawnione, a nie ukryte.

IV

APORIA DRUGA

Dialektyka samooskarżenia i samousprawiedliwienia

Samowiedza związana jest z całościowym wartościowaniem własnej osoby czy kondycji. Ta zależna jest od punktu widzenia na samego siebie. Lecz wybór tego punktu widzenia nie jest w pełni kontrolowany przez podmiot. Pojawia się często jako nieugruntowany. Skrajnym przejawem tej trudności jest chaotyczne oscylowanie samooceny pomiędzy biegunem samoumiejszenia i biegunem samowywyższenia, pomiędzy samoaprecjacją i samopotępieniem.

Zgodnie z przyjętym w tej pracy rozumieniem samowiedzy jest ona ściśle związana z samozobowiązaniem, a zatem z normatywną strukturą podmiotu. Zachodzi też czasem relacja odwrotna: drogą do samowiedzy bywa próba sprostania pewnym normom i przyjmowanie zobowiązań – uczymy się siebie, odnosząc w tej dziedzinie sukcesy i doznając porażek. W związku z tym powstaje związek pomiędzy samowiedzą i ogólnym postrzeganiem samego siebie w normatywnym świetle. Mamy ogólne (co nie znaczy słabe) poczucie czy i do jakiego stopnia realizujemy uznane przez siebie normy. Samowiedza wytwarza pewną globalną samoocenę i odwrotnie – globalna samoocena domaga się wsparcia w wiedzy o sobie. Można wprowadzić

wątpić, czy rzeczywiście dokonujemy takich globalnych ocen, a przynajmniej w to, czy są one istotne. Argumentem za ich ważnością wydaje się praca sumienia. Podnosi ona wartościowanie poszczególnych czynów do poziomu wartościowania osoby; czyni to analogicznie w każdym poszczególnym przypadku. W każdym wyrzucie sumienia jest element globalnej samooceny – sprawca pojawia się sobie jako winny, a nie tylko jego uczynek jako wadliwy. Należy zapytać: Czy praca sumienia posiada racjonalny związek z poznaniem samego siebie? Czy wyrzut sumienia przysparza nam wiedzy o sobie? Czy zachodzi relacja odwrotna, mianowicie pobudzanie sumienia przez samowiedzę? W tych kwestiach wykazujemy czasem głęboką ignorancję, nie widząc związku pomiędzy tym, co mówi sumienie¹, a tym, co mówi samopoznanie. Dlatego wyrzut sumienia zaskakuje i wywołuje cierpienie. Samowiedny, jak mu się zdaje, podmiot nie potrafi przewidzieć głosu sumienia. Odruch samopotępienia w obliczu własnych moralnych uchybień często nie znajduje żadnej podstawy we wglądzie w samego siebie. Potrafimy – czasem skutecznie – kłócić się z własną samooceną (z własnym sumieniem), opierając się na tym, co wiemy o sobie; nasz system samowiedzy pracuje wówczas na rzecz samousprawiedliwienia. Bywa też tak, że osoba rozumna i dociekliwa dostrzega tę swoją skłonność do samousprawiedliwienia i z całą mocą się jej wyzbywa, otwierając się na głos sumienia i nie ufając swojej dotychczasowej samowiedzy. Nie można na dłuższą metę zwodzić sumienia przed odwoływanie się do fragmentów wiedzy o sobie ani lekceważyć samowiedzy, odwołując się do głosu sumienia. Obie te skrajności są niekorzystne, osiągnięcie równowagi w tej dialektyce jest bardzo trudne.

¹ Słowo „sumienie” użyte jest tu raczej jako dogodny skrót myślowy niż pełny wyraz pojęcia SUMIENIA. W tym miejscu przywołuję tylko oceniającą część głosu sumienia, choć występuje on razem i w ścisłym związku z elementami poznawczymi.

Problem polega na tym, że obie te postawy pojawiają się w pewnej oscylacji pomiędzy biegunem samowiedzy i sumienia, której nie potrafimy zaradzić. Wspomniałem już o zaskoczeniu przez sumienie, przesuujące szalę w jedną stronę. Z drugiej strony istnieje siła samowiedzy, która stanowi część systemu wychowywania własnego sumienia. Jedno występuje zarazem jako interpretator i część drugiego. Jedno jest na zewnątrz i wewnątrz drugiego. Dlatego samooceny są tak chwiejne. Zmieniają znak z samopotępienia w sumieniu na samousprawiedliwienie przez odwołanie się do wiedzy o samym sobie. Z jednej strony pojawia się świadomość: Zrobiłem A, lecz nie jestem takim człowiekiem – nie jestem kimś takim, kto robi A. Z drugiej strony: Zrobiłem A, więc takim właśnie jestem. Pomiędzy preferencją samowiedzy i preferencją sumienia nie ma stopniowego przejścia, a warunki przeskoku od jednej preferencji do drugiej są w większości nieznane podmiotowi, który opisanej tu dialektyce podlega. Stąd oscylacja samooceny, która zmienia się nie dlatego, że pojawiły się jakieś przekonujące argumenty za pierwszą czy drugą preferencją, lecz dlatego, że zmienia się nagle wewnętrzny punkt widzenia lub inaczej – wewnętrzna perspektywa. Zwrot „wewnętrzny punkt widzenia” oznacza tu punkt widzenia refleksji. Polega on na uporządkowaniu zbioru pojęć służących samointerpretacji – tak jak perspektywa malarska jest pewnym uporządkowaniem przestrzeni geometrycznej w celu interpretacji widzianej sceny. Dialektyka samooceny pojawia się w obrębie własnej refleksji; nie ma tu trzeciego aktora, występującego w roli rozjemcy, dlatego wybór punktu widzenia jest dla samego podmiotu w dużej mierze niezrozumiały. I tu właśnie tkwi aporia – nie polega ona na tym, że zmieniamy postawy wobec samych siebie, lecz na tym, że nie potrafimy tych zmian uzasadnić. Samowiedza przerywana jest głosem sumienia, sumienie napotyka opór samowiedzy. Nie potrafimy podać racji ani tego przzerwania, ani tego oporu.

Dialektyka samooceny w *Wyznaniach* św. Augustyna

Istnieje sprawdzone wyjście z opisanej wyżej dialektyki: powołanie na świadka kogoś, kogo autorytet rozciągałby się na wszystkie transakcje, jakich człowiek dokonuje z samym sobą w refleksji. Dla św. Augustyna, który zostawił po sobie w *Wyznaniach* niezrównany obraz dialektyki samopotępienia i samousprawiedliwienia, takim świadkiem był Bóg. Dlatego rozprawa św. Augustyna z samym sobą, próba znalezienia harmonii pomiędzy postrzeganiem siebie i ocenianiem siebie przyjmuje w *Wyznaniach* postać modlitwy. Niemal każdy kluczowy akt jego refleksji przywołuje Boga na świadka i pomocnika. Dopiero w tej konfiguracji może się toczyć rozmowa o ocenie samego siebie. Lecz ta nadprzyrodzona instancja tylko częściowo pojawia się wewnątrz dyskursu; tu bowiem podlegałaby jego wewnętrznej dialektyce, pogłębiając jeszcze niezrozumienie samego siebie. Natomiast przywołanie (w słowach, lecz tak naprawdę poza dyskursem) Boga na zewnętrznego świadka ujawnia jeszcze bardziej słabość systemu samooceny, czego autor *Wyznań* jest w pełni świadom. Centralnym problemem *Wyznań* jest usprawiedliwienie się przed samym sobą i Bogiem, lecz na mocy opisanej powyżej dialektyki nieodłączną częścią tego samousprawiedliwienia jest samooskarżenie. Cały tekst *Wyznań* jest splotem obu tych aktów, przechodzą one jeden w drugi raptownie właśnie na skutek zmiany w sposobie patrzenia.

Dlaczego uczyniłem tak, a nie inaczej? Co mną kierowało? Pytania te zadajemy sobie nie po to, by kontemplować dawniejsze doświadczenie wolności i kierowania swym losem. Przeżywamy raczej napięcie pomiędzy tym, co uczyniliśmy, a tym, co mogliśmy byli uczynić. To napięcie ma charakter wartościujący. Przeważnie mamy poczucie, że możliwy był inny sposób działania. I często wiąże się to z oceną, słuszną lub nie, że ten inny sposób byłby lepszy. Pytanie, skąd bierze się to poczucie, jest

samo w sobie frapujące, lecz w tym miejscu jedynie zasygnalizują odpowiedź, odwołując się do moralnej wyobraźni, i skupię się wyłącznie na problemie samowiedzy.

Św. Augustyn postawił sobie zadanie rekonstrukcji dotychczasowego swojego życia z punktu widzenia punktu dojścia, jakim było dlań nawrócenie na chrześcijaństwo. Przedstawił trzy dekady swojego życia jako zmaganie pomiędzy poczuciem powinności i pokusą, wolnością i zniewoleniem przez własne przywiązania, autonomią i poszukiwaniem autorytetu, namiętnością i pragnieniem życia poświęconego doskonałości i prawdzie. Na kartach książki autor świadomie tworzy ze swego życia dramat, w którym przez cały czas działa również drugi bohater, Bóg. Zrozumienie własnego życia polega na uwidocznieniu ścieżki obmyślonej przez Boga. Cały hermeneutyczny wysiłek św. Augustyna jest swego rodzaju triumfem refleksji nad życiem. To, co w przeszłości przechodziło przez chaotyczne fazy, wahania, przypadki, w narracji pojawia się jako wysiłek szukania słusznej drogi. W życiu Augustyna, zgodnie z jego samointerpretacją, panował chaos, ponieważ nie widział własnej drogi. Co więcej, niewiedzę tę przedstawia jako na wpół świadome uporczywe poszukiwanie. Lecz taka interpretacja była możliwa tylko za sprawą nałożenia późniejszej narracji – Augustyn wie, że opowiadający nie jest dokładnie tym, o kim opowiada. Opowiadających jest dwóch: Augustyn obecny jest natchniony przez Boga, by rozumieć meandry poszukiwań duchowych dawnego Augustyna. W swych dawniejszych poszukiwaniach widzi asystę Boga, czuje ją bowiem w postaci natchnienia, by w dokonanej już przeszłości widzieć to Boże przewodnictwo. Zabieg hermeneutyczny wchodzi w konstrukcję życia Augustyna tak dalece, że staje się on rzeczywiście podmiotem, który dziś doznaje łaski widzenia tejsze łaski w całej swojej przeszłości. Dzisiejsze środki samowiedzy zdają się pokrywać z dawniejszymi środkami kształtowania własnego życia. Dawny Augustyn przyłączający się do manichejczyków, nierozumiejący troski swej matki,

zaintrygowany postacią św. Ambrożego, zakochany w kobiecie, przeżywający ojcostwo, nie był tym Augustynem, który mógłby opowiedzieć o sobie historię. *Wyznania* pisze narrator, którego umysł wciela się strukturę życia i myślenia dawnego Augustyna, analizuje, osądza, dysponując przy tym hermeneutycznym przekształceniem wszystkich tamtych przeżyć (nasuwa się analogia z przewrotem muzycznego akordu): niezrozumienie matki okazuje się zaślepieniem, zaintrygowanie Ambrożym, podziwem i poddaniem jego kierownictwu, miłość do kobiety, nieopanowaną namiętnością odwodzącą od głównego celu itd. Przekształcenie sensów wydaje się radykalne, a jednak św. Augustyn wciąż opowiada o sobie. To niemal niemożliwe utożsamienie jest dziełem sztuki pisarskiej i stanowi o sile artystycznej *Wyznań*. Zawarta w nich narracja jest wypełniona samoocenami wyrażonymi bogato i dosadnie. Samooceny te trzymane są jednak w ryzach obecnej narracji. Mogą być najsurowsze aż do całkowitego samopotępienia, lecz nie przedostają się przez barierę chwili obecnej, by zmusić autora do powiedzenia: „Wciąż jestem taki, jaki byłem”.

Narracja autobiograficzna musi być nie tylko subtelna, prawdziwa i przeniknięta samorozumieniem, lecz także mieć siłę utrzymania w ryzach podmiotu, o którym mówi. W przypadku Augustyna owo uporządkowanie osobistej historii przez narrację ma szczególne cechy. Nie chodzi o to, że jego osobowość była szczególnie chaotyczna albo że miał on na sumieniu potworności, o których nie sposób mówić (w swej egzaltacji Augustyn nieraz tak się przedstawia – kradzież owoców w dzieciństwie urasta do niesłychanej zbrodni). Ma się wrażenie, że gwałtowne poruszenia jego serca i woli w przeszłości wydają się w dużej mierze wywołane dramaturgiczną siatką samej narracji. Tekst *Wyznań* ujawnia aporetyczną naturę refleksji skierowanej na własne życie.

Aporia związana jest zawsze z pewną koniecznością uznania sprzeczności. W obecnie omawianej aporii są to sprzeczne oceny, czyli opisana wcześniej dialektyka samopotępienia i sa-

mousprawiedliwienia. Mechanizm aporii jest następujący: im bogatsza i bardziej rozumiejąca narracja o własnym życiu, tym bardziej widzi się ówczesnego siebie w świetle nierealizowanych i potencjalnie lepszych możliwości. Próbując zrozumieć dawne swoje działanie, stajemy przed pewnego rodzaju wirtualnym oskarżeniem – musimy nie tylko powiedzieć sobie co i dlaczego uczyniliśmy, lecz także dlaczego nie uczyniliśmy czegoś lepszego niż tamto. Uzasadnienie pozytywnych osądów samego siebie przychodzi w parze z potrzebą uzasadnienia osądów negatywnych. Jedno nie istnieje bez drugiego – samorozumienie i samousprawiedliwienie związane są nieuchronnie z wirtualnym samooskarżeniem. Nie chodzi przy tym o osobniczy efekt psychologiczny, czyli czyjąś osobistą skłonność do zdręczania się samooskarżeniami. Chodzi raczej o ogólną cechę ludzkiej kondycji. Samooskarżenie pozostaje w jej obrębie stale obecną możliwością, która może się zaktualizować w każdej chwili. Stawia to podmiot przed potencjalnie niezmiernym (nieznającym miary) oskarżeniem, nie ma bowiem miary to, czego się nie uczyniło.

Wydaje się, że Augustyński narrator nie ma środków, by wywikłać się ani z tej dialektyki, ani z jej porażającego skutku, jakim jest gwałtowne narastanie samooskarżenia. Dlatego pisarz Augustyn opowiadający o swym bohaterze, młodym Augustynie, jest w tarapatkach nie mniejszych, niż był w swoim czasie tamten. W duchu obecnych rozważań powiedziałbym, że umysł Augustyna-pisarza znalazł się pod władzą aporii. Oczywiście równie możliwe i równie zdradliwe byłoby samouwielbienie, to jednak przeniesione jest przez Augustyna na Boga (Łaska) i w ten sposób zostaje wyłączone z narracji, choć wciąż musi być uwzględnione w filozoficznej rekonstrukcji aporii.

Zobaczmy na przykładzie kilku fragmentów *Wyznań*, jak działają te dialektyczne mechanizmy, poczynając od podstawowego problemu każdej autonarracji, czyli rzutowania dzisiejszych ocen na opowiadaną przeszłość.

Ciągle trwałem w mniemaniu, że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura. Dogodne było dla mej pychy to *przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina* i że wtedy, gdy coś złego uczyniłem, nie muszę się z tego spowiadać — prosząc, abyś uzdrowił duszę moją, bom zgrzeszył przeciw Tobie. *Wolałem ją usprawiedliwiać, a oskarżać coś innego*, co było ze mną, a mną nie było. *W rzeczywistości to wszystko należało całkowicie do mnie* i tylko moja bezbożność dokonywała takiego podziału i przeciwstawiała jedną część mego „ja” drugiej części. Grzech mój był tym trudniejszy do uleczenia, *że nie uważałem siebie za grzesznika*² [wyróżnienie – R.P.].

Zaznaczone kursywą fragmenty przypisują Augustynowi-bohaterowi pewne własności, pragnienia, akty woli. Łatwo dostrzec, że te akty askrypcji nie mogłyby być dokonane przez ówczesnego Augustyna. Na tej niemożności polegał jego ówczesny problem, jak to sugeruje późniejszy Augustyn – autor *Wyznań*. W sformułowaniu „przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina”, chodzi o pojęcie winy, jakim rozporządza późniejszy Augustyn-pisarz. Ale przecież nie jest tak, że tamten wcześniejszy Augustyn nie czuł żadnej winy – co bowiem popychałoby go do gwałtownych poszukiwań lepszego życia? Było to jednak inne pojęcie, niedostępne dla narratora. Ale taki dostęp jest potrzebny, jeśli *Wyznania* mają być rzeczywiście (a myślę, że są) dziełem samowiedzy. Podobnie wyrażenie „wolałem ją usprawiedliwiać” nie ma przedmiotowego odpowiednika u dawnego Augustyna. Gdyby w istocie wówczas wolał, czyli świadomie wyrażał taką preferencję, to widziałby ją przecież od razu w świetle ówczesnej własnej oceny. Nie umknęłaby jego uwadze niewłaściwość opisywanej preferencji. Trudno bowiem przypuścić, by tamten Augustyn nie był wrażliwy na problem samozakłamania i prawdy o sobie. Owa preferencja jest św. Augustynowi przypisana jako nieświadoma dynamika, która pchała go do złych wyborów, lecz jego rzeczywiste świadome preferencje z tamtego czasu nie

² Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, PAX, Warszawa 1978, s. 94.

są w pełni uwzględnione. Dzieje się tak tylko w nielicznych momentach, kiedy Augustyn odnosi się z sympatią do własnych dawniejszych wyborów, lecz i wtedy podkreśla, że główną pozytywną siłą była tam wola Boga, nie jego własna. Inaczej mówiąc, własne racje, motywy, preferencje młodego Augustyna zostają całkowicie pochłonięte przez oceniającą narrację.

Czytelnik mógłby jednak odnieść wrażenie, że głoszę niemożliwość jakiegokolwiek opowieści o sobie samym w przeszłości. Tak nie jest. Nie powstaje na przykład żaden szczególny problem z taką wypowiedzią Augustyna: „ciągle trwałem w mniemaniu, że to nie my grzeszymy” i wieloma do niej podobnymi. Wyraża ona przekonanie, które orzekamy o sobie w trybie obiektywnym, mówiąc: Pamiętam, że miałem takie przekonanie i wiem, że mam je również dzisiaj. Mogę być oczywiście w błędzie, lecz nie jest to aporia, tylko zwykła pomyłka.

Po to, by przypisać ówczesnemu sobie pewne przekonanie, potrzebuję: (1) treści samego przekonania; (2) trzecioosobowej, czyli zobiektywizowanej (opartej na niezależnych świadectwach) pamięci, która przechowuje ówczesne słowa i czyny; (3) pierwszoosobowego dzisiejszego przeżycia, polegającego na uznaniu swego dzisiejszego przekonania na mocy pewnej wewnętrznej decyzji (będzie o niej obszerniej mowa przy omawianiu poglądów Richarda Morana); (4) ogólnego, metafizycznego przekonania o ciągłości osoby, którą byłem, z osobą, którą jestem. Jak widać, tylko w punkcie trzecim pojawia się tu odniesienie do samego siebie w ścisłym sensie, to znaczy w tym, który został wcześniej opisany w nawiązaniu do Castañedy.

Fragmety zaznaczone w cytacie kursywą implikują samo-odniesienie ówczesnego Augustyna. Co więcej, jest to samoodniesienie zawierające *explicite* ocenę lub pragnienie, a więc moc przekształcającą samo życie tego, kto takie akty spełnia. Akty te dokonują się w obrębie samoodniesienia umieszczonego w przeszłości, co nie pozwala kontrolować owych postaci Ja, o których pisał Castañeda, ani żadnego innego z proponowanych przez

filozofów wymiarów samoodniesienia. Dlatego te cechy, stany, preferencje itd. tak łatwo ulegają pochłonięciu przez późniejszą narrację. Różnica pomiędzy łatwymi i trudnymi askrypcjami jest czasem bardzo niewyraźna, jak w poniższym fragmencie.

Jakże siebie oskarżałem w myślach, jakże zażarcie chłostałem moją duszę, która się ociągała w tyle, gdym ja ku Tobie kroczyć pragnął. Stanęła, nie chciała iść naprzód, chociaż teraz nie miała już żadnych usprawiedliwień. *Rozpadły się bowiem i rozwiały wszystkie jej argumenty.* Została tylko niema trwoga. Bo niby śmierci lękała się dusza oderwania od owego nurtu przyzwyczajenia, który ją niósł ku śmierci³ [wyróżnienie – R.P.].

Zdanie zaznaczone kursywą można by odczytać tak, że Augustyn-bohater został przekonany przez inne argumenty. Nie byłoby to jednak całkiem poprawne, ponieważ wcześniej jest mowa o zatrzymaniu się duszy, której argumenty się rozpadły. Właściwsza, jak sądzę, interpretacja traktowałaby wspomniane tu argumenty jako atrybuty duszy, coś, dzięki czemu posiada ona racje działania i myślenia. Literatura nie jest filozofią i z takich różnic interpretacyjnych czerpie siłę, uruchamiając u czytelnika jego własny proces interpretacji i pozwalając, by istotna rzeczywistość przeświecała przez interpretacyjne luki. Pytanie filozoficzne jednak pozostaje: Jak można opowiedzieć sobie samemu lub innym ludziom o własnych przeszłych stanach, które są w pełni zrozumiałe jedynie w trybie pierwszoosobowego samoodniesienia?

Trudność opisana powyżej dotyczy nie tylko autoaskrypcji, choć tam jest najwyraźniejsza, lecz także subiektywnych opisów własności rzeczy, jak w poniższym fragmencie.

Już przecież ugiąłeś moją pychę, ucząc mnie Twojej bojaźni, i oswoiłeś mój kark z Twoim jarzmem. Dźwigam je teraz i jest mi ono lekkie. Obiecałeś mi, że tak będzie, i to wypełniłeś. *Jarzmo Twe i przedtem było lekkie, lecz nie wiedziałem o tym wtedy, gdy bałem się mu poddać*⁴.

³ Tamże, s. 139.

⁴ Tamże, s. 224.

Nawet zdając sobie sprawę z metaforycznego znaczenia słowa „lekkie”, które przecież odnosi się do innej metafory „jarzmo Twe”, trzeba to określenie rozumieć tak, jak rozumiemy inne wyrażenia o subiektywnych doznaniach czy jakościach. Jeśli młody Augustyn czuł ciężar, to znaczy, że było mu ciężko. Odwołanie się do dzisiejszej percepcji Augustyna-narratora niczego tu nie zmienia – jest bowiem podstawieniem zupełnie innego przedmiotu wypowiedzi – nawet jeśli jest to, metafizycznie biorąc, ta sama osoba, to jednak jest to już inna subiektywność. Subiektywność jest również pewną formą samoodniesienia, która ostatnio zyskuje popularność jako samodzielny przedmiot badań⁵. Trzeba ją dołączyć do wymienionych wcześniej samoodniesień obecnych w aktach woli, myślach i preferencjach jako kolejny czynnik wytwarzający aporię.

Dodajmy, idąc dalej tropem św. Augustyna, kolejne pojęcia, które wydają się niezbędne w samowiedzy, zwracając uwagę na to, że nie można się w nich rozeznaczyć, nie zakładając tego rodzaju samoodniesienia, jaki wywołuje aporię.

Przyjemność i zdrowie odmienne mają wymagania. Co wystarczy zdrowiu, tego dla przyjemności jest za mało. I nieraz trudno jest rozpoznać, czy to uzasadniona troska o zdrowie prosi jeszcze o wsparcie, czy zwodzą nas wybiegi łakomstwa pragnącego zadowolenia. Bezwolna dusza skwapliwie chwyta się tej niepewności, aby ją wykorzystać jako podstawę do usprawiedliwiania się. Rada jest z tego, że wymagania zdrowia nie są wyraźnie określone, bo dzięki temu może pozorem troski o zdrowie osłaniać pogoń za przyjemnością⁶.

⁵ Warto wspomnieć w tym kontekście o twórczości duńskiego fenomenologa Dana Zahaviego (np. *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge Mass., 2005) oraz o prowadzonym przezeń w Kopenhadze Centre of Subjectivity Studies. O jego koncepcji przedpredykatywnego Ja będzie jeszcze mowa w tej książce.

⁶ Św. Augustyn, *Wyznania*, s. 214.

Autor mówi o nieostrości pojęć jako narzędziu samooszukiwania się⁷. Jeśli jednak podtrzymywanie i wykorzystywanie tych nieostrości uważa się za winę, to zakłada się, że w pomysłnych okolicznościach i przy dobrej woli można by się rozemścić co do granicy pomiędzy nimi, na przykład pomiędzy uzasadnioną troską o zdrowie a łakomstwem. Granica ta jednak jest inna dla każdego; pożądana tu wiedza ma tylko do pewnego stopnia charakter obiektywny – mówi o tym, co dobre dla człowieka w ogóle. W dużej mierze dotyczy jednak podmiotu, który zdecydował już, co jest korzystne dla niego samego. Samooszukujący się podmiot chce w istocie dokonać pewnej operacji na swojej samowiedzy, czyli w tym przypadku zmienić swoją wcześniejszą decyzję co do tego, co jest dla niego dobre. Jak jednak można zmienić własną samowiedzę? W którym miejscu zachodzi decydujący akt podstawienia jednej za drugą?

To, że takie operacje podstawienia w ogóle mogą się udać, rzuca cień na zdolność podmiotu do zdobywania samowiedzy będącej z istoty samozobowiązaniem. Otóż nie może sam siebie zowiązać zobowiązaniem ktoś, kto nie ma wglądu w naturę swoich dążeń, pragnień itd. Po raz ostatni oddajmy głos św. Augustynowi. W sławnym fragmencie cytowanym między innymi przez Hannah Arendt w książce *Wola*, Augustyn popada w prawdziwie desperacki ton, lecz treść jego uwagi jest tak istotna, że kazała autorce nazwać Augustyna odkrywcą filozoficznego pojęcia woli.

Dlaczego więc tak się dziwnie dzieje i co jest tego przyczyną? Umysł rozkazuje ciału i ono jest natychmiast posłuszne. Umysł rozkazuje sobie – i stawia sobie opór. Umysł żąda, aby ręka się poruszyła, i rzecz się dokonuje tak łatwo, że wprost nie można od-

⁷ Omawiałem tę kwestię obszerniej w innej pracy, w nawiązaniu między innymi do często cytowanego przez filozofów XVIII-wiecznego kazania biskupa Josepha Butlera *On Deceit*. Zob. R. Piłat, *Moralna ocena samozałamania*, „Ethos” 2010, nr 92.

różnić wypełnienia rozkazu od samego rozkazu. A przecież umysł jest umysłem, ręka zaś członkiem ciała. Umysł żąda, aby umysł czegoś chciał – sobie rozkazuje, a nie czemukolwiek innemu – i nie wypełnia rozkazu. O, dlaczego tak dziwnie się dzieje i co jest tego przyczyną? Umysł nakazuje tylko, żeby sam chciał; a przecież nie nakazywałby, gdyby nie chciał; a jednak nie dzieje się to, co nakazał. Lecz on nie w pełni chce; więc i nie w pełni nakazuje. (...) Nie jest to jakieś niewytłumaczalne zjawisko – częściowo chcieć, częściowo nie chcieć – lecz choroba duszy, polegająca na tym, że umysł nie cały dźwiga się w górę ku prawdzie; w dół go ciągnie siła przyzwyczajenia. Wtedy się wola rozszczepia na dwie wole, z których żadna nie jest wolą całkowitą; jedna ma to, czego drugiej brakuje⁸.

Arendt pisała o św. Augustynie jako odkrywcy woli, ponieważ zidentyfikował siłę wewnętrzną, pozwalającą kierować własnym życiem i inicjować czysto ludzkie czyny niemieszczące się w porządku naturalnych przyczyn. Lecz czytając powyższy fragment, a także chłonąc całą atmosferę *Wyznań*, trudno oprzeć się wrażeniu, że Augustyńska konstrukcja przeniknięta jest lękiem. Dialektyka samoponiżenia i samousprawiedliwienia, od której zacząłem omówienie Augustyna, oraz dialektyka chcenia i niechcenia, którą je zamykam, prowadzą do niemożliwej do opanowania chwiejności ludzkiego wnętrza. Najsilniejsze nawet postanowienia i najtrwalsze przekonania mogą runąć, kiedy nagle uruchamia się⁹ inny punkt widzenia *resp.* przeciwwola. Te zmiany nie należą bowiem do porządku samej wiedzy czy woli. Leżą poza nią – w sferze, w której jednostka odnosi się wyłącznie do siebie i jest to jej ostatnie słowo, a jeśli w wypowiedzianiu ostatniego słowa tkwi aporia, to nie ma już kto i jak jej usunąć.

⁸ Tamże, s. 141–142.

⁹ Użycie formy bezosobowej jest rozmyślne. Służy do zaznaczenia jak niezrozumiały dla danej jednostki może być ten proces.

Samoocena i lęk

Aporia, której poświęcony jest ten paragraf, kulminuje w poczuciu lęku w obliczu całkowitego nieugruntowania samooceny. W centrum tej świadomości leży pojęcie grzechu. Dobrze wiemy, że grzech budził lęk jako źródło przyszłego potępienia, lecz w tej formie dawałby się łatwo zepchnąć do „przegródki”: problemy ludzi religijnych, a chrześcijan w szczególności. Dla dopełnienia rozważania o aporii samooceny potrzebujemy bardziej uniwersalnego wglądu w fenomeny lęku i grzechu. Poszukując takiego wglądu, nawiążę dalej do sławnych rozważań Sorena Kierkegaarda, które choć zrodziły się w samym środku chrześcijańskiej wiary, zyskały rezonans poza kręgiem chrześcijańskim – podobnie zresztą jak analiza św. Augustyna.

Zacznijmy od prostego rozróżnienia. Zwierzę odczuwa strach (adekwatny lub nie), ale nie dotyka go to coś nieznanego i niekonkretnego, co znamionuje ludzki lęk. „Lęk jest sygnałem niesprawdzalnym” – pisze Antoni Kępiński w swojej znanej książce¹⁰ o tym fenomenie. Lęk opiera się nie na sytuacjach rzeczywistych, ale na swoistym dla każdej jednostki rachunku prawdopodobieństwa; bierze początek z otchłani możliwości, która na każdym kroku odsłania się przed człowiekiem. Z tych możliwości utkana jest nasza przyszłość. Ich nieprzebrana mnogość tłoczy się przed naszymi oczami, a nasz osąd nie jest dość szybki, żeby je po kolei rozważać i akceptować lub odrzucać. Ponadto to sama wola stwarza wciąż nowe możliwości i chaos się powiększa. Zagubienie i zmieszanie w obliczu krainy możliwości są nie do uniknięcia, stanowią cenę za naszą wyjątkową zdolność antycypacji, umysłowej symulacji, wiązania informacji w skomplikowane całości, słowem, za wyrafinowanie ludzkiego umysłu. Kiedy te zmagania z możliwościami rozważamy w odniesieniu do swojej przeszłości nie możemy uniknąć poczu-

¹⁰ A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.

cia już dokonanego zagubienia, niewykonania tego, co można było i być może trzeba było wykonać.

Zdaniem Kierkegaarda wolność ludzka wpada w „zawrotny wir”, próbując jednocześnie radzić sobie ze światem i konstituować wewnętrzny ład. Wyjaśnienia psychologiczne nie potrafią wyprowadzić samopoznającego się podmiotu poza to zawirowanie. Psychologia podaje warunki wyjaśniające, w jaki sposób dochodzi do powstawania różnych rodzajów lęku. Milczy jednak wobec pytania: Dlaczego ów rodzący lęk ruch ludzkiej wolności w ogóle się rozpoczął? Pytanie „Jak powstaje lęk?” uzyskuje w psychologii coraz lepszą odpowiedź, by wspomnieć klasyczne już dziś prace Ericha Fromma¹¹, Karen Horney¹² czy wspomnianego wyżej Antoniego Kępińskiego. Natomiast sama możliwość pojawienia się w świecie pełnej lęku istoty nie staje się bardziej zrozumiała.

Kiedy pytamy samych siebie o swoje przeszłe zachowanie, nie mamy na myśli jedynie motywów, powodów czy nawet racji – te bowiem często są znane i wcale nie aż tak zagadkowe – prawdziwym pytaniem jest pytanie o świat: Jak to się mogło stać? W tym miejscu czyni Kierkegaard radykalny zwrot w rozumowaniu. Od rozważań o lęku przechodzi do rozważań o grzechu. Od psychologii i metafizyki przechodzi do teologii. Lęk przestaje być głównym przedmiotem, a tylko pomocą w objaśnieniu grzechu, a w szczególności grzechu pierworodnego. Zobaczmy, co duński myśliciel osiąga na tej drodze.

Otóż Kierkegaard rozpoczyna swoją biblijno-filozoficzną egzegezę grzechu pierworodnego od analizy stanu niewinności. Główna myśl jest następująca: Człowiek został stworzony jako wolna istota, ale jego wolność nie wywołała jeszcze żadnych

¹¹ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 2000.

¹² K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grzegońska, PWN, Warszawa 1981.

faktycznych zdarzeń. Była raczej możliwością tkwiącą w umyśle Stwórcy. Człowiek, który jest wolny, ale tej wolności świadomie nie przeżywa (nie potrafi jej rozpoznać), przeżywa ją jako nieokreśloną możliwość czegoś innego. Ta inność nie pojawia się jednak w określonym kształcie, a tylko negatywnie, jako coś odmiennego od tego, czym człowiek jest w danej chwili. Czyżby jednak miałyby być to coś innego, skoro pierwszy człowiek cieszy się szczęściem i pełnią bytu Edenu? Musi pojawiać się jako obca stworzeniu nicomość, możliwość obcości ludzkiego bytu w stosunku do pełni bytu. Lecz możliwość pomyślenia nicości jest sama nieugruntowana – jest nieugruntowana możliwością nieugruntowania ludzkiego bytu. Ta możliwość przejawia się w pierwotnym lęku. Rodzi się on zatem w samej pierwotnej niewinności człowieka. Kierkegaard pisze o nim tak:

Niewinność jest niewiedzą (...) Ten pogląd całkowicie zgadza się z biblijnym, który odmawia niewinnemu człowiekowi znajomości różnicy pomiędzy dobrem a złem (...) Ten stan jest cichą przystanką i ukojeniem, zarazem jednak jest w nim coś innego, co nie jest jednak niepokojem i sporem, bo przecież nie ma się o co spierać. Co to jest? Nic. Ale co czyni nic? Rodzi lęk. Oto głęboki sekret niewinności: lęk¹³.

Z tego lęku bierze się grzech, czyli zanegowanie – najpierw w samym tylko przeżyciu lęku – stworzonego przez Boga bytu. W egzegezie Kierkegarda grzech pierworodny rodzi się nie z wyboru pomiędzy dobrem i złem, ale z realizacji własnej wolności w sytuacji lęku.

Oczywiście grzech nie zadomowiłby się w świecie przez sam tylko lęk. Żeby mówić o grzechu, potrzebny jest zły czyn. Ten jednak rozwija się właśnie na gruncie owego pierwotnego lęku.

¹³ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku. Psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego przez Vigiliusa Haufniensis*, przeł. A. Djakowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 49.

Żywi się stwarzanym przez ów lęk różnicami. Pierwszą jest różnica pomiędzy kobietą, a mężczyzną, potem idą inne: pomiędzy człowiekiem, a przyrodą, pomiędzy rodzeństwem, pomiędzy rodzicem, a dzieckiem, słowem nieprzebrany repertuar odmienności, które lęk powołuje do życia; raz uświadomiwszy je sobie, człowiek już o nich nie zapomina. Stają się pożywką jego złych czynów.

Między niewinnością przenikniętą lękiem, a lękiem wytwarzającym grzech pierworodny nie ma żadnej dającej się zagospodarować luki. Dlatego upadek człowieka – powstanie w nim stanu winy – nazywa Kierkegaard skokiem jakościowym. Po tym skoku składniki ludzkiej kondycji pozostają takie same jak przed nim: konieczność, wolność, przyczynowość, niewiedza, lęk. Jednak niepostrzeżenie wszystkie zmieniają swój sens. Wydaje się, że diagnoza Kierkegarda oddaje ducha Augustyńskich *Wyznań*. Pierwszym przedmiotem narracji jest tam bowiem grzech – źródło lęku u narratora – dopiero potem na retrospektywną scenę wchodzi konkretny człowiek, młody Augustyn z jego życiowymi perypetiami. Niewłaściwość życia została tu najpierw stwierdzona jako konieczna retrospektywna konsekwencja jego obecnej (po nawróceniu) właściwości. W sytuacji nawrócenia wszystko inne staje się radykalnie inne w sensie Kierkegarda – staje się domeną lęku, a wraz z nim grzechu. Inaczej mówiąc niewinność stworzenia bez żadnej przyczyny, na mocy samej siebie (wewnętrznej dialektyki) staje się grzechem.

Czy tego rodzaju aporii można uniknąć? Czy możliwa do obrony jest teza wielu krytyków religii, że cały problem jest produktem religii, i że język Kierkegarda bardziej stwarza problem, niż go opisuje? Czy zatem jest coś, co moglibyśmy zmienić w aparacie pojęciowym samointerpretacji, by aporia stała się mniej dotkliwa? Żeby zbadać tę możliwość, zastanówmy się nad podobną dialektyką samooceny, która powstała bez wyraźnego kontekstu religijnego.

Dialektyka ta pojawia się zawsze wtedy, gdy próbujemy samooceny w radykalnym sensie, obejmującym wewnętrzne stany, które widoczne są tylko w takim właśnie, przenikniętym wartościowaniem zwróceniu się ku sobie. Do takich przedmiotów należy cnota czy dzielność moralna. Żaden czyn nie jest w stanie udowodnić, że ktoś cnotę posiada, jest ona bowiem dyspozycją; o prawdziwości jej przypisania decyduje relacja do siebie samego. Dyspozycja moralna jest dla podmiotu widoczna – o ile w ogóle jest widoczna – tylko w radykalnym samoodniesieniu. Podobne własności ma ocena własnych uczuć (zob. Aporia Trzynasta) – chcemy widzieć nie tylko pojawiające się w nas uczucia, lecz także siebie samych jako czujących w dany sposób. Chcemy, by żywione przez nas uczucia pojawiły się w świetle naszych istotnych własności, wiążąc się silnie z tym, co w sobie akceptujemy. I wreszcie podobne własności mają określenia dotyczące szczęścia, które stanowią osobliwą klasę uczuć związanych z całokształtem własnego życia. Poczucie szczęścia wydaje się z jednej strony stabilne, ponieważ ugruntowane jest nie w pojedynczym zdarzeniu, lecz w swoistym bilansie życia, z drugiej zaś strony, jest bardzo podatne na zaburzające działanie autorefleksji. W każdym z tych przypadków musimy mieć radykalny wgląd we własny podmiot. Bez niego wartościujące spojrzenie na siebie samego jest niemożliwe. Umysł znajdzie się bowiem natychmiast w zasięgu aporii – tej samej, która została pokazana na przykładzie św. Augustyna. Tak właśnie działa ta strącająca w aporię dialektyka.

Dialektyka punktu widzenia

Powróćmy teraz do kwestii wewnętrznego punktu widzenia, o którym była mowa na początku tego rozdziału, lecz tym razem nie w odniesieniu do własnych czynów, lecz w odniesieniu do ludzkiej kondycji. Otóż kierując wzrok na siebie w ten ogólny sposób jako na istotę ludzką, możemy skonstatować, jak

Blaise Pascal¹⁴, zarazem własną małość i kruchość w stosunku do świata i własną godność. Wszystko zależy od tego, czy akcent położymy na własną przedmiotowość czy podmiotowość. Jako przedmioty ginimy we wszechświecie, jako podmioty ogarniamy świat myślą. Sama dwoistość tego poczucia nie konstryuuje jeszcze aporii. Polega ona raczej na przyjęciu dwóch punktów widzenia i zastosowaniu dwóch różnych kryteriów – jednego związanego z wielością i mocą fizyczną, drugiego z poznawaniem i rozumieniem. Aporia powstaje wówczas, gdy wnikiemy w mechanizm powstawania owego ruchu myśli czy nastroju. Jego najbardziej intrygującą cechą jest nagłość. Od jednego do drugiego punktu widzenia przechodzimy nie na sposób kontrolowanego ruchu myśli, lecz nagle i bez dającej się wykryć i podać refleksji przesłanki.

Nie jest to cechą punktu widzenia w ogóle. Na ogół mamy większą lub mniejszą kontrolę nad procesem zmieniania punktu widzenia. Lecz jest to trudniejsze, gdy chodzi o punkt widzenia na nas samych. Szczególnie przy ogólnych, pascalowskich refleksjach. Pascal postrzega tu sam siebie jako zwierciadło rzeczy i daje mu to poczucie wszechmocy. Ale w chwilę później spostrzega samego siebie jako odzwierciedlonego w rzeczach (odwzorowanego na świat rzeczy) i napełnia go to poczuciem małości wobec ogromu wszechświata. Bezpodstawność i natchmiastowość tej zmiany obrazu są wysoce zagadkowe. Zdaje się nie zawierać żadnej determinacji, tak jakby relacja pomiędzy

¹⁴ Trzeba tu oczywiście przypomnieć sławny fragment o trzcinie myślącej, czyli Myśl 264, zob. B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1989, s. 140. Dialektykę punktu widzenia oddaje jeszcze lepiej Myśl 254: „Naturę człowieka można zważyć na dwa sposoby: jeden według jego celu – i wówczas jest on wielki i nieporównany; drugi według pospółstwa, tak jak się sądzi o naturze konia albo psa, ryczałtem, patrząc na zdatność do biegu *et animum arcendi* i wówczas człowiek jest obmierzły i szpetny. Oto dwie drogi, które każą nam sądzić tak odmiennie i rodzą tyle dysput między filozofami, zob. tamże, s. 138.

podmiotowym i przedmiotowym biegunem była jakimś polem stanów energetycznych przeskakujących od jednej wartości do drugiej bez faz pośrednich. Nie byłoby w tym nic szczególnego, gdyby nie poważne konsekwencje dla poczucia godności waha-
jącej się od skrajnego samoponizenia do samouwielbienia. By-
łoby nadzwyczaj niefortunne, gdyby wartość, jaką przypisujemy
sami sobie, nieuchronnie podlegała takim fluktuacjom. Ponadto
zmiana ta ma anomalny charakter. Nie ma żadnej prawidłowo-
ści przyrodniczej czy psychologicznej, której moglibyśmy użyć
do wyjaśnienia tego rodzaju przeskoków w zakresie samooceny.
Psychologia zajmuje się samooceną intensywnie i wykrywa
wiele prawideł, lecz żadne z nich nie wydaje się dotyczyć sytuacji
pascalowskiej. Ale jeśli przeskoki od samoafirmacji do samopo-
nizenia nie dadzą się wyjaśnić, to również nie podlegają wyja-
śnieniu same te stany wzięte z osobna.

Naprzemienne pojawiające się i znikające punkty widzenia
popychające człowieka do skrajnych osądów samego siebie nie
leżą w kosmosie (wbrew literalnej treści uwagi Pascala), lecz
w samym człowieku. Z kosmicznym punktem widzenia moż-
na by się łatwo oswoić i racjonalnie wyjaśnić powstający efekt
gwałtownej zmiany w postrzeganiu samych siebie. Mechanizm
byłby wówczas następujący: (1) Dana jednostka jest ujęta razem
z ogromną liczbą zewnętrznych determinacji; (2) Wobec tych de-
terminacji wewnętrzne cechy jednostki stają się znikome, wręcz
nieistotne – wszystko zależy od zewnętrznej ramy odniesienia
(części świata w której postrzegamy samych siebie); (3) Wybór
tej czy innej ramy odniesienia, jeśli leży ona po stronie zewnętrz-
nego świata, nie da się wartościować ani kontrolować. Mówiąc
obrazowo: kosmosowi jest wszystko jedno; (4) Wybór tej czy
innej perspektywy spojrzenia na siebie jest czysto intelektual-
ny i w każdej chwili odwracalny, wszystkie punkty widzenia
są tak samo dobre, jeśli tylko opierają się na równowartościo-
wych fragmentach wiedzy o świecie; (5) Kontekstem poczucia
wielkości czy małości człowieka jest na tyle obszerny fragment

świata, że odpowiedniego doświadczenia nie da się anulować za pomocą innego, lepiej ugruntowanego doświadczenia; (6) Wybór punktu widzenia jest arbitralny (nieugruntowanie), przeto równie nieugruntowane jest poczucie wielkości i małości, mogą one zamieniać się miejscami bez przyczyny.

Wobec opisanej powyżej pułapki można odwołać się do nadziei, że skupienie się tylko na sobie, czyli przerwanie powyższego aporetycznego rozumowania w kroku drugim, a zatem abstrahowanie od owego rozległego kontekstu, da rezultat bardziej stabilny i będzie naturalnym oparciem dla samowiedzy. Lecz tak nie jest, co sugestywnie pokazuje w *Próbach* Montaigne'a.

Nie tylko wiatr przypadku porusza mną wedle mej woli, ale i ja sam poruszam się i odchylam przez niestateczność mej natury; kto się temu bystro przyjrzy nie ujrzy się nigdy dwa razy w tym samym usposobieniu. Daje mej duszy to jedno oblicze, to znów inne, wedle boku, na który ją obróć. Jeśli mówię o sobie odmiennie, to iż patrzę na siebie odmiennie. Wszystkie sprzeczności znajdują się we mnie, wedle tego, jak mnie ustawić i z której strony popatrzeć. Nieśmiały, zuchwały; skromny wyuzdany; gaduła milczek; odporny, zniewieściał; bystry, o tępały; zgryźliwy, dobroduszny; kłamca, prawdomówny; uczony, nieuk; i hojny, i skąpy, i rozrzutny (...) ktokolwiek wgląda w siebie z uwagą, znajdzie w sobie, ba, i w swoich sądach, tę odmienność i niezgodność. Nie mogę nic w sobie określić w całości, po prostu niewzruszenie, bez zmyślenia i pomieszania, ani w jednym słowie¹⁵.

Wewnętrzny kosmos nie jest w niczym lepszy od zewnętrznego, jeśli chodzi o znalezienie aksjologicznie wiarygodnego punktu widzenia na własną osobę. Ta poznawcza niemożność, bezradność spojrzenia zwróconego na samego siebie ma uzasadnienie w samej strukturze duszy.

[T]rzeba mieć na uwadze, iż duszą naszą poruszają niekiedy rozmaite i sprzeczne uczucia (...) mimo że nią miotają rozmaite

¹⁵M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 260.

poruszenia, trzebaż aby jedno wzięło prym nad innymi. Ale nie dzieje się to w sposób tak zupełny, aby zważywszy podatność i giętkość naszej duszy) i owe słabsze uczucia nie miały przy okazji odzyskać swojego miejsca i bodaj na krótko z kolei nami zawładnąć¹⁶.

Montaigne zajmuje tu stanowisko zdystansowanego obserwatora samego siebie. Jego diagnoza opiera się na obrazie duszy jako pewnej substancji elastycznej (co do zakresu i intensywności wewnętrznych stanów) oraz wrażliwej (w zakresie relacji z otoczeniem). Lecz jego wypowiedź nie daje żadnego wyjaśnienia, a tylko nazywa zjawisko innymi słowami. Elastyczność i wrażliwość duszy poznajemy tu bowiem wyłącznie poprzez przemiany uczuć. Dodanie słowa „dusza” przynosi wprawdzie pewną ogólność ujęcia – odniesienie do wszystkich przypadków w obrębie indywiduum, lecz wciąż nie daje wyjaśnienia. To ostatnie byłoby możliwe wtedy, gdybyśmy najpierw dowiedzieli się czegoś o elastyczności i wrażliwości duszy z innych źródeł i spostrzegli, że cecha ta jest warunkiem koniecznym lub dostatecznym badanego w danym momencie fenomenu. Używając języka nauk społecznych, można by powiedzieć, że jedna ze zmiennych musi być niezależna, a druga zależna – w innym przypadku badanie staje się trywialne¹⁷.

Są jednak u Montaigne’a nietrywialne myśli na temat interesującej mnie tu aporii. Klucz leży w naturze sądów wartościujących. Montaigne zdaje sobie sprawę, że opisanego wyżej mankamentu samowiedzy, wynikającego wprost z natury auto-refleksji, nie da się usunąć tą samą metodą, która go wywołała – a zatem nie przez głębsze i bardziej wytężone spojrzenie, lecz jak się wyraża, „pójście śladem człowieka”. Własności wyróż-

¹⁶ Tamże, s. 190.

¹⁷ W rozważaniach Montaigne’a nie brakuje trywialnych wyjaśnień, co irytowało niektórych krytyków. Z tego zapewne powodu Jan Lechoń nazywał Montaigne’a płytkim pisarzem. Podzielając krytykę co do pewnych fragmentów, widzę jednak inne, z których płyną wcale nietrywialne i przydatne w obecnych rozważaniach wnioski.

niające się jako w istotny sposób jemu przynależne pojawią się odzwierciedlone w tym śladzie.

Cnota żąda, aby iść jej torem jedynie dla niej samej (...) jest to żywa i silna barwiczka: skoro duszę raz nią nasycimy, nie schodzi aż razem z materią. Oto dlaczego, chcąc osądzić człowieka, trzeba iść długo i pilnie jego śladem¹⁸.

Jednak wciąż nie widać rozwiązania problemu owych raptownych przeskoków od jednych stanów samowiedzy do innych. Nie trzeba do tego skrajnych „pascalowskich” porównań. Załóżmy na przykład, że uważam się za człowieka pracowitego. W pewnej chwili zmieni się mój punkt widzenia – spojrzę na siebie inaczej (na przykład przez porównanie z kimś innym albo przez rozszerzenie skali czasowej) – nagle zobaczę się jako człowieka leniwego. Natychmiast wpadam w aporię, czyli niekończącą się oscylację sądu, kiedy to „pracowity” zastępowane jest przez „leniwy” i na odwrót bez rozstrzygającego argumentu, a jedynie za sprawą arbitralnej zmiany punktu widzenia na kontrastowy w stosunku do poprzedniego.

Mechanizm ten pojawia się tylko przy niektórych atrybucjach. Kiedy na przykład stoję przed opozycją inteligentny–nieinteligentny, to odwołuję się do skali jednej własności – inteligencji – i nie zmieniam punktu widzenia, a jedynie szukam argumentów za jednym i drugim określeniem. Aporia nie powstaje. Natomiast określenie „leniwy” natychmiast wywołuje taką huśtawkę sądu. Jak widać nie trzeba aż augustyńskiej perspektywy grzechu, by wywołać wewnętrzną dynamikę oceny. Rozedrganie duszy, o którym pisze Montaigne, powstaje za sprawą własności samych sądów oceniających, niezależnie od ich podstawy – o ile tylko obejmują (a wydaje się, że nie ma innej możliwości) przedmioty wewnętrzne w radykalnym sensie własne – dostrzegalne jedynie z pierwszoosobowej perspektywy.

¹⁸ Tamże, s. 261.

Postawa ironiczna jako wyjście z aporii samooceny

Wydaje się, że samopoznający umysł ma jedną odpowiedź na powstającą oscylację samooceny – ironię. Trzeba ją rzecz jasna rozumieć nie jako środek retoryczny, lecz wyraz fundamentalnego stosunku do życia. Z trzech filozofów, którzy pojawili się w tym paragrafie, tylko Kierkegaard miał dar ironii, a ponadto zostawił po sobie rozprawę o ironii, z której wciąż można czerpać. Centralne w niej miejsce zajmuje spór z Heglem w sprawie interpretacji ironii Sokratesa. Nie wszystkie aspekty tej dyskusji są tu istotne, lecz tylko te, które wpływają na rozumienie autoironii i jej ewentualnej roli w usuwaniu aporii samowiedzy.

Otóż ironista wie, że rzeczywistość, do której się odnosi, nie jest taka, jak być powinna, dlatego nie prowadzi z nią poważnej gry, nie widzi w niej pozytywnego punktu zaczepienia do dyskusji, jedynie coś w rodzaju *ancient regime*, który musiałby odejść, aby jakakolwiek rozmowa była możliwa. Ironista widzi jako istotną pozytywną cechę świata właśnie to, co negatywne, pożądaną rzeczywistość, która pozostaje¹⁹. Ani samoafirmacja, ani samopotępienie nie mają tu pożytki, w przeciwieństwie do postawy św. Augustyna, który mając przed oczami prawdę wiary, musiał z największą powagą traktować każdy istotny aspekt rzeczywistości i orzec, czy zgadza się z prawdą, czy nie. Jego osąd własnego życia jest surowy, lecz osąd życia osądzonego i w ten sposób naprawionego jest właśnie najwyższą afirmacją. Co zatem istotnie pozytywnego wnosi ironia, jaki jest właściwie czyn ironiczny? Oddajmy głos Kierkegaardowi.

[I]ronista, niezależnie od tego, czy sam siebie od czegoś uwalnia za pomocą sofizmu, czy też odbiera coś innym, przyjmuje oba te momenty do świadomości, inaczej mówiąc, delektuje się nimi. A to

¹⁹ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Gajkowska, KR, Warszawa 1999, s. 263.

jest właśnie określeniem osobowości, mimo że rozkosz ironisty jest najbardziej abstrakcyjnym i ogołoconym z wszelkiej treści pustym konturem, mglistą aluzją do tej rozkoszy, która ma treść absolutną: szczęścia. Podczas gdy sofista biega w kółko jak zapracowany człowiek interesu, ironista dumnie spaceruje i, zamykając się w sobie, delektuje się²⁰.

Delektacja, o której tu mowa, nie jest prostym pozbyciem się perspektywy samooceny, w tym obwinienia samego siebie. Dlatego nie nazywa się szczęściem. Afirmacji podlega tu rzeczywistość zironizowana. Przez ironię przemawia jakaś prawda o rzeczywistości, lecz nie wyrażona pozytywnie, tylko uchwycona jako pewna możliwość.

Negatywność, do której tutaj nieustannie nawiązuję, w każdej chwili ustanawiana i w tej samej chwili odwoływana, gdy tylko uzyska świadomość samej siebie, jest zapewne podszyta jakąś głębinową i pełną treści pozytywnością, lecz Sokrates zamroził ją w stadium możliwości, które nigdy nie miało stać się rzeczywistością²¹.

Ironia uwalnia w jakimś sensie od aporii samoodniesienia, ponieważ uwalnia od presji wiecznie nieusatisfakcjonowanej refleksji. Ale wraz z refleksją znika jej przedmiot: konkretne indywidualium będące przedmiotem samoobserwacji. Tym samym znika presja oceny przeszłego siebie, a wraz z nią to szczególne zobowiązanie w stosunku do przeszłego siebie, które każe je za wszelką cenę wprowadzać w dzisiejszą narrację.

Przeszłość ma dla indywidualium prawomocne znaczenie, którego nie można przeoczyć ani ignorować. Natomiast dla ironii nie istnieje *żadna przeszłość*. (...) względy dobrego wychowania wymagają od ironii, by przyjęła istnienie pewnej przeszłości, akceptuje ona jednak tylko *taką* przeszłość, z którą swobodnie może prowadzić swoje gry. Dlatego łaskę w jej oczach przeważnie znajduje mityczna warstwa historii, baśnie i legendy. Natomiast właściwa historia, w której prawdziwy człowiek cieszy się pozytywną wolnością, po-

²⁰ Tamże, s. 142.

²¹ Tamże, s. 165.

nieważ odnajduje w niej swoje przesłanki, musiała zostać odsunięta w cień²².

Kierkegaard ciągnie ten wątek jeszcze dalej i przypisuje ironiście szczególny stan bytu. Otóż.

wszystko co w danej rzeczywistości jest trwałe, dla ironisty ma wyłącznie poetycką prawomocność, jako że żyje on przecież poetycko. Zastana rzeczywistość nie traci w jego oczach prawomocności dlatego, że jest przeżytkiem, który należy zastąpić rzeczywistością bardziej prawdziwą, ale dlatego, że ironista jest wiecznym, „ja”, dla którego żadna rzeczywistość nie jest adekwatna²³.

Jak dotąd wszystko w interpretacji Kierkegaarda przemawia za tym, że ironia stanowi remedium na aporię samowyniesienia i samopotępienia. Ironista nie popada w niepokojącą dialektykę, ponieważ chodzi mu o coś innego. On po prostu nie podejmuje gry zmuszającej do ciągłych zmian punktu widzenia. A przynajmniej nie robi tego z całą powagą. Zgadza się jednak na inne zmiany rodzące się z poetyckiej fantazji. Wraz z fantazją ironista popada również w inną oscylację, która nie wydaje się dużo lepsza od dialektyki samousprawiedliwienia i samopotępienia. Poniższy fragment książki Kierkegaarda pokazuje to dobrze i zasługuje na szczególną uwagę. Autor stosuje w samej wykładni stanowiska ironisty pewien retoryczny rytm afirmacji i negacji (umieszczam w tekście odpowiednie zaznaczenia), który oddaje proces dziejący się w samym ironiście.

[NEGACJA >] Gdy ironista, gorliwie korzystając z licencji poetyckiej, kreuje siebie i swoje środowisko, gdy żyje całkiem hipotetycznie, niejako w trybie warunkowym, wówczas jego życie traci wszelką ciągłość. Daje się unosić nastrojowi chwili. Jego życie staje się zatem czystą grą nastrojów. [AFIRMACJA >] Nie chcę bynajmniej negować głębokiej prawdy zawartej w zmianie nastrojów, albowiem żadne ziemskie życie nie jest na tyle absolutne, by mogło

²² Tamże, s. 270.

²³ Tamże, s. 277.

uniknąć sprzeczności kryjących się w nastrojach. W harmonijnym życiu jednostki nastrojów jedynie potęguje dynamikę pulsującego ruchu życia. (...) [NEGACJA >] Ale ironista nie zna żadnej ciągłości i dlatego przeplatają się w nim nastroje krańcowo sprzeczne. Raz jest bogiem, raz ziarnkiem piasku. Jego nastroje są równie przypadkowe jak wcielenia Brahmy. I ironista, który święcie wierzy, że jest wolny, od razu podpada pod okrutne prawo ironii świata i pokutuje w jarzmie najstraszniejszej niewoli. [AFIRMACJA >] Ale ironista jest poetą, toteż choćby był jako liść miotany kapryśnymi podmuchami ironii świata, to nie zawsze jest to widoczne. W świecie ironisty wszystko jest zmyślane, nawet nastroje. Aby stać się naprawdę wolnym, musi mieć nastrojów w swojej mocy, dlatego jeden nastrój momentalnie zastępuje innym. Jeśli się czasem zdarzy, że nastroje rozpaczliwie wirujące w koło wydają się podejrzanym samemu ironiście, to wprawia on w ruch fantazję. [NEGACJA >] Wyobraża sobie, że jest autorem nastrojów, i zmyśla bez wytchnienia, dopóki nie padnie obolały duchem²⁴.

Ironista wydaje się wyzwać sam siebie z niedającej się opłacać dialektyki samooceny, odzyskuje na chwilę panowanie za pomocą poetyckiej wyobraźni, by zaraz doznać nie mniej dręczącej chwiejności samej wyobraźni. Dlatego Kierkegaard konkluduje:

Ironista nie może mieć żadnego *an sich*, jeśli chce wieść życie prawdziwie poetyckie i stwarzać siebie w poezji. W ten sposób ironia idzie na dno pod ciężarem tego, co jak najzacieklej zwalcza, a ironista mimo woli upodabnia się do całkiem prozaicznego człowieka, tyle że zachowuje negatywną wolność, dzięki której może wznieść się ponad samego siebie w akcie poetyckiej autokreacji. Toteż ironista najczęściej staje się nikim; (...) wśród poetyckich pozycji i sytuacji życiowych zalecanych przez ironię jest tylko jedna bardziej uprzywilejowana i wytworna – przemiana w kompletne nic²⁵.

Mamy tu do czynienia z kolejną afirmacją, którą dodać można do ciągu afirmacji i negacji w poprzednim fragmencie. Jest ona jednak paradoksalna, ponieważ ceną jest samo poczucie rze-

²⁴ Tamże, s. 278.

²⁵ Tamże, s. 275.

czywistości wyrażone tu jako bycie nikim. Inaczej mówiąc, podmiot pada ofiarą swojej własnej afirmacji. Dlatego ostatecznie Kierkegaard ogranicza możliwości ironisty.

Nie można już zadowolić się życiem, które od czasu do czasu rozbłyśnie poezją – dzisiaj pragnie się życia, które w całości jest poetyckie. Tymczasem traci się prawdziwy błogostan, w którym podmiot staje się absolutnie przezroczysty dla samego siebie i ogląda siebie nie w sennym marzeniu, a w nieskończone jasnym świetle dnia. Jest to możliwe tylko dla jednostki religijnej, która znajduje nieskończoność nie poza sobą, a w samej sobie²⁶.

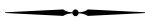
Okazuje się więc, że to, co chce osiągnąć ironista, jest już obecne w nieironicznej, za to religijnej postawie wobec świata. Pułapka ironii wiąże się bowiem ze złym pojęciem obcowania z samym sobą. Wpatrywanie się w siebie nie daje wyzwolenia z aporii. Nieironiczna, religijna samowiedza polega na obcowaniu ze sobą w świecie stworzonym. Owo skrzyżowanie jednostki i świata możliwe jest tylko w religijnej perspektywie – każda inna wytwarza obcość jednostki wobec świata i zmusza go do szukania samowiedzy w swoich własnych zasobach, uruchamiając aporetyczną dialektykę, scharakteryzowaną w tym rozdziale.

Ironia oferuje więc jedynie pozorne rozwiązanie, przywołując w miejsce usuniętej aporii inną. Wydaje się, że w ironii mamy jakiś uprzywilejowany dostęp do samych siebie. Uchylamy niejako zasłonę interpretacji, sugerując, że poza naszymi wysiłkami poznawczymi jest inna prawda, w jakiejś mierze dostępna za sprawą ironicznego wyczulenia i nastawienia. Wiedza ironisty nie jest wprawdzie jasna, lecz jest ostra i dogłębna. Działa przez zaprzeczenie, dlatego nie jest łatwo zgadnąć sens ironicznego komunikatu. Wiemy, czego ironista nie mówi, lecz nie wiemy co mówi. Na tym gruncie rodzi się sytuacja aporetyczna, która jest w pewnym sensie odwrotnością aporii samousprawiedliwienia. Tam przechodziło się od afirmacji (samousprawiedliwienia) do

²⁶ Tamże, s. 292.

negacji (samooskarżenia), tu zaś przechodzimy od ironicznej negacji do pewnego afirmującego komunikatu. Problem polega na enigmatyczności tego komunikatu i niejawności jego podstawy. W interpretacji Kierkegaarda wyraża się to stanem nieciągłości i poddaniem się zmiennym nastrojom. Im większą siłę retoryczną posiada ironista, tym bardziej nieobecna staje się pozytywna treść ironicznego komunikatu. Przy pewnym natężeniu środków ironicznych owa pozytywna treść staje się tak enigmatyczna, że daremnie jej dociekać i słusznie można domniemać, że nie o nią w komunikacie chodziło. W pewnej chwili staje się zupełnie nieistotna – korzyść czerpana jest z samego ironicznego aktu, a nie z treści, którą on (naprawdę lub pozornie) ujawnia.

V



APORIA TRZECIA

Nieuchwytność przedmiotu refleksji

Wydaje się, że samowiedza jest przede wszystkim dziełem refleksyjnego umysłu. Lecz refleksja zmienia podmiot, który oddaje się refleksji. W konsekwencji to, co nazywa się samowiedzą, jest bardziej modyfikacją podmiotu niż jego poznanie. Dlatego z punktu widzenia poznania im większa praca refleksji, tym bardziej zmienia się to, co miało być jej przedmiotem, a tym samym narasta dystans do samego siebie rozumianego jako przedmiot poznania. Trzeba więc powiedzieć, że refleksja w ograniczonym stopniu pełni funkcje poznawczą; jest złożoną relacją samomodyfikacji i samokierowania. Samowiedza traci w ten sposób swoje oparcie w refleksji, a tym samym przestajemy rozumieć co znaczy „samo” w słowie „samowiedza”.

Obecne rozważanie rozpoczyna serię analiz dalszych jedenastu aporii, które mają jakąś wspólną część z jedną z dwóch pierwszych aporii lub z obiema. Nie są jednak derywatami aporii podstawowych. Mają swoje własne podstawy w doświadczeniu. Będę starał się pokazać, że schemat dostrzeżony w aporiach podstawowych, a mianowicie pojawianie się nowych aporii na skutek usuwania dotychczasowych, pojawia się również w przypadku aporii szczegółowych.

W inspirującej monografii *Self-Knowledge and the Self* David Jopling przytacza oskarżenie refleksyjnej samowiedzy wygłoszone w podobnych słowach przez dwóch francuskich pisarzy: Sébastiena Chamforta i François La Rochefoucaulda. Mówili oni o „refleksji zatruwającej pragnienie”, uważali, że na skutek refleksji nie można rozpoznać pierwotnego kształtu stanów wewnętrznych, na które refleksja się kieruje. W dziedzinie stanów intelektualnych efekt ten jest pożądany – w nauce chodzi bowiem właśnie o krytyczne przekształcenie początkowych stanów poznawczych: naiwnych spostrzeżeń i obiegowych sądów. Lecz w dziedzinie pragnień i uczuć rzecz jest problematyczna. Tutaj, jak się zdaje, istnieje pewien intuicyjny prymat zachowania pierworzoru nad jego przekształceniem. Podstawowym argumentem w tej sprawie jest to, że uczucia i pragnienia są źródłami działania, a nie jego przesłankami. Przesłanki mające postać sądów reprezentowanych w indywidualnych umysłach w postaci przekonań można zmienić w każdej chwili, wprowadzając do swego działania większe lub mniejsze korekty. Znacznie trudniej to sobie wyobrazić, jeśli chodzi o źródła działania. Wydaje się, że w tej domenie ważne jest zachowanie jedności ciągu stanów rzeczy prowadzących do danego działania i samego działania – przynajmniej w ograniczonych granicach narzuconych przez dany typ działania. Rozważmy przykład. Ktoś, działając na podstawie sympatii do pewnej osoby, nagle z jakiegoś powodu traci tę sympatię. Czy ma nagle przestać robić to, co robi? Trudno to sobie wyobrazić; nasze działania mają pewną inercję, są w dużej mierze kontynuacjami poprzednich działań. Powstaje jednak pytanie: Co właściwie czyni osoba, której działanie utraciło swoją subiektywną podstawę? Nie powiemy przecież, że działający zamienia się w robota i że nasza inercja w działaniu ma charakter mechaniczny. Tę przykładową sytuację można próbować rozumieć czysto racjonalnie, to znaczy wyobrażając sobie, że w przedziale owej inercji osoba przewartościowuje swoje przesłanki, to znaczy najpierw zamienia swoje uprzednie uczucia w pewne

sądy, a potem przekształca te sądy i generuje nowy plan działania. To jednak jest niemożliwe. Zakłada się tu bowiem skuteczne przełożenie uczuć na ekwiwalentne sądy, co jest przesadnym wymaganiem; często nie rozumiemy dokładnie skąd biorą się uczucia, a tym mniej rozumiemy ich raptowne przemiany. Najwyraźniej zatem wchodzi tu w grę zupełnie inna dynamika działania. Lecz na czym miałyby ona polegać? W jaki sposób osoba ta utrzymuje w polu własnego działania jego istotne źródło, tak by móc powiedzieć, że jest to wciąż jej własne działanie?

Powyższe rozumowanie można potraktować jak paralogizm i w tonie popularnej dziś krytyki powiedzieć, że jego źródłem jest kartezjański model poznania samego siebie. Można, jak omawiany wcześniej Verene, postulować trzymanie się ideału samowiedzy jako troski o siebie i pracy nad sobą. Być może problem w ogóle by wówczas nie powstał; kwestia trzymania się źródła nie byłaby istotna, ponieważ na człowieku ciążyłby właśnie obowiązek stałego przekształcania samego siebie. Ta krytyka, jak wcześniej przyznałem, nie jest pozbawiona słuszności. To prawda, że kartezjańskie przekształcenie ideału samowiedzy zastąpiło performatywny (samowychowawczy) ideał kierowania sobą ideałem prawdy na temat samego siebie. Kartezjański model wywołuje naturalny opór kulminujący w pewnym sentymentalnym ideale życia naiwnego, w którym usuwa się rozpoznane zagrożenie refleksją za pomocą metodycznego powstrzymywania się od niej. Stuart Hampshire argumentuje za Jeanem Paulem Sartre'em, że obraz życia naiwnego jest właśnie naiwny – nie dostrzega się tu bowiem, że nie jesteśmy w stanie przeżywać uczuć i pragnień bez zajęcia w stosunku do nich postawy uznania czy przyzwolenia lub przeciwnie – oporu i zdystansowania się. Inaczej mówiąc, w stosunku do uczuć i pragnień podejmuje się pewną decyzję¹, co automatycznie

¹D. A. Jopling, *Self-Knowledge and the Self*, Routledge, New York 2000, s. 70.

włącza refleksję w obieg samego doświadczenia. Argument jest słuszny, lecz nie usuwa problemu. Problem zostałby usunięty, gdyby całkowicie podporządkować dziedzinę uczuć i pragnień dziedzinie decyzji, ale to zupełnie nierealistyczny projekt. Jeśli więc pozostaje jakieś residuum życia emocjonalnego i wolitywnego niepoddane refleksji, to problem pozostaje w mocy. Modyfikująca siła refleksji rzeczywiście ustanawia aporię, wydzielając z życia psychicznego pewną warstwę i budując na niej pewien projekt kierowania sobą. Projekt ten bowiem pozostawia poważną część kierowania sobą poza kontrolą i możliwością zrozumienia. To, jak budujemy jedność i motywującą ciągłość doświadczenia i działania, pozostaje poza zasięgiem doświadczonego i działającego podmiotu.

Samowiedza jako modyfikacja

Rozważmy przykład podany przez Richarda Morana w *Authority and Estrangement*². Osoba A powtarza wciąż osobie B, że jest nieszczęśliwa. Osoba B stara się przekonać osobę A, że ta nie ma żadnego powodu do odczuwania nieszczęścia. Jednak osoba A nadal upiera się, że jest nieszczęśliwa. Po kilku tego rodzaju dyskusjach osoba B musi w końcu (w celu ochrony samej podstawy konwersacji) uznać sąd rozmówcy. Nie ma sensu się upierać – świadomość nieszczęścia osoby A i jej deklaracja, że jest nieszczęśliwa, muszą wystarczyć do uznania, że naprawdę jest nieszczęśliwa. Dlaczego jednak osoba słuchająca owych narzekań ustępuje? Czy dlatego, że stwierdza, że ma już dostateczne dowody do uznania czyjś nieszczęścia? Oczywiście nie; żadne nowe informacje się tu nie pojawiają. Osoba B uznaje raczej fortunność i siłę pewnej illokucji osoby A. Osoba B daje wiarę wyznaniu osoby A.

²R. Moran, *Authority and Enstrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001, s. 41.

To danie wiary nie jest oczywiście dowodem w żadnej rzeczowej sprawie, jeśli nie założy się, że wyznający jest wiarygodny poznawczo – że istotnie wie to, co wyznaje. Jednak w tym przypadku nie ma żadnego dowodu. Wyznanie różni się tu zasadniczo od zeznania. Na przykład podczas przesłuchania naczynego świadka, zakłada się, że osoba racjonalna, zdrowa i mająca intencję prawdomówności w istocie widziała to, co mówi, że widziała. Nie można jednak twierdzić tak o wyznającym (mówiącym coś o swoich stanach wewnętrznych). Wiązałoby się to z dalekimi od zdrowego rozsądku założeniami dotyczącymi ludzkiej natury i samowiedzy w szczególności. Racjonalność czy prawdomówność danej osoby nie jest gwarancją jej rozeznania we własnej psychice i zdolności udzielania innym miarodajnej o niej informacji. Różnica polega na tym, że istnieją optymalne stany percepcji (wiemy, co znaczy dobrze widzieć, i można to zbadać obiektywnymi metodami), podczas gdy nie mamy tego rodzaju wiedzy w odniesieniu do stanów wewnętrznych. Co miałyby znaczyć dobre rozeznanie, adekwatne wejrzanie w siebie itd.?

Dlaczego więc ostatecznie trzeba wziąć deklarację osoby A o jej poczuciu nieszczęścia za dobrą monetę? Przecież na skutek ponawianego wyznania nie przybywają żadne nowe fakty, a jedynie powtarza się pewna czynność mowy. Nasuwa się więc myśl, że stan, o którym mowa (nieszczęście), jest w jakiś sposób związany z czynnością mowy, w której jest komunikowany. Nie może być wszakże związany ściśle – deklaracje nie są przecież tym samym, co deklarowane stany i nie muszą wskazywać niezawodnie na te stany, nawet jeśli spełniają właściwe wyznaniu warunki poprawności *resp.* fortunności (rozumiane zgodnie z teorią illokucji Johna Searle'a. Z drugiej strony stany, które udostępniamy innym przez wyznanie, są w typowych przypadkach bardzo złożone (zawierają przekonania, ich implikacje, odczucia itd.) i bez środków językowych nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, czy wyrażamy ten

właśnie stan czy inny³. Lecz jakkolwiek silny pod względem strukturalnym byłby związek pomiędzy deklarowanymi stanami i sądami oraz zdaniem, w których sądy te są wyrażone, nie jest to stosunek wytwarzania. Można wyrazić się ostrożniej: deklaracja zmienia stan podmiotu, wiąże bowiem otwarcie podmiot z jego stanem samoświadomości – zamieniając związek niejawny w jawny, nadaje mu charakter zobowiązania. Zobowiązanie pochodzi stąd, że podmioty, wobec których czynimy wyznanie, wiedzą, że stosunek samoświadomości do działania podmiotu jest czynny; mają prawo oczekiwać, że struktura działania zmieni się pod wpływem samoświadomości działających, zaś osoba wyznająca wie, że stanie przed takim oczekiwaniem i ujawniając związek, zgadza się na to oczekiwanie – stawia się w sytuacji zobowiązania.

Podmiot refleksyjny jako podmiot samowiedzy

Powstają dwa pytania: (1) Do jakiego przedmiotu odnosi się treść zdania zawarta w wyznaniu?, (2) Czy osoba wyznająca, że jest nieszczęśliwa, wie, że jest nieszczęśliwa?

Pierwsze pytanie ma wiele wspólnego z problemem rozważanym już wcześniej za Castañedą. Różnica polega na tym, że teraz rozważamy nie samą treść sądu „Uważam, że jestem x” (dokładnie: [Ja] uważam, że [ja*] jestem x”), lecz czynność mowy, dla której treść sądu jest tylko jednym z warunków fortunności. Wyrażenie „czynność mowy” jest w języku polskim nieco dwuznaczne (angielski oryginał „speech act” nie sprawia takiego kłopotu); nie chodzi rzecz jasna o czynność wykonywaną przez język ani przy pomocy języka, lecz o czynność podmiotu wykonaną za pomocą języka. Kto dokonuje tej czynno-

³ Taką sytuację opisał żartobliwie Bertrand Russell w autobiograficznych wspomnieniach: „Zakochałem się w swojej przyszłej żonie wtedy, kiedy jej o tym powiedziałem”.

ści? Wobec kogo się ona dokonuje? Kogo czynność wskazuje jako autora? Środkowe pytanie nie jest kłopotliwe: czynności językowe wykonuje się wobec słuchacza. Lecz pozostałe pytania wiążą się z niemałymi trudnościami. W idealnym przypadku odpowiedź na nie powinna być taka sama, mianowicie: ten, kto mówi. Lecz tak nie jest, co zostało już – za Castañedą – pokazane w analizie Aporii Pierwszej. Podałem powody niepokrywania się podmiotu, do którego odnosi się zdanie, z podmiotem, który mówi. Trzeba je teraz uzupełnić dodatkową analizą podmiotu refleksyjnego. On to bowiem jest tu podmiotem mówiącym i właśnie refleksyjność odpowiada za aporetyczność rozważanych tu czynności mowy.

Kiedy John Locke wprowadzał pojęcie IDEE REFLEKSYJNE, określił je jako mające za przedmiot inne idee. Założył tym samym, że jest wewnątrz umysłu specjalny poziom czy punkt widzenia, z którego widać owe pozostałe nierefleksyjne idee. Inaczej mówiąc, założył jakieś pole prezentowania się tych ostatnich. Co więcej, skoro refleksja może być różnych rzędów, zatem również idee refleksyjne mogą się prezentować innym ideom refleksyjnym. Te Locke'owskie pojęcia opisują dobrze zdroworozsądkowy punkt widzenia. Charakterystyczne jest tu nadbudowywanie poziomów rozumienia za pomocą przejść metaforycznych. „Pole”, „spojrzenie na samego siebie”, „refleksja na temat refleksji” to wyrażenia przeniknięte metaforycznością. Potrafmy ich używać z pewnym poczuciem zrozumienia. Pełnią też ważne funkcje w konstrukcji racjonalnego działania i komunikacji. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, kiedy próbujemy wyjść poza kreatywną, lecz teoretycznie niezobowiązującą metaforyczność i poddać filozoficznej analizie naszą zdolność do refleksji.

Informacje o samym sobie można zaczerpnąć z różnych źródeł, lecz refleksja jest z ważnych powodów uważana za źródło uprzywilejowane. Myśli, konstatacje i inne czynności umysłu mające za przedmiot stany umysłu tego samego podmiotu od-

znaczącą się bezpośrednim dostępem do swoich przedmiotów, a przynajmniej tak się zdaje. Źródła błędów nie są tu wprawdzie wyeliminowane, lecz znacznie ograniczone.

Jednak nawet gdyby omylność naszych czynności refleksyjnych była znacznie większa, niż sądzimy, to nie ona konstytuowałaby aporetyczność refleksji. Źródło aporii tkwi gdzie indziej. Otóż typowym sposobem wyobrażania sobie refleksji jest obraz spojrzenia skierowanego na samego siebie⁴. Musi być zatem ufundowany punkt widzenia, z którego na siebie patrzymy. Ów punkt widzenia, drugi poziom czy pole wymagają objaśnienia. Problem w tym, że czymkolwiek owe struktury są, nie są dane w aktach refleksyjnych. Akty te „nie widzą” swojej własnej kompetencji. Nie ma w tym nic dziwnego, jeśli dotyczy to na przykład organów zmysłowych – oko nie widzi samo siebie i tak właśnie ma być. Jeśli jednak chodzi o umysł, zdolność refleksji, wydaje się wbudowana w samo jego działanie, choćby w procesy utrzymywania uwagi czy łączenia w całość rozciągniętych w czasie czynności, czy też w modyfikowaniu czynności na bieżąco, w czasie jej wykonywania.

Ponadto refleksja ma różne stopnie i nie jest po prostu akompaniamentem innych czynności umysłowych. Jest osobnym aktem o własnej intencjonalności. Istnieją konkretne powody, dla których obieramy lub porzucamy postawę refleksyjną. Samowiedza, którą osiągamy za sprawą refleksji, nie musi obejmować tych powodów. Jest zatem niepełna i to właśnie w miejscu, które powinna obejmować, mianowicie w zakresie warunków zasadności samej refleksji. A niewielki jest pożytek z wiedzy o tym, co się przeżywa i myśli, jeśli nie ma żadnego wglądu

⁴ Brie Gertler widzi w tym wyobrażeniu pewien paradygmat, jeden z trzech, które wyróżnia w teoriach samowiedzy. Analizę tego paradygmatu zawiera książka: B. Gertler, *Self-Knowledge*, Routledge, New York 2011. Jego stanowisko omawiam w: R. Piłat, *Samowiedza*, w: R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków 2013, s. 233–241.

w to, jakie są warunki poprawności samych aktów prezentujących nam nasze własne myśli. W analizie Aporii Pierwszej podałem powody braku satysfakcji z rozwiązania Castañedy, który po prostu odnotowuje tę lukę w naszych kompetencjach umysłowych, po czym zmienia temat i wdaje się w psychologiczne rozważania o efemeryczności i spójności doświadczenia, w którym ma być jakoś zakodowana tożsamość pomiotu mówiącego i podmiotu, o którym mowa. Jednak bycie zakodowanym nie oznacza bycia danym. W naszym doświadczeniu zakodowanych jest wiele rzeczy, może nawet jakaś ważna część historii naszego gatunku; to wszakże nie oznacza, że cokolwiek o tym wiemy albo że ma to jakieś znaczenie dla naszej samowiedzy. Odniesienie do siebie, będące istotą refleksji, nie może być tylko zakodowane, lecz powinno być poznawczo dostępne i relewantne. Jeśli nie da się rozwiązać lub unieważnić problemu odniesienia sformułowanego przez Castañedę, to owa poznawcza dostępność zostanie pozbawiona gruntu. Nigdy nie zrozumiemy jak sami uobecniamy się we własnym doświadczeniu, a nie wiedząc tego, nie będziemy mogli wyznaczyć żadnych granic poprawności i uzasadnienia refleksji. Nie jesteśmy w stanie w pełni „wylegitymować” sami siebie, kiedy wykonujemy czynności mowy, takie jak wyznania mówiące o naszych własnych stanach wewnętrznych. Podmiot pozostaje nieuchwytny. Wiemy już z uwag przedstawionych na początku rozdziału, że unieważnienie tej aporii nie jest możliwe przez wybór życia naiwnego. Co zatem można zrobić?

W XX-wiecznej filozofii analitycznej sformułowano kilka rozwiązań problemu nieuchwytności przedmiotu, o ile założy się, że uobecnia się on w doświadczeniu i mowie jako refleksyjne Ja. Rozwiązanie to polega na zmianie kierunku refleksji. Można o niej pomyśleć nie jako akcie retrospektywnym, nadbudowanym nad innymi aktami, lecz raczej jako akcie prospektywnym, inicjującym i współkonstytuującym pewien bieg doświadczenia. Refleksja w tym ujęciu nie kieruje się wcale na

inne czynności umysłowe – co jak widzimy wytwarza aporie – lecz ma swój własny przedmiot. Jest nim mianowicie relacja pomiędzy doświadczającym podmiotem i jego doświadczeniem. Refleksja nie ma prezentować samego podmiotu doświadczenia, tak by spełnić wszystkie wymagane przy tym warunki odniesienia, adekwatności, jednostkowości i tożsamości. Prezentuje jedynie pole relacji, w obrębie którego podmiot działa.

Rozwiązanie to pojawia się w wersji analitycznej – jako pewna propozycja pojęciowa, oraz w wersji fenomenologicznej – jako pewien program badań subiektywności. W tej pierwszej znajdujemy ją w pracach Elisabeth Anscombe i Rodericka Chisholma⁵. Refleksyjność doświadczającego podmiotu jest tu pierwotną własnością czynności umysłowych, a nie aktem drugiego rzędu. Każda czynność umysłowa zawiera niewypowiedziany i prawdopodobnie niewypowiadalny komponent podmiotowy. Tą drogą podąża również Manfred Frank w nawiązaniu do wyżej wymienionych filozofów.

Chisholm stara się fenomen, który Castañeda nazwał „he himself locution”, a Elisabeth Anscombe określiła mianem „indirect reflexive”, opisać jako bezpośrednie przypisywanie sobie pewnej własności. Własność, którą podmiot przypisuje sobie bezpośrednio i nieomylnie, to własność pozostawania w *intencjonalnej relacji do czegoś, co nie jest nim samym* [wyróżnienie – R.P.]. Ta intencjonalna relacja (do czegoś obcego) jest przedmiotem przypisywania pośredniego. Bycie w bezpośredniej epistemicznej relacji do czegoś innego nie jest według Chisholma tezą (*Proposition*), lecz pewną własnością, którą podmiot sobie bezpośrednio przypisuje (lub też, jak mówi Chisholm: „bezpośrednio na sobie egzemplifikuje”⁶).

⁵ Zob. E. E. M. Anscombe, *The First Person*, w: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, New York 1994, s. 140–159; R. Chisholm, *On the Observability of the Self*, tamże, s. 94–108.

⁶ M. Frank, *Czy świadomość siebie ma jakiś przedmiot?*, w: M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł., J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 217.

Takie ujęcie przeczy jednak dość naturalnej intencji, że w refleksji coś się poznaje. Oczywiście prawdą jest również, że refleksja usprawnia czy wręcz umożliwia niektóre czynności umysłowe. W tym sensie można powiedzieć, że jest ich częścią, szczególnie w przypadkach, kiedy jest warunkiem koniecznym danej czynności. Jednak to warunkowanie przez refleksję ma miejsce na mocy poznania przez refleksję. Inaczej mówiąc, wkład poznawczy wnoszony przez refleksję jest warunkiem lub przynajmniej ważnym składnikiem wielu czynności umysłowych. Można powiedzieć nawet bardziej dobitnie: byt świadomy poznaje siebie poprzez refleksję, która z jednej strony jest częścią tego samego strumienia świadomości co stany poznawane (refleksja jest też pewnym przeżyciem), z drugiej zaś – wewnętrzną relacją, która ma w sobie coś zasadniczo odmiennego od samego strumienia przeżyciowego – jest wiedzą o samym sobie, która wiąże podmiot – pozostaje w stosunku do przeżywania w niesymetrycznym⁷ stosunku autorytetu. Inaczej mówiąc, ma nie tylko swój osobny przedmiot, jakim jest sam byt świadomy, ale i osobną wartość epistemiczną. Kluczowe jest ustalenie, w jakiej mierze refleksyjna świadomość przyczynia się do powstania weryfikowalnych i wiążących stanów epistemicznych odnoszących się do samego podmiotu. Problem polega na tym, że jeśli refleksję rozumieć po prostu jako podmiotową stronę aktów, to nawet najgłębsze poszukiwania nakierowane na podmiot jako biegun umysłowej aktywności nie pokażą nic więcej ponad coraz to głębsze pokłady treści doświadczenia. Nie pokażą samego podmiotu, który byłby zdolny posiadać wiążącą wiedzę o sobie samym. Wymaga to nie tylko dostępu do informacji na swój temat, lecz także dysponowania kryterium odnoszenia tych

⁷ Modyfikujemy bieg przeżywania pod wpływem refleksji, czynnie nań oddziałując, lecz nie zmieniamy w tej samej mierze refleksji pod wpływem istniejących w niej momentów przeżyciowych. Czujemy się jakoś w refleksji, lecz to jej treść, a nie moment przeżyciowy, jest tu istotna.

informacji do samego siebie. Rozumienie Ja jako bieguna aktów nie pokazuje w pełni, na czym polega to, że jestem kimś dla siebie. Inaczej mówiąc, w poszukiwaniu podmiotu nie pomaga analiza przeżycia w kategoriach części i całości ani w kategoriach warunków koniecznych i dostatecznych przeżycia.

W analizie refleksyjnej samoświadomości podmiot okazuje się nieuchwytny i niewyraźny. Potrzebujemy jednak ugruntowanej intuicji podmiotu, by czynić jakiegokolwiek wysiłki w sprawie samopoznania. Na czym miałyby ona polegać? Waga tego pytania jest przysłonięta pewną oczywistością: wydaje się, że samoświadomość jest w oczywisty sposób częścią samowiedzy, nawet jeśli nie jest samowiedzą kompletną (zob. Aporia Jednosta). Zwracamy się w niej przecież ku własnemu umysłowi. Jednak fakt, że sam umysł zwraca się ku samemu sobie, nie jest wcale gwarancją samowiedzy – nawet częściowej. Jak zauważał Castañeda, trzeba by dodać do zdania element poznawczy, który byłby zdolny zamienić niewyraźny sens zaimka „ja” występującego w zdaniu niezależnym w sens wyraźny, za pomocą pewnego opisu. Co właściwie (jaki kognitywny prefiks, używając wyrażenia Castañedy) mielibyśmy dodać do zdań w rodzaju „[Ja] sądzę”, „[Ja] twierdzę” itd., by uzyskać możliwość oceny, czy owo „sądzę” czy „twierdzę” wskazuje na mnie samego jako sądującego czy twierdzącego? Niektóre takie prefiksy polegają po prostu na oddaniu głosu innej osobie mówiącej o mnie samym, jak w poniższej uwadze Franka.

„[J]a” niezastępowalne w takich wyrażeniach jak np. „wiem, że jestem szczęśliwy” może być wyeliminowane, kiedy dane zdanie zostanie poprzedzone kognitywnym prefiksem nie zawierającym „ja”, na przykład „Jones wierzy, że ja wiem, że jestem szczęśliwy”⁸.

To jednak nie wystarczy, dlatego Castañeda, a za nim Frank postulują wstawianie w miejsce „ja” pewnych zdań fenomenolo-

⁸ M. Frank, *Czy świadomość...*, s. 204.

gicznych, zdolnych osadzić podmiot w doświadczeniu w sposób jednoznaczny, tak by spełniało standardowe warunki tożsamości, ciągłości i funkcjonalnego powiązania ze strukturą osoby.

Niestety perspektywa uzyskania takiego wyniku za pomocą analizy bytu świadomego, jego fundamentalnej refleksyjności wbudowanej w każdy świadomy akt jest daleka od urzeczywistnienia. Analiza fenomenologiczna, która w intencji jej twórcy, Edmunda Husserla, miała być dla epistemologii i innych dziedzin filozoficznych czymś w rodzaju nauki podstawowej, sama musi być objęta szerszym dyskursem. Musi bowiem nie tylko zdać sprawę z pewnego charakteru doświadczenia, przez które manifestuje się podmiot, lecz także pokazać możliwość wewnętrznego zdystansowania podmiotu do samego siebie – nawet do tych treści, które wydają się najtrafniej ten podmiot prezentować.

Przejdźmy z kolei do pytania drugiego: Czy osoba wyznająca, że jest nieszczęśliwa, wie, że tak w istocie jest? Z dotychczasowego rozumowania wynika, że w celu uzyskania tej wiedzy osoba ta musiałaby uwzględnić własną świadomość tego faktu – lecz nie jako świadomość mówiącą wprost jak jest z tą osobą, lecz jedynie jako daną, niegwarantującą uchwycenia związku z tym właśnie podmiotem. Zgodnie z rozważaniami o ironii z poprzedniego paragrafu należałoby nazwać tę pozycję ironiczną. Świadomość mówiąca, że P potraktowana jest w nastawieniu ironicznym jako fakt świadomości mówiącej, że P.

Zironizowane nieszczęście nie jest już nieszczęściem – a przynajmniej nie w tym samym sensie i stopniu. Stany wewnętrzne często znikają pod wpływem uświadomienia ich sobie. Ktoś, kto widzi osobę wyznającą swój strach, głupotę czy zły gust, prawdopodobnie zawaha się przed nazwaniem jej tchórzem, głupcem czy osobą bez gustu. Ta prawidłowość w szczególności dotyczy samowiedzy. Samowiedza zmienia to, na co się kieruje. Z jednej strony właśnie o to chodzi – nie dążymy przecież do samowiedzy bez powodu, lecz właśnie dlatego, że

oczekujemy od niej przemieniających skutków. Z drugiej jednak strony te przemieniające skutki są możliwe dlatego, że istnieje dobra, prawdziwa, precyzyjna wiedza o sobie itd. Ironia ma zawsze nieironiczne podłoże, które pozwala zrozumieć głębsze powołanie ironisty – ukrytą w ironii troskę.

Ironiczne podłoże aktu uświadomienia sobie własnego stanu sprawia, że chwiejne stają się podstawy samego stanu, który jest uświadamiany. Dlatego jest całkiem możliwe, że człowiek nieszczęśliwy na skutek świadomości swojego stanu jeszcze swoje nieszczęście pogłębi. Ale jest też możliwe, że samoświadomość mu pomoże. Jaki czynnik decyduje, że nastąpi jeden z tych efektów, a nie drugi? Każdy wie, a psychologia poczucia szczęścia zajmuje się tym metodycznie, że efekty uzdrowienia lub pograżenia w nieszczęściu, o których tu mowa, zależą od tak wielu czynników, że trudno je wyliczyć – począwszy od czynników temperamentalnych, poprzez osobowościowe, skończywszy na światopoglądzie. Sam fakt uświadomienia sobie swojego stanu jeszcze niewiele znaczy, jest co najwyżej warunkiem koniecznym zmiany, do którego trzeba dodać trudniejsze do wykrycia i opisanie warunki dostateczne. Wobec tych wszystkich warunków samo tylko rozpoczęcie procesu samomodyfikacji przez wejrzenie w swój własny stan wydaje się mało istotne. Można sobie nawet wyobrazić, że proces ten rozpoczyna się na skutek pewnego rodzaju behawioralnej terapii, bez szczególnego udziału samowiedzy danej jednostki.

Zanikanie podmiotu refleksyjnego

Po tym spostrzeżeniu nasza aporia się zagęszcza. Dotychczasowe rozumowanie mówiło, że nie sposób uchwycić swoich własnych stanów, ponieważ samowiedza zmienia te stany. Widzimy więc, że samowiedza zmienia je nie sama i nie przede wszystkim, jej funkcja redukuje się do inicjowania innych czynników. Widzimy ją zatem teraz jako zmarginalizowaną, objętą

swego rodzaju ironiczną wiedzą wyższego poziomu, która nie daje uprzywilejowanego dostępu do samego siebie ani nie ma w sobie potencjału zmiany. Inaczej mówiąc, widzimy własną samoświadomość jako bezradną i mało istotną. Zarazem (również ironicznie) wiemy, że to przekonanie zawdzięczamy właśnie samoświadomości. Zgodnie z diagnozą Kierkegaarda zreferowaną w poprzednim rozdziale, ironiczna samowiedza pozostawia człowieka w stanie, który da się opisać jako „bycie nikim”. Aporia jest więc podwójna (można nawet powiedzieć, że jest aporia aporii, obrazowo mówiąc, aporia do kwadratu): 1) Samowiedza jest niemożliwa, ponieważ zmienia podmiot; 2) Samowiedza jest zmianą podmiotu, która jest jednak niemożliwa.

Na początku rozważań wydawało się, że aporia nieuchwytności podmiotu samowiedzy sprowadza się do prostej figury samomodyfikacji: refleksja zmienia swój przedmiot, zatem trudno uchwycić jego własności. W tej formie aporia byłaby jedynie intelektualna, a próba jej usunięcia kierowałaby się naturalnie ku tym wszystkim środkom, które normalnie pomagają w rozeznaniu się w kwestii stanów wewnętrznych: wiedza psychologiczna, świadectwo innych, techniki autoanalizy itd. Można by wówczas cały problem skwitować tak: jeśli ideał samowiedzy da się realizować za pomocą środków zewnętrznych, jak świadectwo innych osób, to po prostu należy tak czynić – refleksja wcale nie musi być wyróżnionym instrumentem samopoznania.

A jednak to proste rozwiązanie byłoby nieskuteczne. Usuwając imperatyw refleksji, usunęlibyśmy zarazem pewną centralną ideę związaną z samowiedzą, a mianowicie przekonanie, że samowiedza pozwala żyć i działać lepiej, że jest sposobem udoskonalenia życia. To oczekiwanie opiera się na założeniu, że samowiedza jest czymś dodanym do owych usprawnianych czynów czy stanów. Samowiedza stanowi osiągnięcie poznawcze, dowiadujemy się więcej o czymś, o czym wiedzieliśmy mniej. Włączenie refleksji w bieg samego działania zaburza nieco to przekonanie, lecz nie przeczy mu całkowicie. W dalszym biegu

rozumowania dodałem jednak zasadniczą trudność w dostępie podmiotu do sfery własnych stanów zmodyfikowanych przez refleksję. Podmiot pozostaje tu w stanie ironicznego zawieszenia i sama identyfikacja podmiotu jako tego, kto przypisuje sobie stany i własności, staje się problematyczna.

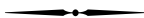
To zanikanie podmiotu na skutek refleksji zauważył już David Hume, który poddał krytyce pojęciowe ujęcie ludzkiego Ja, uznając je za swoistą fikcję, lecz zgodził się, że poprzez pewne emocje, takie jak duma czy pokora, w sposób szczególnie doznajemy własnego Ja. Wówczas nie jest ono wprawdzie uchwytnie pojęciowo, lecz posiada atrybuty pozwalające na zespalanie tych doznawanych uczuć z innymi uczuciami. Na uwagę zasługuje rozwinięcie tego poglądu przez Terence'a Penelhum'a. Twierdzi on, że duma i pokora potrzebują do swojego powstania pewnej minimalnej ciągłości podmiotu, zawierają bowiem konstytutywny dla obu element samoodniesienia⁹. Na gruncie tego spostrzeżenia rysuje się pewne rozwiązanie aporii samomodyfikacji. Należy po prostu uznać, że wszystkie refleksyjne ujęcia samego siebie popadają w opisane wcześniej ironiczne odpodmiotowanie, lecz są pewne uczucia wyróżnione, które przez cały czas nieomylnie wskazują przedmiot (mianowicie mnie samego) – należy on bowiem do ich konstytucji. Jeśli takie wyróżnione uczucia istnieją, to cały mój system emocjonalno-wolitywny ma przedmiot odniesienia – mnie samego. Nie byłoby niczym dziwnym, gdyby tylko duma i pokora, jak chciał Hume, pełniły tę rolę referencyjną. Wprawdzie należałoby oczekiwać dalszych trudności w budowaniu koncepcji człowieka z tymi dwiema jako wartościami centralnymi, ale trudności te byłyby tylko trudnościami, nie zaś aporiami¹⁰.

⁹ T. Penelhum, *Self-Identity and Self-Regard*, w: A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976, s. 279.

¹⁰ Te Hume'owskie sugestie przypominają nieco rozważania o doznaniach kataleptycznych, które w nawiązaniu do Nussbaum rozwijam w Aporii Trzynastej.

Nie da się jednak roztrząsania obecnej aporii zakończyć powyższym wnioskiem z dość prostego powodu. Do realizacji celów związanych z samowiedzą nie wystarczy zagwarantowanie odniesienia. Analiza Aporii Pierwszej pokazała, jak sądzę, że wskazanie na samego siebie dokonuje się za pomocą pewnego sensu – bądź to *de re* (Ingar Brinck), bądź *de se* (Manfred Frank). Próba ustalenia tego sensu prowadzi do aporii, zatem i obecne rozwiązanie, odwołujące się do samego tylko wskazania podmiotu, nie rozwiązuje, lecz dziedziczy tamte trudności. W ten sposób na gruncie pewnego przykładu (wyznanie własnego nieszczęścia) oraz przez związek z Aporią Pierwszą (konieczność wskazania sensu gwarantującego wskazanie przez pomiot na niego samego) oraz Aporią Drugą (ironiczna podstawa samowiedzy) ukształtowała się nowa aporia: niemożliwość poznania własnych stanów emocjonalno-wolitywnych na gruncie refleksji oraz nieuchwytność podmiotu tych stanów.

VI



APORIA CZWARTA

Zła wiara

Określamy sami siebie przez swoje wolne czyny, lecz podstawa samej wolności jest nam niedostępna. Każde jej określenie jest już skutkiem pewnego wyboru. Kiedy więc próbujemy przedstawić ten wybór jako wynikający z samopoznania, zamykamy oczy na fakt, że już samo pytanie „Kim jestem?” stojące u początku samopoznania jest czynem wolności (wyborem). Poruszamy się więc w błędnym kole. Uważając zaś, że to błędne koło da się przerwać jakimś przenikliwym sądem, dokonujemy aktu, który Sartre nazwał złą wiarą: przekonaniem, które w swej treści przeczy owemu stanowi wyboru, który jednak musi leżeć u podstawy wszelkiego przekonania.

Przedstawiona w poprzednim paragrafie aporia dotyczy warunków uznawania sądów o sobie. Ma zatem charakter epistemologiczny. Problem samowiedzy ma też ontologiczną stronę, którą rozważę poniżej. Od tej strony samowiedzę trzeba rozumieć jako pewną relację. Dopóki nie pojawią się poważne powody, by czynić inaczej, będę ją rozumiał tradycyjnie jako relację podmiotu do przedmiotu poznania. Podstawowe dla problemu samowiedzy pytanie brzmi: W jaki sposób określić w sposób ogólny, w kategoriach ontologicznych, przedmiot samowiedzy,

by na tej podstawie dało się tworzyć choćby wstępne wymagania, jakie trzeba samowiedzy postawić?

Pierwszy problem polega na tym, że częścią samowiedzy jest również wiedza o niej samej. Samowiedny podmiot wie o tym, że samowiedzę posiada. Wynika stąd, że określenie ontologiczne samowiedzy może być tylko trywialne: samowiedza jako pewna relacja jest tym, co pokazuje samowiedza. Drugi problem polega na tym, że jako pewna relacja samowiedza jest strukturą złożoną i pochodną od wielu innych relacji ontologicznych. Zależy od tożsamości osobowej, ciągłości psychicznej, relacji posiadania własności itd. Nie da się z góry założyć, że ta skomplikowana sieć relacji da się przedstawić w postaci koherentnej struktury, a w szczególności nie da się założyć, że struktura ta ma pewien stały biegun czy centrum, które wskazuje na dany podmiot. Naturalnie silne jest w nas przekonanie, że cechuje nas jako osoby jedność, co znaczy, że w aktach atrybucji, askrypcji i wewnętrznego uznania siebie wszystkie dostrzegane własności i czyny przypisują osobie, którą jestem. Trzeba jednak zwrócić uwagę na sens użytego tu pojęcia OSOBA. Wiele wskazuje na to, że osoby należą do odrębnej kategorii ontologicznej. Pokazuje to przenikliwie Robert Spaemann w książce *Osoby. O różnicy między czymś i kimś*¹. Definiuje on osoby jako byty konstytuowane przez uznanie przez inne osoby. Formą istnienia osób (ich ontologiczną strukturą) jest bycie w relacji do innych osób. Kiedy dana osoba przypisuje sobie te czy inne cechy, nie może tego czynić całkowicie samodzielnie – wszystkie te atrybucje podlegają dodatkowo ustanowieniu pomiędzy osobami. Osoba nie ma swoich cech po prostu, lecz na skutek miejsca, jakie zajmuje w polu relacji pomiędzy osobami; wszystkie atrybuty osób znaczą coś dla innych osób. Stany umysłu, świadomość, refleksja, słowem wszystkie instrumenty samopoznania są objęte struk-

¹ R. Spaemann, *O różnicy między czymś i kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

turą osoby: tylko osoba refleksyjna poznaje siebie jako osobę. Nie ma zatem prostej relacji podmiot–przedmiot, który w tym przypadku przekładałby się na relację osoby do niej samej. Taka relacja nie da się pomyśleć w izolacji. W takim razie słowo „samowiedza” traci tu wiele ze swego znaczenia. Zarówno po stronie źródła samopoznania, jak i po stronie wyniku samopoznania pojawia się pewna wielość osób, która stanowi ontologiczną podstawę a zarazem legitymizację całego procesu.

Nie trzeba zresztą wprowadzać kategorii osób, by uświadomić sobie trudności ontologiczne związane z samowiedzą. Potocznie rozumiana refleksja napotyka również problemy wynikające z ontologicznej złożoności przedmiotów, na które się kieruje. Nie zawsze jednak te problemy przeradzają się w aporie. Są często zwykłymi trudnościami (co nie znaczy banalnymi), z jakimi zawsze spotykamy się w przypadku wielowarstwowych, trudnych do uchwycenia przedmiotów; wśród tych znajdują się efemeryczne zjawiska, procesy o znacznej dynamice, sytuacje poznawcze wymuszające szybkie zmiany punktu widzenia itd. Ze względu na strukturę wchodzących w grę przedmiotów obserwacja samego siebie jest po prostu trudna – człowiek jest skomplikowanym bytem i nie ma żadnej apriorycznej konieczności, by byt ten dysponował możliwościami poznawczymi odpowiednimi do swojej własnej złożoności. W istocie już zmysłowa percepcja zwykłych materialnych przedmiotów dostarcza tego rodzaju trudności.

Ontologia samowiedzy

Samopoznanie wykracza jednak poza potoczną refleksję na temat swoich cech i działań. Refleksja wchodząca tu w grę jest bardziej radykalna. Jej zadaniem jest poznanie pewnych przedmiotów należących do sfery tego, co własne, takich jak myśli, przekonania, uczucia, postawy, czyny, cechy wewnętrzne i relacyjne, potencjalności i dyspozycje i na tej podstawie sfor-

mułować sądy o sobie, czyli o tym, czyją własnością są tamte przedmioty. Poznawcza aporia związana z relacją do tych wewnętrznych przedmiotów została omówiona w poprzednim paragrafie. Ontologiczna strona tej samej relacji jest bardziej fundamentalna; w samowiedzy odnosimy się bowiem do tego, co jest już wcześniej ukształtowane jako relacja samoodniesienia. Konstatując, że posiadam pewną cechę, jestem już innym podmiotem – tym mianowicie, który pozostaje w stosunku do tej cechy nie tylko w relacji posiadania, lecz także w relacji ontologicznego zobowiązania – mianowicie zobowiązania do autentyczności swojej egzystencji względem tej cechy.

Można chyba powiedzieć, że relacja samowiedzy zakłada u swych podstaw pewną modyfikację tego, do czego się odnosi. Rewersem tej modyfikacji jest swoista ekscentryczność samego siebie w stosunku do swojego własnego ujęcia – uchwytujemy siebie w stanie bycia nie całkiem tym, czym jesteśmy. Aby mówić o modyfikacji swoich własności trzeba najpierw je sobie przypisać. Trudno powiedzieć, co byłoby takimi własnościami w przypadku przedmiotu samowiedzy. Czym był przed modyfikacją? Jeśli miałby być jakimś bytem wcale do siebie nieodniesionym, to obranie go za przedmiot poznania nie byłoby możliwe z definicji, ponieważ nie byłaby obecna relacja, która przede wszystkim interesuje nas w samopoznaniu – posiadanie cech, autorstwo czynów itd. Czymkolwiek jest samowiedza, musi dotyczyć ludzkiego bytu odniesionego do siebie samego, świadomego siebie samego.

Naszkiecowana powyżej aporia jest ontologiczną wersją aporii opisanej poprzednio jako nieuchwytność przedmiotu samowiedzy. Wiązą się z nią swoiste trudności, które sformułował dość jasno Jean Paul Sartre w *Bycie i nicości* pod hasłem złej wiary². Punktem wyjścia analizy Sartre'a jest właśnie modyfi-

² Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicność*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramców, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 83–112.

kacja bytu za pomocą świadomości, a ściśle mówiąc, za pomocą pytania o samego siebie. W istocie nie jest to jedno pytanie, lecz ich wiązka, połączona pewną intencją. Pytając o słuszność swego postępowania, podejmując decyzje, przeżywając jakieś uczucie, wyruszamy na poszukiwanie podmiotu, którego wewnętrzne określenie przyniosłoby odpowiedź na te pytania. W istocie bowiem pytania te brzmią: Czy [ja] postępuję słusznie?, Co [ja] powinienem uczynić?, Czy [ja] naprawdę to czuje? Lecz Sartre pyta z kolei o status samego pytania. Sądzi, że pytanie jest zachowaniem, które modyfikuje istotę pytającą. Pytanie o pytanie dotyczy tego, co zostało objęte modyfikacją za sprawą pytania, w jakim stopniu zostało zmienione i jak trwała jest ta modyfikacja. Kiedy na przykład pytam sam siebie o słuszność własnego postępowania, biorę pod uwagę te trzy aspekty – uwidaczniają się one w pytaniach, które stawiam sobie z niefilozoficznych powodów: Jaki jest zakres obserwacji, świadectw i rozumowań potrzebny, by stwierdzić, czy postępuję słusznie?, Co powinienem sprawdzić?, Na jak długo wolno mi zawiesić sąd na swój temat?, Jak mam wyważyć pomiędzy świadomością własnej omyłności a potrzebą sformułowania sądu? Rozważając obiektywne pytania, cały czas znajduję się na tropie samego siebie. Zarazem widzę, że tropiąc siebie w tego rodzaju zapytywaniu, zmieniam sam siebie. Pytania są realnymi aktami, które wywołują realne przesunięcie podmiotu w strukturze bytowej. Dzieje się to przez wydzielenie z ogółu determinujących moją sytuację czynników tych relacji i własności, które potrzebne są do ujęcia samego siebie. Modyfikacja dokonana przez pytanie pokazuje, że możliwy do pomyślenia czysty punkt wyjścia: ja sam jako czysty przedmiot samowiedzy, jest właściwie nieobecny; Sartre mówił dosadniej: jest nicością. Cokolwiek spodziewamy się znaleźć w odpowiedzi na nasze pytania, nie będzie uchwyleniem pierwotnej faktyczności sprzed pytania, a potem ewentualnie dodaniem modyfikacji. Jest raczej uchwyleniem-w-modyfikacji, które odsyła w nieznanne.

Nawet jeśli ta pustka określenia wyjściowego podmiotu nie ujawnia się od razu, to jednak od razu widać zakorzeniony w niej proces, który Sartre nazywa nicościowaniem. Jest ono dziełem każdej refleksji i w ogóle każdej formy świadomości³. Nie potrafi ona stać się bytem-w-sobie, by sięgnąć do terminologii Sartre'a, a zatem bytem, który jako fakt, zdarzenie, substancja czy osoba byłby właśnie owym pytającym. Jeszcze głębiej od nicościującej pracy świadomości kryje się według Sartre'a praca wolności, która umożliwia tę pierwszą. Wolny wybór jeszcze bardziej niż pytanie odsłania nicość, nie sposób bowiem wskazać przedmiotu, który byłby tożsamy z bytem samej wolności. Dopuszczać istnienie takiego przedmiotu i przyjmować jakąś jego pozytywną charakterystykę można tylko w złej wierze. Zła wiara ma różne funkcje, z samousprawiedliwieniem na czele, lecz Sartre analizuje przede wszystkim jej pozycję ontologiczną. Na płaszczyźnie psychologicznej zła wiara przypomina kłamstwo, lecz jak pisze Sartre,

w złej wierze zasłaniam prawdę przed samym sobą, a to wszystko zmienia. Nie ma tu przecież dwoistości zwodzącego i zwiedzonego. Przeciwnie, zła wiara z istoty zakłada jedność tej, a nie innej świadomości. To nie znaczy, że nie może być warunkowana przez *Mitsein*, jak zresztą wszystkie inne fenomeny rzeczywistości ludzkiej. Lecz *Mitsein* może tylko sprzyjać złej wierze, przedstawiając się jako sytuacja, którą zła wara pozwala przekroczyć. W każdym razie zła wiara nie nawiedza rzeczywistości ludzkiej z zewnątrz. Nie ulega się złej wierze ani nie jest się przez nią zarażanym, i w ogóle nie jest ona żadnym stanem. Świadomość sama przysparza sobie złej wiary⁴.

Ta spiętrzona aporia wyłaniająca się z rozważań Sartre'a przypomina budowę poprzednią aporię związaną z nieuchwytnością

³ „[P]o pierwsze świadomość nie jest swoją własną pobudką, jako że jest *opustoszona* z wszelkiej zawartości; odsyła to nas do nicościującej struktury przedrefleksyjnego *cogito*”, tamże, s. 69.

⁴ Tamże, s. 85.

podmiotu. Inny jest tu jednak aparat pojęciowy. W przypadku Sartre'a ma on charakter ontologiczny, nie epistemologiczny. Łączy je natomiast skupienie się na wiedzy czy świadomości jako faktach wywołujących skutki, których rzeczywista kontrola pozostaje poza zasięgiem tego samego podmiotu – sprawcy tych zmian. Inaczej mówiąc, nasze samointerpretacje oddziałują na nas; jeśli do przedmiotu samointerpretacji włączy się i to, że jest się samointerpretującą się jednostką, to zrozumienie samego siebie staje się prawie niemożliwe.

Ważne jest przy tym rozróżnienie dwóch fenomenów: dostępu do własnych interpretacji i dostępu do siebie jako interpretującego samego siebie. Pierwszy fenomen nie sprawia trudności; to oczywiste, że mamy krytyczny dostęp do tego, co sądzimy o sobie. Lecz drugi fenomen jest źródłem aporii. Występuje w nim stałe „gubienie się” podmiotu; nawet jeśli wydaje się nieznaczne, musi budzić, jak u Sartre'a, egzystencjalny niepokój.

Krytyka pojęcia złej wiary

Nie można wykluczyć, że przedstawiona wyżej za Sartre'em aporetyczna figura złej wiary okaże się fatalnym zaczarowaniem słowami, wdzięcznym polem do popisu dla krytyki w stylu Wittgensteina. Po pierwsze możemy zakwestionować przejście od wiedzy jako treści sądów do wiedzy jako faktu interpretacji. Możemy stwierdzić, że zachodzi tu zwykły błąd kategoryalny. Po drugie możemy uznać za błąd przejście od wiedzy w ogóle do samowiedzy.

Jeśli chodzi o zarzut pierwszy, opiera się on na intuicji, że nawet jeśli sensownie jest mówić o faktach nabywania wiedzy (czyni się to na przykład w kognitywistyce czy socjologii wiedzy), to treści sądów opisujących te fakty nie mają automatycznego przekładu na treści sądów stanowiących wiedzę. Możemy na przykład analizować skłonność naukowców do bronięcia ist-

niejących teorii, lecz nie to nie mówi o obiektywnej treści i stopniu uzasadnienia teorii, które podpadają pod tę tendencję.

Drugi zarzut został już raz wyrażony we wstępie, gdzie w nawiązaniu do poglądów Foucaulta i Verene'a przedstawiłem możliwość zanegowania intelektualnego podejścia do samopoznania. Krytyka ta głosi, przypomnijmy, że to, co nazywamy błędnie wiedzą o sobie, nie jest uszczegółowieniem i zastosowaniem do siebie swojej wiedzy o świecie, lecz autokonstrukcją podmiotu realizowaną na podstawie treści, która tylko częściowo pochodzi z poznania; w znacznej części zaś jest domeną wyobraźni i pragnienia, kulminujących w pewnym egzystencjalnym projekcie. Samowiedza nie odnosi się do egzystencji, lecz stanowi jej część. Każda próba wydobywania się ze stanu interesowności, uprzedzenia czy uwikłania w praktyczność jest dodaniem nowego uwikłania. Każda próba osiągnięcia czegoś na drodze samowiedzy dodaje tylko nowy wymiar praktycznego zaangażowania we własny projekt. Wbrew odwiecznym filozoficznym pragnieniom samowiedza nie jest więc stanem zaspokojenia, zakończeniem procesu refleksji, lecz jedynie odnawiającą się wciąż potrzebą.

Lecz obie te myśli krytyczne obiecujące wyjście z aporii przez krytykę użycia pojęcia WIEDZA prowadzą donikąd. Pierwsza z nich blokuje słusznie przejście od treści wiedzy do faktu jej posiadania, lecz w ten sposób przeciwstawia się samej idei istoty racjonalnej, dla której takie przejście jest kluczowe. Osoba racjonalna nie tylko posiada wiedzę, lecz odczuwa w związku z wiedzą zobowiązanie, które ma charakter zarówno teoretyczny (konieczność rozważenia wszelkich implikacji posiadanej wiedzy), jak i praktyczny (działanie zgodne z posiadaną wiedzą). Szczególnie to drugie zawiera wyraźne przejście od treści wiedzy do pewnego faktu ściśle z wiedzą związanego⁵.

⁵ Przejście dokonuje się za sprawą oddziaływania normy. Lecz z normatywnością wiąże się osobna aporia samowiedzy, którą przedyskutuję jako Aporię Dziesiątą.

W istocie trudno podważać faktyczność i modyfikującą siłę wiedzy w ogóle, a samowiedzy w szczególności. Bez nich trudno sobie wyobrazić realizowanie owych sześciu celów samowiedzy wyliczonych na wstępie tych rozważań: dążenia do szczęścia, kompetencji moralnej, komunikacji itd. W obrębie tych celów wiedza musi występować jako faktyczność systematycznie związana z treścią wiedzy. W przeciwnym razie byłaby to faktyczność pozbawiona wszelkiego ładu, arbitralnie ustanawiana intelektualna podstawa działań, kulminująca w najgorszym przypadku w ideologii.

Z kolei druga myśl krytyczna prowadzi do błędnego koła. Zmodyfikowanie pojęcia wiedzy w celu usunięcia aporii złej wiary nie przyniesie pożądanego skutku, ponieważ aporia ta opiera się na już uprzednio zmodyfikowanym pojęciu wiedzy i to zmodyfikowanym w stylu Sartre'owskim. Już w samym krótkim opisie tego rozwiązania pojawiły się określenia przypominające te Sartre'owskie. Każde określenie samowiedzy jako troski o siebie nosi podobieństwo z Sartre'owską ideą przekształcenia samego siebie przez fakt zapytywania o siebie. Lecz w ten sposób, zataczając interpretacyjne koło, nie rozwiążemy ontologicznej trudności podniesionej przez Sartre'a, czyli problemu nieuchronnego wymykania się podmiotu w trakcie stawania się sobą w wolności.

Wydaje się więc, że istota ontologicznej aporii wykrytej przez Sartre'a pozostaje nienaruszona przez drugą krytykę, pierwsza zaś, podważająca samą podstawę ontologicznych rozważań o samowiedzy jako warstwie w ontologicznej strukturze człowieka, jest zbyt kosztowna – wraz z ontologią usuwa bowiem normatywność samowiedzy. Myślę, że żadnym wysiłkiem pojęciowym nie da się uniknąć ontologiczno-egzystencjalnej aporii opisanej w tym rozdziale. Wiedza i w szczególności samowiedza są bardzo szczególnymi faktami. Sądy o samym sobie przypominają w swojej formie wszystkie inne sądy podpadające pod kategorie prawdy i fałszu, lecz w istocie służą nie poznawaniu, lecz

ustanawianiu umysłowych stanów rzeczy wspierających własny egzystencjalny projekt. To wspieranie nie wypływa z potrzeby poznawczej, lecz pojawia się w odpowiedzi na nieznośny ciężar odpowiedzialności związany z każdym działaniem. Jest podobne do reakcji na niewypowiedziane oskarżenie, dlatego sądy, które zwiemy samowiedzą, są w istocie postaciami fałszywej świadomości, nie poznają niczego, lecz usprawiedliwiają podjęte wcześniej decyzje i zobowiązania. Ontologia Sartre'a daje język filozoficzny potrzebny do opisanego człowieka wraz z jego samookreśleniem przez samowiedzę.

Również u Martina Heideggera fundamentalne rzucenie w świat dotyczy całego jestestwa, razem z jego samowiedzą. Samowiedza pokazuje się tu jako element zaangażowania, towarzyszy upadaniu w anonimowość jako dostrzeżenie tego, że upadając, traci się również zdolność rozeznania, że to właśnie się dzieje. Inaczej mówiąc, samowiedza odkrywa swoistą anomię wewnątrz siebie samego, a tym samym swoją własną niemożliwość. Jest zatem czymś na wskroś paradoksalnym. I u Sartre'a, i u Heideggera samowiedza jest ściśle sprzężona z tym, co niepoznane, jest skierowaniem się ku nieokreślonemu tłu, na którym dostrzega się możliwość własnej egzystencji. Owo tło traci jednak wszelki personalny charakter, a u późniejszego Sartre'a (analogicznie u Heideggera) otrzymuje z gruntu ideologiczną interpretację, odnosząc się raczej do społeczeństwa, czy nawet wężej: klasy czy ruchu społecznego; u Heideggera pojawia się w tym miejscu perspektywa samego bycia, skonkretyzowana w postaci zażyłości ze światem: w mowie, w zamieszkiwaniu, we wspólnocie. W ten sposób poprzez ontologizację samowiedzy odchodzi się stopniowo od jej aspiracji, niczego nie rozwiązując, a ustanawiając jedynie nową aporię. Potrzebujemy ontologicznego języka, by móc myśleć o osobie jako wolnej istocie poszukującej ugruntowania własnego działania, lecz używszy ten język, tracimy w znacznej mierze zdolność, o której właśnie chcieliśmy rozmyślać.

VII

APORIA PIĄTA

Omylność i wewnętrzny autorytet

Aspiracje do samowiedzy opierają się na przekonaniu, że w stosunku do samych siebie rozporządzamy lepszą bazą poznawczą niż w poznawaniu innych ludzi czy świata w ogóle. Na tej podstawie przypisuje się sądom o samym sobie szczególnie autorytet poznawczy. Lecz jeśli samopoznanie ma być rzeczywiście odmianą poznania, to musimy założyć jego omylność. Jeśli jednak jakość poznania zapewniona jest przez uprzywilejowane źródło, to nie da się wyjaśnić omylności. Z kolei koncentrując się na omylności, nie jesteśmy w stanie dostrzec żadnej różnicy pomiędzy samopoznaniem a ogólną wiedzą dotyczącą własnej osoby, płynącą na przykład z psychologii czy biologii.

Od szerokiego planu ontologicznego powróćmy obecnie do perspektywy epistemologicznej. Wątki ontologiczne nawiązujące do egzystencjalizmu Sartre'a powrócą jeszcze w uwagach o koncepcji Richarda Morana (Aporia Szósta). Lecz zawieszając je na razie, mamy jeszcze do rozważenia inną aporię o nie mniejszej doniosłości. Jak pisałem, kartezjańskie przekształcenie idei samowiedzy opierało się na przekonaniu o jej szcze-

gólnym poznawczym autorytecie. Lecz określenie „szczególny autorytet” nie implikuje określenia „absolutny poznawczo”. Nie miałyby wartości definicja samowiedzy, która wykluczałaby możliwość pomyłki w poznawaniu samego siebie. Właściwa koncepcja samowiedzy powinna zdać sprawę z różnicy pomiędzy samowiedzą, trafną i nietrafną. Jeśli zawieszając chwilowo rozważania o faktyczności i ontologicznym statusie samowiedzy, powrócimy do traktowania jej jako swoistej reprezentacji, dostrzeżemy coś zupełnie przeciwnego, niż widzimy w optyce ontologicznej. Tam konieczne jest potraktowanie samowiedzy jako faktycznej relacji (realnej modyfikacji bytu, który pyta o siebie), tu zaś, rozważając kwestię adekwatności samoreprezentacji, nie możemy się powołać na faktyczność. Fakty o sobie samym mają być dopiero odkryte. Możemy tu polegać jedynie na własnościach samego reprezentującego aktu, środka uzyskiwania samowiedzy, nie zaś na własnościach jeszcze nie osiągniętej samowiedzy.

Rozważmy tytułem przykładu zawstydzenie. Człowiek „łapie się” na uczynku, którego nie pochwała, i wstydzi się, spozstrzegając, nie tylko to, że go popełnił, lecz to, że przez pewien nieokreślony czas, może zawsze, był do tego zdolny. Wstydzi się więc mniej z powodu samego czynu, a bardziej za siebie. Skąd jednak wie, że jego obecna samoprezentacja jest właściwa? Skąd wie, że odczuwany przezeń głęboki dyskomfort to właśnie wstyd i że mówi ono to, co człowiekowi temu się wydaje? Jedną z możliwych odpowiedzi głosiłaby, że po prostu człowiek ów nauczył się, co to jest wstyd, od innych ludzi w trakcie akwizycji języka – posługując się tym wyrażeniem w pewnych okolicznościach. Takie wyjaśnienie nie daje jednak gwarancji, że osoba ma dostęp do treści i uzasadnienia swojego przeżycia. Więcej nawet, zważywszy na komplikacje dzisiejszej wiedzy w zakresie uczenia się języka i rozwoju kategorii poznawczych, musimy dojść do wniosku, że dana jednostka wie bardzo niewiele o procesach nabywania pojęć i znaczeń zachodzących w czasie

uczenia się języka¹. W każdym razie osoba odczuwająca wstyd nie odnosi się do procesu uczenia się, co znaczy wstyd, tylko wprost do odczucia wstydu i w obrębie tej relacji musi określić co znaczy adekwatne i nieadekwatne samopoznanie. Przedmiotem uświadomienia sobie wstydu jest sama intencjonalna treść tego odczucia oraz jego czasowe i sytuacyjne umiejscowienie. Żaden z tych dwóch aspektów nie da się sprowadzić do obiektywnej wiedzy o społecznym czy psychologicznym źródle poczucia wstydu.

Jednak powiedzieć: „Przedmiotem jest intencjonalna treść poczucia wstydu”, to tyle, co powiedzieć: „wstyd”. Ten przecież dany jest w poczuciu wstydu (lub aktach pochodnych, jak wspomnienie poczucia wstydu) i koło się zamyka. Nie uzyskujemy żadnego nowego wglądu w swoje poczucie wstydu jak tylko to, które zawiera się w samym tym poczuciu. Podobnie rzecz się ma z aktami woli i poczuciem umotywowania, uczuciem zadowolenia itd. Nie sposób w tych różnych aktach oddzielić samej reprezentacji od reprezentacji tej reprezentacji, która mogłaby stanowić tkankę samowiedzy, to znaczy zawierać na tyle bogatą treść, by w samoreprezentacjach, na które się kieruje, dostrzegać błędy, korygować je i obmyślać najlepsze strategie samopoznania. Inaczej mówiąc, nie potrafimy wbudować wystarczająco autonomicznego, wewnątrznie dostępnego kryterium błędu w nasze pojęcie wstydu, zadowolenia, umotywowania i innych podobnych stanów. Jeśli zaś nie ma kryterium błędu, wszystkie

¹ Narastająca obiektywna wiedza o człowieku wpływa rzecz jasna na samowiedzę jednostek, które mają dostęp do tej wiedzy. Jednak te informacje muszą być wbudowane w gotowy system samowiedzy, który jest przedmiotem obecnych rozważań. W przeciwnym razie nie mają znaczenia. Często widzimy, że jakaś osoba wiele by skorzystała w zakresie samowiedzy, gdyby uwzględniła racjonalną, naukową wiedzę o człowieku, lecz zarazem widzimy, że ta osoba już tego nie robi; zbudowała już bowiem system samowiedzy sprzeczny z tą obiektywną wiedzą, a służący jej interesom.

stany odczuwane jako poznanie siebie będą jednakowo wartościowe. Taki wniosek nie różniłby się jednak od powiedzenia, że nie mają one żadnej wartości poznawczej. Nie wiadomo też, w jaki sposób poszczególne poznania swoich stanów przyczyniają się do ogólnej samowiedzy.

Ten wniosek kłóci się jednak z silną intuicją, że w przeżyciach, takich jak wstyd, zadowolenie, umotywowanie, pragnienie, czegoś się jednak o sobie dowiadujemy; odsłaniamy swoją wstydliwą cechę, odkrywamy własne motywacje, rozpoznajemy stany chcenia czy pragnienia itd. Aby uniknąć swoistej deflacji pojęcia samowiedzy, potrzebujemy teorii reprezentacji, która potrafi zdać sprawę z fałszywej samoprezentacji. Jeśli to się nie uda, pozostaniemy ze sprzecznym wewnątrznie pojęciem samopoznania jako świadomego przeżycia, które ma pewną treść i rolę funkcjonalną (w regulacji zachowania), lecz na jego podstawie niczego się o sobie nie uczymy.

Wydaje się, że metoda uporania się z tą aporią powinna polegać przede wszystkim na starannej analizie owej pretensji do wewnętrznego autorytetu podmiotu. Wittgensteinowi zawdzięczamy myśl, podjętą później przez Crispina Wrighta, że autorytet ten polega na bezpodstawności², a więc na czymś, czego normalnie nie akceptujemy w sądach poznawczych. Bezpodstawność oznacza tu, że tylko sam akt czy stan jest źródłem wiedzy o tym, że dokonuje się tego aktu, czy jest w tym stanie. Przy braku odwołania do zewnętrznych świadectw podmiot otrzymuje całkowity autorytet, jeśli chodzi o stwierdzenie, w jakim stanie się znajduje. Zarazem jednak jest to raczej autorytet retoryczny niż

²Chodzi tu o osobliwy paradoks polegający na tym, że najlepsze poznanie jest autorytatywne i arbitralne. Najmniej bowiem podlega krytyce to, co całkowicie arbitralne. Nie można mu zarzucić niewynikania z przesłanek, ponieważ nie ma żadnych przesłanek. Tę trudność analizuje Christopher Peacock, zob. Ch. Peacocke, *Conscious Attitudes and Self-Knowledge*, w: C. Wright, B.C. Smith, C. McDonald (eds), *Knowing Our Own Minds*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 83.

poznawczy. Stanowisko Crispina Wrighta zreferuję nieco dalej. Wcześniej zarysuję alternatywną drogę do uporania się z problemem, mianowicie Husserlowską fenomenologię Ja.

Fenomenologiczne ujęcie omylności samopoznania

Edmund Husserl ożywił Kartezjańskie poszukiwanie bazowego pod względem poznawczym poziomu zawierającego ograniczone co do zakresu, lecz całkowicie adekwatne akty poznawcze, poszukując ich w obrębie fenomenologicznie zredukowanego doświadczenia. Nie zastąpił przy tym pojęcia omylnego doświadczenia jakimś innym pojęciem, co byłoby rozwiązaniem spekulatywnym, lecz wskazał w doświadczeniu warstwę apodyktycznych wglądów, od których, jak sądził, można rozpocząć poprawną pod względem epistemologicznym rekonstrukcję doświadczenia. Lecz wskazana przezeń sfera apodyktycznego poznania nie pokrywa się wcale z tym, co nas zwykle w naszym doświadczeniu interesuje. Wymaga ona właśnie zawieszenia naturalnego nastawienia. Jest ciekawa tylko z punktu widzenia racjonalnej rekonstrukcji doświadczenia, która z kolei służy filozoficznemu ufundowaniu nauki. Samo doświadczenie nie jest w tym nowym, teoretycznym nastawieniu faktycznie przeżywanym doświadczeniem, lecz możliwym doświadczeniem – przedmiotem racjonalnej rekonstrukcji³. Te same zastrzeżenia należy poczynić wobec idei samowiedzy. Jej filozoficzna rekonstrukcja może zawierać elementy apodyktyczne, lecz ich wykrycie nie oznaczałoby eliminacji omylności samowiedzy, a jedynie zawieszenie sfery, w której omylność się pojawia, i skupienie się na

³ Zdarza się słyszeć opinię, że fenomenologia jest tylko sztuką wnikliwego opisywania doświadczenia. Taka interpretacja mija się całkowicie z aspiracjami fenomenologii. Owszem, pisma Husserla pełne są wnikliwych opisów równych doświadczeń, lecz opisywanie jest tu środkiem do celu, którym jest teoria podstawowa dla wszelkiej możliwej wiedzy.

tym, co może stanowić apodyktyczny rdzeń odniesienia do samego siebie. Jest otwartym fenomenologicznym zagadnieniem, czy w przypadku samopoznania można rzeczywiście mówić o takim apodyktycznym rdzeniu.

Podstawowe założenie fenomenologii nie powinno być mylone z poglądami, że istnieją jakieś akty prezentujące nam niezawodnie nas samych. Owszem byli filozofowie, którzy rozważali taką hipotezę. Czynił tak na przykład David Hume. Twierdził on, że istnieją uprzywilejowane uczucia (duma i pokora) kontaktujące nas wprost z nami samymi. Stanowisko to należy jednak do zdroworozsądkowych psychologicznych obserwacji. Nawet najbardziej przenikliwe sądy tego typu Husserl zaliczyłby do tak zwanego nastawienia naturalnego. Tymczasem metoda fenomenologiczna pozwala wyjść poza *prima facie* sens przeżywanego doświadczenia w celu pokazania jak konstytuuje się treść doświadczenia i relacje pomiędzy doświadczeniami. Metoda ta różni się przy tym od metody analitycznej, ponieważ w tej ostatniej przewodnikiem pozostaje język, albo bezpośrednio jak w lingwistycznej metodzie Johna L. Austina, albo pośrednio – w analizach pojęciowych lub logicznych. W fenomenologii język, którym mówimy, nie odgrywa aż takiej roli, choć i tu zakłada się wspólną formę logiczną dla sądów i wyrażających te sądy zdań; forma ta jest dla Husserla ważnym przedmiotem analizy, szczególnie w tomie *Logika formalna i logika transcendentalna*⁴. Język pojawia się na odpowiednim poziomie konstytucji przedmiotów, gdy tymczasem poziom odnoszenia się do siebie samego przecina wiele poziomów doświadczenia, również przedjęzykowego. Odslonięcie struktury

⁴ Zob. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011. Husserlowską koncepcję sądu w nawiązaniu do tej pracy omówiłem w artykule *Prawda jako wewnętrzna norma sądu. Husserl wobec analitycznych teorii prawdy*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4.

tych poziomów nie może się opierać na analizie języka. Poszukiwanie kryteriów prawdziwości samopoznania i wyjaśnienie jego omylności musi więc przebiegać w szerszym polu intencjonalnych relacji podmiotu do świata.

Omylność w stosunku do swoich własnych stanów trzeba w fenomenologii rozumieć jako płynącą z istoty rzeczy, to znaczy z pewnych własności doświadczenia samego siebie. Jest to zupełnie inna idea niż konstataowanie przybliżonej natury ludzkiego poznania, opisywalnej w języku statystyki i prawdopodobieństwa. Zapewne i tego rodzaju opis należy jakoś wbudować w teorię samopoznania, o ile taka kiedykolwiek będzie możliwa. Niemniej takie pojęcie omylności w odniesieniu do samopoznania nie prowadzi daleko. Obecnie zupełnie nie wiadomo, co miałyby znaczyć probabilistyczne kategorie w odniesieniu do wiedzy o nas samych. Właśnie tego rodzaju niejasności motywowały Husserla do opracowania rygorystycznej analizy doświadczenia.

Jak zatem przedstawiałaby się sprawa omylności samopoznania w świetle owej bardziej rygorystycznej metody? Otóż prawdziwość ujęcia jakiegokolwiek treści zależy od jakości wszystkich intencjonalnych składowych: intencji, wypełnienia, relacji pomiędzy nimi – dlatego jednym ze znaczeń słowa „prawda” jest u Husserla intencjonalna pełnia. Nie ma tu miejsca na omawianie tej teorii; zresztą została ona wyczerpująco przeanalizowana przez Andrzeja Półtawskiego w pracy o aletejologii Husserla⁵. Jednak nawet ta bogatsza koncepcja prawdy, wiążąca ją z własnościami doświadczenia, nie wystarczy do obecnej analizy samowiedzy. Prawda jako pełnia (i odpowiednio błąd samopoznania jako brak odpowiedniej pełni) da się wydobyć jako pewna wewnętrzna norma doświadczenia jedynie w specjalnym nastą-

⁵ Zob. A. Półtawski, *Aletejologia Edmunda Husserla*, w: *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001, s. 159.

wieniu fenomenologicznym, zawieszającym ważność naturalnego nastawienia. Samowiedza zaś musi mieć sens w obrębie naturalnego nastawienia. Dążenie do samowiedzy ma wprowadzić założenia teoretyczne, których nie zrozumiemy bez subtelnych narzędzi filozoficznej analizy (w rozumieniu zarówno filozofii analitycznej, jak i fenomenologii), lecz ona sama jest osiągnięciem jednostki, niezależnym od jej zaangażowania w filozofię – ma sens praktyczny, związana jest z kierowaniem działaniami, z pewnymi uczuciami oraz rozległymi strategiami życiowymi. Jest więc istotne, by kryteria prawdy i błędu zostały na powrót odniesione do nastawienia naturalnego, czyli przełożone na takie własności epistemiczne, które będzie musiał uznać za wiążące każdy racjonalny podmiot dążący do samopoznania, nie tylko fenomenolog.

Pojęcie „być wiążącym” pojawiło się już w tych rozważaniach kilkakrotnie. Nie jest łatwo podać jego znaczenie w jednej formule, która w niezmiennej postaci pojawiałaby się w ciągu całych rozważań. Podejmę kilka prób określenia tego znaczenia, przypominając, że jest to centralna idea tej książki. Samowiedzę definiuje bowiem jako wiążącą wiedzę na temat samego siebie. Bycie wiążącym można przedstawić jako pewną relację pomiędzy dwiema innymi relacjami. Pierwszą z nich jest relacja logicznej konsekwencji, drugą – relacja bycia własnym (uznanie danego sądu za własny). Fragment wiedzy wyrażony pewnym sądem jest wiążący dla podmiotu, jeśli relacja bycia własnym, łącząca konsekwencje logiczne tego sądu z podmiotem, jest tak samo silna jak relacja bycia własnym łącząca ów sąd z podmiotem. Gdyby chodziło tylko o własności epistemiczne, wystarczyłoby powiedzieć, że powinniśmy uznawać konsekwencje uznanych przez siebie sądów. Lecz związanie konsekwencjami ma również sens praktyczny, stąd druga relacja i postulat związku pomiędzy nią i relacją konsekwencji. Bycie wiążącym jest zgodnie z tą definicją nietrywialne, ponieważ relację bycia własnym ustala się niezależnie od relacji konsekwencji logicznej,

a uznanie za własne pewnego przekonania wynikającego logicznie z posiadanego przekonania jest poznawczym odkryciem i intelektualną akceptacją swojej racjonalnej struktury. Oczywiście przedstawiona definicja posuwa naprzód rozważania tylko w formalnym sensie – nie mówi jeszcze nic o tym, jak ustalić związki doświadczeń, myśli, przekonań itd. z podmiotem, by mogły stanowić budulec samowiedzy.

Przedstawiwszy definicyjne problemy związane z wiążącą wiedzą o samym sobie, wróćmy do kwestii omylności. Samowiedza ma być wiążąca, ale też omylna. Już samo to określenie wnosi aporię. Gdyby mianowicie omylność była faktem obiektywnym, statystycznie rozłożonym w korpusie własnej wiedzy o sobie, to pojęcie WIAŻĄCA WIEDZA byłoby puste. Nie można wiązać się wiedzą, która jest omylna, lecz nie wiadomo w którym miejscu jest omylna. Do usunięcia aporii potrzebne jest założenie, że podmiot w jakiś sposób potrafi wytropić i odgraniczyć swoją własną omylność. Wchodziłyby tu w grę uzasadnione reguły ostrożności poznawczej i mechanizm wykrywania i korygowania własnych omyłek co do siebie samego. Należałoby wykorzystać fenomenologiczne wglądy w konstytucję doświadczenia w celu sprawdzenia, czy mamy tego rodzaju zdolności. Lecz analiza ta musiałaby zostać przeprowadzona w nastawieniu naturalnym. Człowiek nie patrzy na siebie jak naukowiec na przedmiot badań. Ani tym bardziej jak fenomenolog gotów do zawieszenia naturalnego przekonania.

Jak zatem połączyć dwie perspektywy poznawcze oddzielone raczej mocnym operatorem: zawieszenie? Otóż sądzę, że jest to możliwe bez pogwałcenia fenomenologicznych aspiracji i zarazem bez nadmiernego uteoretycznienia samowiedzy. Należy powiedzieć, że samowiedza ma charakter założenia. Samowiedza pojawia się zawsze w pewnym odtworzeniu – jako założenie tego, co w danej chwili przeżywamy. Inaczej mówiąc, samowiedza jest pewnym założonym horyzontem doświadczenia. Nie można więc oczekiwać, że domniemania

pretendujące do roli samopoznania będą efektywnie wypełnione w bieżącym doświadczeniu. O sobie samych nie dowiadujemy się efektywnie w tym sensie. Cecha ta nadaje samowiedzy pewne podobieństwo do konstrukcji transcendentálnych. W każdej chwili działania odtwarzamy samowiedzę stanowiącą przesłankę tego działania. Ruch samowiedzy biegnie od jednej takiej rekonstrukcji do następnej. Jesteśmy odniesieni do siebie jako do kogoś, z kogo wypływa doświadczenie i działanie. Wyrażenie „z kogo”, mające metaforyczny charakter, da się przedstawić jako założenia bieżącego doświadczenia tego podmiotu. Założenia te należą do szerszej warstwy konstytucji podmiotu, którą można by nazwać osobistym modelem świata⁶; jego częścią jest pewien „roboczy” obraz samego siebie, ujawniający się w stylu własnego przeżywania świata. Epistemiczne własności samopoznania (takie jak omawiana tu omylność i wszystkie inne powiązane własności) byłyby w proponowanym tu ujęciu orzekane o tej właśnie sferze. Ma to dwie istotne konsekwencje.

Po pierwsze, nie wydaje się, by była jedna tylko interpretacja założeń, które pozwalają mi doświadczać tego, czego w tej chwili doświadczam. Dlatego samowiedza nakierowana na te założenia obejmuje zawsze pewne spektrum możliwych interpretacji. Samowiedza pojawia się zawsze w formie modalności. Wyrażając to możliwie najprościej, poznaję siebie nie tyle takiego, jaki jestem, ile takiego, jakim możliwie jestem, zważywszy konstytucję i genezę mojego doświadczenia. Istnieje pewna pula możliwych interpretacji relewantnych założeń mojego doświadczenia i nie należy oczekiwać, że pod wpływem jakiegoś rozstrzygającego wglądu ta wielość zostanie zredukowana do jednej prawdziwej interpretacji. Modalność należy po prostu

⁶ Analizę i zastosowania pojęcia OSOBISTY MODEL ŚWIATA przedstawiam w pracy *Umysł jako model świata*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.

do ontologicznej struktury osoby i samowiedza ma ją również wbudowaną.

Po drugie, powstaje problem wytypowania tej warstwy w konstytucji podmiotu doświadczenia, której dotyczą owe możliwe interpretacje, a ściślej mówiąc, interpretacje możliwego mnie. Musi to być warstwa, do której może się odnosić samopoznanie spełniające dwa postulaty: 1) Realizm: istotny obszar możliwości mnie samego da się zrozumieć, czyli przełożyć na bieżące myślenie o własnym działaniu, myśleniu, odczuwaniu. 2) Omylność: intuicyjne ujęcie pewnej wielości, składającej się na założonego, możliwego mnie okazuje się fałszywe – wchodzi w konflikt z bieżącym doświadczeniem.

Wydaje się, że poziom analizy pozwalający wyjaśnić łącznie: inherentną modalność podmiotu, możliwość adekwatnego ujęcia samego siebie i możliwość pomyłki co do samego siebie, leży stosunkowo głęboko. Być może, choć nie jestem tego pewien, pokrywa się częściowo z Husserlowską analizą Ja jako bieguna przeżywania. W szczególności omylność samopoznania miałaby w tym ujęciu źródło w systematycznym przesunięciu Ja rozumianego jako biegun aktów w stosunku do centrum pola treści prezentowanych przez te akty. Miarodajne dla samopoznania jest to, co przynależy do Ja. Lecz owo Ja musi się ukonstytuować w strumieniu przeżyć jako ich biegun. Bazą dla tej konstytucji jest częściowo tylko wypełniony akt przeżycia własnej podmiotowości. Można ją nazwać podmiotowością dotychczasową, ukształtowaną na bazie dotychczasowego doświadczenia – to Ja, które jest biegunem obecnego doświadczenia, nie jest widoczne – nie pojawia się w polu przeżyć. Może zostać ujęte (uobecnione) w kolejnych przeżyciach, lecz za cenę ponownego przesunięcia. Jest ono na tyle wyraźne, że kilku wybitnych fenomenologów, jak Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty czy Jean Paul Sartre, zaniechała tak zwanej egologicznej interpretacji świadomości. Według nich Ja nie jest zwornikiem doświadczenia danej osoby i nie daje bazy dla jego samowiedzy. Ta

kontrowersja w łonie klasycznej fenomenologii komplikuje i tak skomplikowany problem. Niestety, teza o założeniowej naturze samowiedzy jest zbyt ogólna, by wskazać jednoznacznie struktury poznawcze, czy może lepiej sensotwórcze (husserlowska konstytucja) leżące u jej podłoża.

Poza obszarem fenomenologii natrafiamy na intuicje wspierające częściowo powyższe rozumowanie. Omawiany wcześniej Castañeda w myślowym eksperymencie z Scheckillem i Fabianem⁷, którzy są tą samą osobą, lecz o tym nie wiedzą (wariant opowieści o Dr. Jeckyllu i Mr. Hydzie), opisuje dwa doświadczenia: w pierwszym Scheckill przekonuje się, że jest Fabianem, w drugim Fabian przekonuje się, że jest Scheckillem. Pomimo że w obu doświadczeniach ustanawiana jest ta sama relacja identyczności, doświadczenia mają różną treść: w jednym doświadczenie Scheckilla uwzględnia pewne dane o działaniach Fabiana i dochodzi do wniosku, że to on jest Fabianem, w drugim odwrotnie, Fabian rozważa dane o Scheckillu i przekonuje się, że nim jest. Te dane i sposoby ich zdobycia muszą być z konieczności odmienne – Scheckill i Fabian robią bowiem całkiem różne rzeczy. Po to, by na ich podstawie sugerować istnienie wspólnego głębokiego Ja w obu tych osobach – struktury, do której wszystkie te doświadczenia jednakowo się odnoszą, trzeba by poczynić daleko idące założenia metafizycznej natury. Nic takiego nie wynika z samego opisu doświadczeń. Mówiłoby się więc raczej o pewnej jedności substancjalnej, a nie o jedności doświadczenia. Jednak Ja, które jest podmiotem, a nie substancją, nie może być wyprowadzone z jedności substancjalnej, tylko z przebiegu doświadczenia.

Sam Husserl zmierzał jednak konsekwentnie do usunięcia rzeczzonego rozsunienia podmiotu i pola jego doświadczenia.

⁷H. Castañeda, *First Person Statements About the Past*, w: H. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999, s. 205–209.

Usiłowania te zaprowadziły go do analiz usytuowania Ja w czasie: ja historycznego, związanego z dynamiką ciała, wreszcie ja umieszczonego w strumieniu czystego przepływu czasu. Wszystkie te próby są godne uwagi i zawierają wglądy o licznych konsekwencjach dla filozofii. Nie podpadają one jednak pod zamierzenie tej książki, która skupia się na samowiedzy. Wydaje się jednak, że jeśli chodzi o samowiedzę, to dalej po linii Husserlowskiej już nie zajdziemy; tu kończy się fenomenologiczne wyjaśnienie możliwości prawdy i zarazem możliwości błędu samowiedzy.

Analityczne ujęcie omyłności samopoznania

Zgodnie z zapowiedzią przechodzę teraz do omówienia analitycznego spojrzenia na problem autorytetu samopoznania i jego omyłności. W filozofii analitycznej występuje on jako problem odporności na błędną identyfikację samego siebie za sprawą błędnej reprezentacji. Wydaje się zgodne ze zdrowym rozsądkiem przyjąć, że błędne orzekanie o własnych cechach czy stanach nie narusza tej prostej prawdy, że orzekane są one o podmiocie, który je orzeka, a nie o kimś innym. Nawet gdyby podmiot ten stwierdził: „To nie ja mówię teraz te słowa”, mówiłby o sobie i miałby tego świadomość. Jednak Crispin Wright (inspirowany przez Wittgensteina) pokazuje, że odporność na błędną identyfikację nie jest dowodem na to, że w aktach obdarzonych tą cechą realizuje się poznanie samego siebie. W jego sformułowaniu problem dotyczy warunków uznania (*avowal*), że jest się w pewnym stanie. Wright odróżnia przypadek uznania dotyczącego fenomenalnych stanów rzeczy od przypadku uznania pewnych nastawień w stosunku do sądów (tzw. postaw propozycjonalnych). Zajmuje się szczególnie tym drugim, uważając, że „do stworzenia satysfakcjonującej filozofii umysłu potrzebuje my swoistej dekonstrukcji koncepcji samowiedzy powołującej

się na uprzywilejowany dostęp”⁸. Uważa, że takiej dekonstrukcji dokonał skutecznie Wittgenstein. Wright omawia dwa zarzuty, jakie Wittgenstein sformułował przeciwko tradycyjnemu (pokartezjańskiemu) przekonaniu o uprzywilejowanym poznaniu samego siebie.

Pierwszy odwołuje się do niemożliwości prywatnego języka. Jeśli na przykład wyobrazimy sobie⁹ kogoś, kto jest narratorem własnego dziennika, zgodzimy się zapewne, że ma on większy niż inni autorytet w kwestii opisywania tego, co myślał i odczuwał w czasie, który opisuje. Lecz wśród jego zapisków będą i takie, w których opisywał różnicę pomiędzy tym, że mu się jakoś zdawało, i tym, jak coś spostrzegał w sposób właściwy. W chwili pisania dziennika zna on już różnice pomiędzy tymi swoimi stanami. Piszący zna stany, które porównuje – może je sobie przedstawić i porównać. Porównanie takie zakłada, że ma się niezależne informacje dotyczące tego, co uważał, i tego, co obecnie uważa. Inaczej mówiąc, musi mieć wgląd w subiektywne podstawy poprzedniego sądu oraz w subiektywne podstawy sądu skorygowanego. Owe podstawy to rodzaj wewnętrznego przedmiotu odniesienia, który w momencie korekty musiałby być autorowi dany niezależnie od tego, jakie korygujące wrażenia pojawiły się później. Inaczej mówiąc, samokorygujący się autor powinien mieć wgląd w swoją dawniejszą błędną reprezentację. To jednak wymusza jakąś obiektywizację wcześniejszych subiektywnych stanów; na skutek tego przestają być subiektywne – nie są żywym przedmiotem doświadczenia, lecz raczej obiektywnymi idealnymi przedmiotami: reprezentacjami reprezentacji. Tym samym jednak paradoksalna staje się sama idea korygowania subiektywnych doznań czy wrażeń. Korekty

⁸ C. Wright, *Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy*, w: C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (eds), *Knowing our Own Minds*, s. 25.

⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, par. 243–300.

dotyczą obiektywnych wyników poznawczych, a nie subiektywnych doznań. Nie ma subiektywnego języka, w którym moglibyśmy snuć narrację dotyczącą własnych subiektywnych stanów i ich ewentualnych korekt.

Powyższe rozumowanie ma odpowiednik w argumentacji Wittgensteina przeciw językowi prywatnemu. Człowiek, który w sposób subiektywnie autorytatywny poznawałby swoje stany, zachowywałby się jak ktoś, kto posiada wittgensteinowskiego żuka w pudełku. Jego sądy o własnych i tylko własnych idealnych przedmiotach mogą mieć dowolną treść, również taką, że nie ma tam żadnych przedmiotów. Przyczyną powstającej tu aporii jest właśnie założenie o szczególnym dostępie poznawczym do własnych stanów. Bez tego założenia nie byłoby potrzeby postulowania prywatnych stanów rzeczy i prywatnych znaczeń – własne wewnątrz poznawalibyśmy tak jak inne przedmioty, formułując sądy o warunkach prawdziwości, które dostępne są także innym podmiotom.

Jest i inne źródło aporii związanej z założeniem uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów - ich dynamiczna struktura obejmująca elementy prospektywne. Otóż kiedy orzekamy o swoich przeszłych stanach czy postawach (*attitudes, attitudinal avowals*), ujmujemy je razem z implikowanymi przez nie aktami, takimi jak przekonania, nadzieje czy oczekiwania. Są one uformowane na gruncie tego przeszłego doświadczenia, o którym mówimy, lecz ich treść jest istotnie związana z dalszym rozwojem sytuacji – przekonania, nadzieje czy oczekiwania są nieodłączne od takich atrybutów jak prawda, realizm, spełnienie. Przypisując je sobie w przeszłości, dołączamy te atrybuty do retrospektywnego opisu. Czynimy to jednak na podstawie stanów późniejszych niż ten, o którym mówimy. Co więcej, nawet informacje o samej obecności tych oczekiwań itd. mogą nie być wcale dostępne w tamtym dawniejszym doświadczeniu; ujawniają się dopiero retrospektywnie. A jeśli tak się dzieje, to nie ma niezależnego źródła informacji pozwalają-

cych na zweryfikowanie własnego uznania swoich przeszłych stanów o ile stany te zawierają prospektywne elementy. Inaczej mówiąc, pełny sens stwierdzanego dawnego stanu czy doświadczenia kształtuje się dopiero później, zatem uznanie tamtego stanu czy doświadczenia wymaga skomplikowanej pracy hermeneutycznej. O żadnym bezpośrednim dostępie do ich treści nie może być mowy. Własna refleksja pozwala być może na wskazanie, lecz nie na pełne uznanie czy potwierdzenie tego dawnego stanu rzeczy. Wydaje się, że adekwatność uznania własnych stanów wewnętrznych rozwija się w czasie – jej źródłowym punktem nie jest faktyczny stan dany niezależnie w przeszłości, lecz pewne ujawniające się stopniowo znaczenie.

Oba powyższe argumenty pokazują słabość idei uprzywilejowanego dostępu. Wright sugeruje, że odporność na błędną identyfikację może być po prostu przygodną cechą związaną z pewnymi doświadczeniami, które wskazują na jeden tylko ten konkretny podmiot – stąd pochodziłaby niemożliwość pomyłki. Nieomyślność pochodzi tu stąd, że dane wrażenie jest skutkiem tego, na co wskazuje. Wright podaje jako przykład konstatawanie ruchu własnych włosów na wietrze za pomocą dwóch aktów: spojrzenia na swoje odbicie w szybie wystawowej i przez odczucia charakterystycznych wrażeń w skórze głowy. W pierwszym przypadku musimy dokonać podwójnego aktu: dostrzeżenia samego zjawiska i przypisania go sobie (uznanie, że osoba w szybie to właśnie ja). W drugim przypadku mamy do czynienia z wrażeniem, które jest skutkiem poruszania się włosów na wietrze i jako takie wskazuje na to poruszanie się. Nie ma tu żadnego dodatkowego poznania własnej podmiotowości. Przygodność we wskazywaniu na samego siebie nie kłóci się z tym, że w pewnych sytuacjach może zachodzić nieomyślność. Lecz nie pochodzi ona ze związku z podmiotem, lecz z własności pewnych związków przyczynowych łączących wzajemnie nasze konstatacje ze światem.

Co więcej, Wright wykrywa paradoks kryjący się w samym postawieniu problemu. Zwykle, kiedy zauważamy błąd w orzekaniu jakiejś swojej cechy, odwołujemy się do pewnej egzystencjalnej generalizacji pokazującej, że wprawdzie nie mam tej cechy, lecz mam inną. Lecz nie można tej zależności automatycznie przenieść na generalizację odnoszącą się do kogoś innego, mówiąc: Ja nie mam tej cechy, lecz ktoś inny ją ma. Nie mam bowiem żadnych informacji na temat tych innych w chwili konstataowania czegoś o sobie – nic takiego, co pozwoliłoby mi powiedzieć: „Mam cechę C, lecz jeśli popełniam w tej sprawie błąd, to dzieje się tak za sprawą tego, że osoba O posiada C, a ja przypisuję sobie mylnie relację O do C”. Generalizacja taka byłaby bezpodstawna, co tylko podkreśla bezpodstawność pierwotnego przypisania sobie tej cechy¹⁰.

Z jednej strony mamy zatem przygodną niezawodność, która na podmiot nie wskazuje, z drugiej zaś niezawodność rozumianą jako bezpodstawność. Bezpodstawność nie jest jednak tym samym co odporność na błędną identyfikację. Nie jest w ogóle własnością epistemiczną, lecz brakiem własności epistemicznych. Inaczej mówiąc, wewnętrzne przyznania cechuje bezpodstawność, której nie można mylić z epistemiczną niezawodnością; niezawodne odniesienie do samego siebie, niedające się pomylić z odniesieniem do innych, albo przybiera postać przygodnego, lecz silnego związku w obrębie samych wrażeń czy doznań, albo okazuje się bezpodstawne – polegające na nieposiadaniu wystarczających informacji, by stwierdzić to samo o sobie i o kimś innym, a potem porównać te stwierdzenia i zobaczyć, że jedno jest prawdziwe, a drugie fałszywe. W każdym przypadku jednak odporność na błąd nie jest wyróżnikiem relacji podmiotu do samego siebie.

Zdaniem Wrighta wiele wskazuje na to, że Wittgenstein miał rację, twierdząc, że relacja do Ja w istocie nie istnieje; jest tylko

¹⁰ C. Wright, *Self-Knowledge...*, s. 20.

artefaktem gramatyki domagającej się pewnego przedmiotu na miejscu podmiotu gramatycznego. Lecz sam Wright zauważa, że u Wittgensteina pojawia się nowa aporia polegająca na tym, że nie jesteśmy w stanie podać kryteriów podporządkowujących jakieś zjawisko umysłowej gramatyce. Z pewnością bowiem nie o wszystkich zjawiskach umysłowych można powiedzieć, że zależą od gramatyki. Niektóre posiadają regularne związki z rzeczywistością. Być może „wykrywanie” własnego podmiotu do nich należy i rzeczywiście wskazuje na podmiot, lecz nie sposób tego udowodnić. Należałoby bowiem odwoływać się do schematu pojęciowego, który Wittgenstein właśnie poddał krytyce jako gramatyczny artefakt¹¹.

Istnieje inne podejście do kwestii niezawodności odniesienia do samego siebie. Przedstawia je John McDowell¹². Zamiast rozważania zasadności modelu kartezjańskiego zakładającego unikalną pod względem epistemologicznym relację do samego siebie filozof ten proponuje rozważenie, co takiego sprawia, że model kartezjański jest zrozumiały i pociągający, a nawet w jakimś sensie naturalny. Istnieje mianowicie jakaś podstawa asymetrii pomiędzy moim i cudzym dostępem do mnie samego. Jednak Wright odrzuca tę interpretację¹³, proponując inne rozwiązanie. Otóż twierdzi, że uprzywilejowanie w dostępie do własnych stanów nie jest uprzywilejowaniem poznawczym – nie ma więc potrzeby doszukiwać się za McDowellem poznawczej podstawy naszej skłonności do błędnej interpretacji samopoznania (przypisywaniu mu niezawodnego rdzenia). Kwestię można znacznie uprościć i powiedzieć, że autorytet poznawczy względem samego siebie w istocie polega na pewnym uprawnieniu¹⁴.

¹¹ Tamże, s. 44.

¹² J. McDowell, *Response to Crispin Wright*, w: C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (eds), *Knowing our Own Minds*.

¹³ Argumentacja w tej sprawie znajduje się w: C. Wright, *Self-Knowledge...*, s. 26–32.

¹⁴ Tamże, s. 41.

Poznawczym korelatem tego uprawnienia miałby być fakt, że sądy, w których przyznajemy, że jesteśmy w jakimś stanie, same tworzą warunki swojej prawdziwości. Lecz natura samego zobowiązania jest nie poznawcza, lecz językowa i społeczna – ściśle związana z publicznym używaniem języka. Jak widać, w tym ostatnim kroku oddalamy się już zdecydowanie od indywidualnego i poznawczego ujęcia samowiedzy. Polega ona na ukonstytuowanym społecznie uprawnieniu do posiadania i wygłaszania pewnych sądów o sobie. Podmiot podejmuje w związku z nim pewne zobowiązania, lecz nie są to samozobowiązania.

W nieco podobnym kierunku idzie we wspomnianej wcześniej monografii *Authority and Estrangement* Richard Moran. Tak samo jednak jak Wright zmierza do odrzucenia kartezjańskiego obrazu autorytetu poznawczego, jaki mamy w stosunku do siebie samych. Dyskusje tego stanowiska podejmuję w Aporii Szóstej.

VIII

APORIA SZÓSTA

Perspektywa drugiej osoby

Perspektywa drugoosobowa jest uzdolnieniem właściwym ludzkiemu gatunkowi, która wyewoluowała jako warunek kooperacji w średniej wielkości grupach. Natomiast w perspektywie etycznej i dialogicznej perspektywa drugoosobowa przenosi podstawowe normatywne doświadczenie, co do którego mamy powody sądzić, idąc za intuicjami Emmanuela Levinasa, że jest całkowicie obce zasadom kooperacji.

Omawiając poprzednią aporię, starałem się pokazać jak trudno w języku epistemologicznym wyjaśnić, dlaczego mielibyśmy wiedzę o samych sobie traktować inaczej niż wiedzę innych ludzi o nas samych. Jeśli chcielibyśmy wykazać, że jednostka posiada jakieś specjalne uprawnienia poznawcze (autorytet poznawczy), by wypowiadać się o własnych cechach, stanach wewnętrznych, intencjach itd., musielibyśmy wskazać bezpośredni przedmiot tego poznania i metodę dostosowaną do tego przedmiotu i dostępną dowolnej jednostce. Analiza Aporii Trzeciej pokazała nieuchwytność przedmiotu samowiedzy, zaś dyskusja Aporii Piątej nasunęła poważne wątpliwości co do istnienia odpowiedniej metody poznania samego siebie. Nie

dziwi więc, że stosunkowo niedawno Richard Moran, podobnie jak dawniej Wittgenstein, próbował zerwać z czysto poznawczą interpretacją samowiedzy. Jest ona, zdaniem Morana, echem kartezjanizmu, który jest mocno zakorzeniony w naszej kulturze i nawet jego krytycy w pewnym sensie podtrzymują kartezjański schemat. Przecząc istnieniu niezawodnych intuicji wskazujących na własne Ja, szukają innej podstawy: empirycznej, transcendentalnej itd., pozostając kartezjanistami w tej mierze, w jakiej uznają poznawczy charakter autorytetu wobec swoich własnych stanów. Jest to zresztą trudne do uniknięcia, ponieważ sam problem został wyrażony w języku kartezjańskim¹.

Deliberatywna wolność i samowiedza

Moran zgadza się, że trzeba zachować potoczną intuicję o specjalnym, bezpośrednim dostępie do siebie samego (to znaczy dostępie bez konieczności sięgania do obiektywnych świadectw), lecz przeczy temu, że jest to uprzywilejowanie poznawcze, czyli nieomyślność². We współczesnych dyskusjach, twierdzi Moran, utrzymuje się percepcyjny model samopoznania, w którym poznanie siebie przypomina obserwację pewnego przedmiotu. Ten model jest, według Morana, błędny; liczne akty, które intuicyjnie zaliczylibyśmy do samowiedzy, na przykład odczucie bólu, wcale nie przypominają obserwacji – przedmiot obserwowany i obserwacja jest tu jednym i tym samym, co zresztą podaje w wątpliwość nawet samo użycie wyrażenia „przedmiot obserwacji”³. Zdaniem Morana samowiedza nie wyróżnia się spośród innych poznań swą szczególną wiarygodnością, lecz raczej specjalnym sposobem odniesienia do swego

¹ R. Moran, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001, s. 8–9.

² Tamże, s. 11–12.

³ Tamże, s. 14.

przedmiotu oraz konsekwencjami, jakie ma jej posiadanie lub nieposiadanie dla osoby⁴.

Szczególnych cech świadomości pierwszoosobowej nie da się zrozumieć, ujmując je w kategoriach dostępu poznawczego (quasi-pojęciowego lub innego) do pewnej szczególnej dziedziny, do której tylko jedna osoba ma dostęp. Trzeba raczej myśleć o stwierdzanej w pierwszej osobie samoświadomości w kategoriach szczególnej odpowiedzialności biorącej się stąd, że życie umysłowe, o które tu chodzi, jest życiem własnym. W podobny sposób, w jaki działania nie mogą być dla niej po prostu częściami przemijającego widowiska. Przekonania i postawy trzeba widzieć jako wyrażające rozmaite i ewoluujące relacje do otoczenia, a nie jedynie następstwo reprezentacji, których z jakichś tajemniczych powodów jest ona jedynym świadkiem⁵.

Najistotniejsze dla Morana jest to, że w wielu przypadkach samowiedza wpływa decydująco na samą wykonywaną czynność (por. dyskusja Aporii Trzeciej w tej książce). Posiadanie myśli i wyobrażeń o własnych stanach pełni pewną szczególną (uprzywilejowaną) rolę nie tyle w poznawaniu tych stanów, ile w ich wewnętrznym określaniu⁶. Treścią i funkcją tego określenia jest formowanie własnych racji bycia w tych stanach. Z perspektywy trzeciej osoby nie można zrekonstruować racji, dla których ktoś działał; można jedynie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak działał. Nie są to jednak powody, które ten ktoś musiał brać pod uwagę, inicjując swoje działania. Zresztą nawet użyte tu określenie „brać pod uwagę” jest nieco mylące, ponieważ nie zawsze uświadamiamy sobie, a tym samym nie zawsze bierzemy pod uwagę racje swego działania. Istotne dla racji nie jest to, że się ją zna, analizuje, uświadamia sobie czy bierze pod uwagę, ale to, że się ją wybiera. Moment wyboru może być oddalony od działania w czasie i przysłonięty innymi informacjami

⁴ Tamże, s. 28.

⁵ Tamże, s. 32.

⁶ Tamże, s. 35.

i przeżyciami, stąd częsty efekt nierozumienia samego siebie. Czasem nie wiemy, co kierowało naszym działaniem, choć wiemy na pewno, że nie było ono przypadkowym odruchem, lecz posiadało rację – po prostu nie jest ona zawsze dostępna bez dodatkowego wysiłku. Interpretując racje działania jako przesłanki działania oparte na samowiedzy, gubi się ów aspekt wyboru. Tworzy się przy okazji iluzję, że jest jakiś kanoniczny sposób dotarcia do własnej racji działania, podczas gdy środki poznawcze, jakie stosujemy do odkrywania i formułowania swoich racji, są bardzo liczne i niepoddane jednej metodzie. Robimy po prostu wszystko, co się da (lub nie robimy tego, oszukując sami siebie, co omawiam w ramach Aporii Dziewiątej), by znaleźć podstawę do wyboru swojego własnego działania.

Kwestii wyboru nie należy sprowadzać do samoobserwacji czy poznawczego odkrycia w obrębie samych siebie również z praktyczno-moralnego powodu. Prowadzi to bowiem do naruszenia podstaw odpowiedzialności w stosunku do własnych decyzji. Istotą autorytetu pierwszej osoby jest możliwość pewnego zawieszenia własnych stanów, działań, wyborów lub zdystansowania się do nich. Mamy możliwość bycia lub niebycia w danym stanie działania czy decyzji, nawet przy przemożnych determinujących siłach⁷. A to dlatego, że stany te powstają na mocy deliberatywnej decyzji. Deliberacja jest wazaniem racji i uznaniem racji przeważającej. Uznanie to jest czynnością umysłu, której nie da się sprowadzić do żadnego postanowienia w psychologicznym czy teoriodecyzyjnym rozumieniu – jest ono bezpośrednim wyrazem ludzkiej racjonalności domagającej się uznania racji, która po zastosowaniu własnych środków sprawdzania ważności racji okazuje się lepsza. Nie sędzę, żeby ten postulat racjonalizmu w swojej centralnej treści stracił cokolwiek na znaczeniu. Idea deliberatywnej wolności i deliberatyw-

⁷ Jest to pojęcie wolności racjonalnej przypominające nieco Kantowskie pojęcie wolności.

nego wyboru są swego rodzaju normatywnym centrum umysłu⁸. Natomiast słusznie wskazuje się mankament idei racjonalności: niemożliwość dokładnego określania, co znaczy wyrażenie „własne środki sprawdzania ważności”. Tradycyjny racjonalizm opierał się w zbyt wielkim stopniu na optymistycznym obrazie ludzkiej natury – na przekonaniu, że używając przyrodzonych i wspólnych wszystkim uzdolnień, zgodzimy się co do zakresu poszukiwań i zastosowanych środków, podobnie jak dawni podróżnicy mogli się różnić opiniami co do istnienia drogi morskiej do Indii, lecz byli zgodni co do tego, jakie statki są najlepsze do dalekich podróży i jak należy je wyposażać.

Perspektywa drugiej osoby jako wewnętrzny autorytet

Stanowisko Morana oddaje we współczesnym języku ducha Kantowskiej filozofii praktycznej. Duch ten wyraża się w poszukiwaniu podstaw wewnętrznej autonomii człowieka. Jednak dokonana przezeń interpretacja wewnętrznego autorytetu wobec samego siebie spotkała się z krytyką. Chcę zwrócić uwagę na jeden z takich głosów krytycznych, ponieważ doprowadzi nas on do kolejnej aporii związanej z relacją pomiędzy sensami wypowiedzi (i odpowiednich postaw) w pierwszej i drugiej osobie. Otóż zdaniem włoskiej filozofki Carli Bagnoli Moran ma słuszność w swej głównej tezie. W istocie własny autorytet wydaje się najgłębszym rdzeniem samowiedzy. Autorytet ten widać w zdolności do powstrzymywania lub zawieszania własnych czynności umysłowych, czego oczywiście nie można dokonać w stosunku do czynności umysłowych innych ludzi. Owego powstrzymywania czy zawieszania nie należy rozumieć w kategoriach siły

⁸ Wyrażam się tu ostrożnie, mówiąc o normatywnym centrum umysłu, nie człowieka, ponieważ ukształtowanie się normatywności odniesionej do osób wymaga bogatszych środków. Omawiam je w obrębie Aporii Dziesiątej.

psychicznej, lecz wewnętrznego uznania. Mogę nie być w stanie powstrzymać gniewu, lecz zawsze mam możliwość wyrażenia odmowy jego wewnętrznego uznania. Tego rodzaju odmowa nie może być bezprzedmiotowa. Zawieszenie uznania musi się różnić od samego tylko myślenia o swoich aktach w trybie warunkowym.

Przedmiotem wewnętrznej deliberacji jest, jak już mówiłem, racja działania. Podmiot, który decyduje o przynależności pewnego stanu do samego siebie, robi to na podstawie uznania swoich racji⁹. Lecz Carla Bagnoli zauważa, że pogląd Morana nie wyjaśnia autorytetu deliberacji w stosunku do podmiotu. Po pierwsze, dlaczego właściwie mielibyśmy respektować wynik deliberacji? Po drugie, zdolność do przyznawania się lub dystansowania wobec własnych stanów (postanowień, uczuć, preferencji) może nie mieć wiele wspólnego ze stosunkiem do samego siebie, lecz być po prostu stosunkiem do tego, co aprobujemy lub nie¹⁰. Krótko mówiąc, zdaniem Bagnoli, po wyjaśnieniach Morana nadal nie wiemy, skąd bierze się pierwszoosobowy refleksyjny autorytet; jeśli bowiem chodzi o nasze obiektywne preferencje, inni mogą być lepszymi sędziami od nas samych. Również nasze refleksje wcale nie muszą być pierwszoosobowe w ścisłym znaczeniu. Wprawdzie to ja sam oddaję się refleksji, lecz nie ma gwarancji, że refleksja ujmuje treści przynależne do samego siebie (por. Aporia Trzecia). Jeśli jednak pierwszoosobowy autorytet ulega podważeniu, to na mocy wcześniejszego rozumowania zawężona jest też racjonalna normatywność oraz naruszone podstawy osobistej odpowiedzialności¹¹. Pytanie

⁹ Zob. tamże, s. 128.

¹⁰ Zob. tamże, s. 144.

¹¹ Zdaję sobie sprawę z ryzykowności tego ostatniego wniosku. Nie jest wcale przesądzone, że osobista odpowiedzialność wiąże się istotnie z możliwością odnoszenia się do siebie samego. Wszystko zależy od miejsca, jakie przyzna się samoodniesieniu w ogólnej koncepcji osoby. Możliwa jest na przykład relacyjna koncepcja osoby, w której czynnik samoodniesie-

jest więc następujące: Jak pogodzić następujące trzy elementy: (1) refleksyjny stosunek do samego siebie? (2) autorytet w stosunku do samego siebie; (3) normatywny charakter relacji do samego siebie (możliwość samozobowiązania).

Bagnoli twierdzi, że odpowiedź na powyższe pytanie będzie możliwa, jeśli za punkt wyjścia weźmie się perspektywę drugoosobową. Pozwala ona na ukształtowanie punktu widzenia, z którego widać, niejako oczami innej osoby, własne stany umysłu, przekonania, racje itd. Formalnie biorąc, ten ogląd przypomina refleksję, różniąc się jednak od niej ekscentrycznością wobec pierwotnego, przedpredykatywnego Ja. [Ty] oczywiście nie jest tym samym, co [Ja], lecz pełniąc rolę autorytetu, wchodzi dokładnie w to miejsce, do którego rości sobie pretensję refleksyjne Ja. Pomiędzy Ja i Ty, jako figurami wewnętrznego życia, toczy się swoista negocjacja o pozycję deliberatywnego autorytetu. Na skutek tej negocjacji perspektywa drugoosobowa (rozumiana jako wewnętrzne otwarcie na doświadczenie tego, kto doświadcza mnie, jako tego, kto z kolei jego doświadcza) staje się na równi z własną deliberacją źródłem samozobowiązania. Inaczej mówiąc, pokazana w książce Morana dramaturgia pierwszoosobowego autorytetu, na którą składa się deliberatywne zawieszenie relacji do własnych stanów, a następnie odtworzenie jej mocą wewnętrznego przyznania, możliwa jest tylko wówczas, gdy osoba zwraca się do siebie w trybie drugiej osoby. Można powiedzieć, że perspektywa drugoosobowa jest ogólną formą otwarcia na autorytet i to otwarcie staje się istotną cechą własnego umysłu, sposobem, w jaki człowiek traktuje swoje własne wnętrze otwarte na oddziaływanie innych. Bagnoli twierdzi, że dokonując takiej

nia nie odgrywa pierwszorzędnej roli, dlatego osobista odpowiedzialność zagwarantowana jest bez mocnego samoodniesienia. Tak zresztą można odczytywać zarówno stanowisko Carli Bagnoli, jak i liczne w filozofii XX wieku koncepcje dialogiczne (Emmanuel Levinas, Martin Buber, Franz Rosenzweig).

autoreprezentacji (prezentacji siebie samego jako otwartego na autorytet innych), podmiot traktuje siebie samego jako członka pewnej wirtualnej (założonej we własnej refleksji) wspólnoty. Wystawia się na kontrolę i oczekuje wzajemności. Ten swoisty delibaratywny kontrakt realizuje się w obrębie czysto wewnętrznej relacji, dlatego nie powinno się go rozumieć jako po prostu autorytetu społecznego.

Przed rozpoczęciem dalszych rozważań pokażmy się o nieco precyzyjniejszą niż podana w poprzednim akapicie definicję perspektywy drugoosobowej. Jest to interpretowanie innej osoby jako kogoś, kto interpretującego traktuje jako inną osobę interpretującą nią samą. Ta złożona struktura odnoszenia się do kogoś w drugiej osobie przysparza szczególnie wiele problemów komuś, kto chciałby ustalić, jaka wiedza jest potrzebna, by postrzegać kogoś jako Ty. Wiedza ta musiałaby wszak obejmować nie tylko interpretację cudzych zachowań, lecz również cudzych interpretacji, mianowicie cudzych interpretacji mojej osoby. Przy czym ta ostatnia zakłada również kompetencje w samopoznaniu, muszę bowiem umieć odróżnić czyjeś sądy na mój temat od innych sądów oraz ocenić, w jakim stopniu powinienem je brać pod uwagę. Jak wiadomo bez szczególnych filozoficznych rozważań, obcowanie z innymi w bezpośredniości Ty jest skomplikowaną społeczną grą, w której obie strony muszą czynić wiele ryzykownych założeń.

Dwoista natura perspektywy drugoosobowej

Czy powyższe, zainspirowane przez Carlę Bagnoli określenie perspektywy drugoosobowej pomaga zrozumieć warunki i granicę ludzkiej samowiedzy? Carla Bagnoli twierdzi, że pomaga przynajmniej wyjaśnić źródło autorytetu poznawczego wobec samego siebie. Czy ma rację? Nie do końca. Uważam, że perspektywa drugoosobowa jako szczególna forma odniesienia do siebie samego, a zatem jako składnik systemu samowiedzy,

prowadzi do nieusuwalnej aporii. Oto zarys argumentacji w tej sprawie.

Zdolność zwracania się do innych ludzi w trybie bezpośrednim wyrażanym przez drugą osobę liczby pojedynczej jest jak się zdaje, zakładana przez wszelką społeczną kooperację, nawet jeśli na powierzchni zachowań komunikacyjnych tego nie widać – kiedy na przykład jakaś kultura nakłada na tego rodzaju relację mocne ograniczenia, preferując konwencjonalne, zapośredniczone formy. Z tego względu perspektywa drugoosobowa wydaje się pierwotniejsza niż pierwszoosobowa. Z drugiej strony wydaje się ona najbardziej zaawansowanym osiągnięciem poznawczym i normatywnym zakładającym rozwinięte poczucie własnego Ja – rozwinięte na tyle, by postrzegać swoje własne pragnienia, dążenia i intencje oczami innych. W istocie psychologiczne i językoznawcze badania uczenia się przez dzieci zaimków osobowych, a także badania postrzegania przez dzieci innych umysłów oraz etnologiczne dane na temat stosunku do innych umysłów w kulturach pozaeuropejskich pozwalają sądzić, że perspektywa drugoosobowa jest składnikiem ogólnej, biologicznie zdeterminowanej zdolności do kooperacji. Jest zatem pierwotna i stosunkowo prosta, w dużej mierze niezależna od bardziej zaawansowanej zdolności do poznawania stanów umysłowych innych ludzi.

Powyższe spostrzeżenia nie zgadzają się jednak zupełnie z absolutnym sensem, jaki nadaje się kategorii [TY] na poziomie normatywnym, zarówno na poziomie czysto intuicyjnym, jak i w oryginalnych koncepcjach etycznych¹², takich jak filozofia Emmanuela Levinasa. [TY] jest tu bowiem kategorią podstawową, a nie wywiedzioną z zasad społecznej kooperacji.

¹² Użycie wyrażenia „koncepcja etyczna” wobec Levinasa może razić, ponieważ nic nie było temu filozofowi bardziej obce niż uprawianie etyki. Rozumiem tu słowo „etyka” w mniej zobowiązującym sensie – nie jako dyscyplinę filozoficzną, lecz sam wysiłek refleksji nad tym, co zobowiązuje nas do czynów i postaw.

Z kategorią [TY] związane jest podstawowe doświadczenie normatywne – według Levinasa jest to zakaz krzywdzenia tego, kto staje przed daną osobą jako Ty. Sądzę, że fundamentalnego wezwania etycznego nie da się sprowadzić do czegoś prostszego niż pewna potrójna relacja. Ktoś stojący przede mną jako Ty nie tylko prezentuje mi się bezpośrednio jako osoba, lecz także jako ktoś postrzegający mnie samego jako osobę. I to osobę, która z kolei jego samego postrzega jako osobę. Tylko taka złożona relacja pozwala zrozumieć, że wezwanie etyczne jest możliwe do sformułowania i jest jako takie rozumiane. Z nałożenia się tych relacji wyrasta imperatyw, który wyraża to, że prócz odpowiedniego nastawienia wobec innego człowieka potrzebna jest normatywna kontrola tego nastawiania; funkcje tej kontroli spełnia spojrzenie innego podmiotu – świadka mojego doń nastawienia. Spojrzenie to ulega internalizacji i staje się stałym rysem etycznego doświadczenia innych osób.

Jeśli perspektywa drugoosobowa implikuje tego rodzaju aporię, to tracimy ważną ideę, która miała pomóc wyjaśnić autorytet właściwy perspektywie pierwszoosobowej. A jeśli ta droga, zarysowana sugestywnie przez Carlę Bagnoli, jest ślepa, to skazani jesteśmy na krok ku innym poznawczym czy pozapoznawczym źródłom zapewnienia autorytetu pierwszej osoby. Jednak, jak starałem się pokazać wcześniej, wszystkie tego rodzaju koncepcje nie wytrzymują krytyki, każda z innego powodu. Zamiast więc robić ten krok wstecz, spróbujmy potraktować poważnie aporetyczność perspektywy drugoosobowej i sprawdzić, czy po pewnej modyfikacji aparatu pojęciowego da się ją przekształcić w problem nadający się do rozwiązania.

Pierwszym z wchodzących tu w grę przekształceń jest uznanie, że obecność innego człowieka jest składnikiem normatywności rozumianej jako relacja samozobowiązania. Nie mógłbym nakazać sobie niczego, gdyby nie inni, lecz inni zawdzięczają swój autorytet temu, że to we mnie działają mechanizmy samozobowiązania i samoograniczenia, któremu obecność innych nada-

je tylko kierunek. Ten kierunek myślenia prześledzę, korzystając w punkcie wyjścia z rozważań Stephena Darwalla¹³. Autor ten podkreśla, podobnie jak Moran, wewnętrzną wolność w stosunku do własnych stanów umysłowych przekonania, akt woli, emocje) – nie w tym sensie, że możemy nad nimi panować, lecz w tym, że wiemy o tym, że uznając własne działania Ja nie jest dokładnie tym samym, co całkowity podmiot działający¹⁴. Inaczej mówiąc, mamy pewną intuicję siebie jako całości oraz wycucie fragmentaryczności ujęcia swoich własnych racji i własności. Tak jest zresztą i w innych dziedzinach poznania – intuicyjnie wiemy, że czegoś nie wiemy (na rzecz tej intuicji pracują liczne schematy poznawcze, mechanizmy wartości założonych, procesy dopisywania i uzupełniania brakujących informacji). Nie ma powodu, by samopoznanie było tu wyjątkiem. Innym argumentem za wewnętrzną niepełnością podmiotu, a tym samym możliwością wewnętrznego stosunku do siebie jako podmiotu jest zjawisko żalu z powodu nieosiągnięcia celu działania. Żal występuje nie dlatego, że jakieś pragnienie pozostało niezrealizowane, tylko dlatego, że nie udało się zaspokoić pragnienia uznanego przez podmiot za warte zaspokojenia¹⁵. Wewnętrzne uznanie, zakładające deliberatywny dystans i wewnętrzną swobodę w stosunku do samego siebie (nawet jeśli swoboda ta jest tylko retrospektywna, jak w uczuciu żalu), leży też u podłoża takich zdarzeń jak przypadkowa przykrość, pomyłka, deprywacja.

Darwall poszukuje mechanizmu działania owego fundamentalnego deliberatywnego uznania i konstatuje, podobnie jak Bagnoli, że wiąże się ona z drugoosobową perspektywą. Świadomość obecności innego człowieka jest źródłem pewnej dodatkowej treści wpływającej na normalne mechanizmy psycholo-

¹³ Darwall, S., *The Second Person Standpoint*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.

¹⁴ Tamże, s. 155–156.

¹⁵ Tamże, s. 158.

giczne stojące za podejmowaniem działania. Pokazuje to, jego zdaniem, znany eksperyment psychologiczny Stanleya Milgrama¹⁶, w którym uczestnicy dostawali polecenie, by w stosunku do osób, które miały się uczyć pod ich kierunkiem, stosowali jako karę za błędy impulsy elektryczne o natężeniu od 15V do 450V (górną zakres jest groźny dla życia). Szeroko nagłośniony został szokujący wynik eksperymentu, mianowicie skłonność dużej liczby badanych do przekraczania limitu natężenia, tak że stawał się groźny dla życia uczących się („ofiary” w istocie udawały reakcje bólu i strachu z powodu porażenia prądem, współpracując z eksperymentatorem, lecz badani tego nie wiedzieli). Darwalla interesuje jednak nie tyle antropologiczny i moralny sens eksperymentu (kwestie istotne i często podnoszone), co natura konfliktu, w który uwikłani byli badani. Istnienie tego konfliktu było wyraźne w przebiegu eksperymentu: osoby badane stosowały wysokie natężenia prądu, jednocześnie protestując lub inaczej dając znać o wewnętrznym konflikcie. Pewne szczegóły zastosowanej przez Milgrama procedury rzucają światło na naturę tego konfliktu. Otóż badani byli bardziej skłonni porzucić niebezpieczną progresję siły zastosowanego bodźca, jeśli polecenia były wydane na kartce, a nie osobiście przez eksperymentatora¹⁷. Zdaniem Darwalla eksperyment pokazuje, jak bardzo autorytet normy osadzony jest w bezpośrednim doświadczeniu nakazu ze strony innej osoby. Nie chodzi przy tym o nakaz wsparty sankcją (badani mogą się w każdej chwili wycofać, zatrzymując zapłatę za udział w eksperymencie), lecz o to, że badani traktują innych

¹⁶ S. S. Milgram, *Behavioral study of obedience*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1963, nr 67, s. 371–378.

¹⁷ Są też bardziej skłonni do porzucenia eksperymentu, jeśli słyszą protest osób poddawanych bolesnemu treningowi i jeszcze bardziej, jeśli widzą bezpośrednio, że osoba poddawana treningowi cierpi. W obecnej dyskusji odnoszę się tylko do wpływu eksperymentatora. W przypadku obserwacji osoby cierpiącej w grę wchodzi po prostu empatia, a nie autorytet drugiej osoby. To już należy do innej tematyki.

jako wyrazieli, a co ważniejsze, kontrolerów norm, które sami badani uznają¹⁸. Czym ta kontrola różni się od sankcji? Różnica jest rzeczywiście subtelna. Każda sankcja implikuje realne naruszenie czyichś dóbr w przypadku jej zastosowania. Natomiast kontrola, o której tu mowa, polega na poświadczeniu, czyli prezentacji tego, co nakazane, oraz na wystąpieniu jako świadek tego nakazu. U podstawy normy leży niemożliwość ukrycia tego, co nakazane, wobec świadka. Ale co jest nakazane? Otóż tym, co pokazuje się, kiedy pojawia się świadek, jest oczywiście przede wszystkim sam świadek. Jego świadectwo wskazuje w pierwszym rzędzie na dobro, jakim jest sama istota, która może zaświadczać. W ten sposób zaświadczać o sobie samym, Inny czyni siebie przedmiotem czyjejś powinności.

Jesteśmy wrażliwi na to, że inni nas obserwują. Mamy naturalną skłonność do przyswajania sobie punktu widzenia innych ludzi na nas. Spodziewamy się, że ich punkt widzenia zawiera istotne przesłanki naszych samozobowiązań *resp.* samoograniczeń. Ten mechanizm ma zapewne podłoże ewolucyjne. Według Allana Gibbarda¹⁹, podatność na bycie obserwowanym i ocenianym przez innych jest dyspozycją głęboko zakorzenioną w ewolucyjnej historii – prawdopodobnie powstała jako mechanizm koordynacji działania w grupach. W drugoosobowej perspektywie źródłem nakazu czy zakazu nie jest interes tej drugiej osoby, lecz interes wspólny. Ty jest osobą, która domaga się swoich praw, uwzględniając też moje, i ja w stosunku do niej czynię tak samo.

Tu leży zasadnicze napięcie pomiędzy omawianą teraz koncepcją psychologiczno-moralną a stanowiskiem Levinasa, dla którego zakaz płynący od Innego jest bezwzględny – nie polega na grze o wspólne dobro, lecz przybiera formę bezwarunkowe-

¹⁸ S. Darwall, *The Second...*, s. 164.

¹⁹ Zob. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge 1990, s. 26–29.

go wezwania. Nie można też wyrazić levinasowskiej perspektywy za pomocą ogólnego sądu w rodzaju: „Każdy człowiek jest w relacji bezwarunkowego etycznego zobowiązania w stosunku do Innego”. Ta forma sądu jest niewłaściwa. Sąd tego rodzaju implikuje leżącą u jego podłoża strukturę dyskursywną: Skąd wiemy, że każdy?, Skąd wiemy, że jest w relacji do x?, Co znaczy „x”? Tymczasem filozofia Levinasa mówi o wezwaniu, skierowanym do kogoś, kto osobiście przeżywa pewne doświadczenie i odpowiada na nie. Sensu tego wezwania nie da się wyprowadzić z sądu mówiącego o istnieniu bezwarunkowego etycznego zobowiązania, nawet jeśli doda się do niego inny sąd: „To dotyczy również mnie”. Nie pomoże również wykorzystanie rozróżnienia sądu w sensie *de dicto* i sądu w sensie *de re*. Sens *de re*, który narzucałby się tu jako naturalne przejście od ogólnych stwierdzeń etycznych do etycznego wezwania, wymagałby pewnej skończonej liczby opisów podmiotu etycznego, do których dołączałoby się następnie następnie sąd tożsamościowy, że tak a tak opisany człowiek jest mną. Nie potrafimy jednak wykonać pierwszego z tych kroków; nie dysponujemy przekonującym zbiorem opisów, które wyznaczałyby bezwzględne relacje etyczne do innych ludzi. Przeciwnie, już samo dokonanie opisu zawiera z konieczności warunki relatywizujące: typy sytuacji, kategorie relacji, warunki narzucone na podmioty. Kiedy dokonujemy tego rodzaju opisów, w istocie zakładamy już milcząco perspektywę pierwszoosobową, w której relacja etyczna nie tyle zostaje rozpoznana i przypisana, ile konstytuuje się na mocy osobistego świadectwa. Inaczej mówiąc, pod nieokreślony podmiot, o którym mowa w sądzie ogólnym, trzeba ostatecznie podstawić samego siebie i tylko samego siebie. Co więcej, podstawiam tu sam siebie jako już wewnątrznie zobowiązanego, mianowicie zobowiązanego do przyjęcia perspektywy etycznej jako takiej, niezależnie od tego, czy okaże się względna czy bezwzględna. Nie zachodzi tu żadna genetyczna zależność pomiędzy doświadczeniem Innego a doświadczeniem samego siebie jako etyczne-

go podmiotu. Wewnętrzne zobowiązanie zachodzi jednocześnie ze zobowiązaniem w stosunku do Innego.

Nie można więc powiedzieć, że doświadczenie Innego wchodzi w miejsce deliberatywnego autorytetu w stosunku do samego siebie. Prymat doświadczenia Innego obowiązuje w dziedzinie wezwania, nie zaś w dziedzinie etycznego zdecydowania. Rola drugoosobowej perspektywy w ustanawianiu relacji do samego siebie rozdziela się więc na dwa nurty, których wewnętrzny związek pozostaje tajemniczy. Pierwszy dotyczy ukształtowania samego siebie jako podmiotu etycznego, drugi dotyczy etycznego wezwania. W perspektywie Levinasowskiej byłoby właściwe podporządkowanie pierwszego z tych nurtów drugiemu – cała treść związana z byciem etycznym podmiotem pochodziłaby z wezwania i odpowiedzi na nie. Lecz nie potrafię sobie wyobrazić jak wezwanie mogłoby działać bez wewnętrznego zdecydowania, a to z kolei bez deliberatywnej, a tym samym refleksyjnej struktury.

Siła i treść etycznego wezwania u Levinasa nie zależy od tego, co wiem o innym podmiocie i jak się z nim komunikuję, lecz jest koniecznym warunkiem wejścia w istotną międzyludzką relację. Uznając to podejście, sądzę jednak, że etyczna relacja ustanawia się przez uprzednie ustanowienie samego siebie jako podmiotu, który może doświadczać innych. Swoista logika wezwania, choć jest nieredukowana w swej normatywnej treści, nie bierze się znikąd – wyrasta na gruncie licznych pozaetycznych relacji ustanawiających kompetencję podmiotu do zbudowania pola samoodniesienia, w którym pojawia się deliberatywna wolność, a wraz z nią relacja do innych podmiotów obdarzonych z założenia pewnym autorytetem. Radykalna etyczność Levinasa nie zwalnia nas więc z dociekań, w jaki sposób konstytuuje się taka otwarta podmiotowość i jak może sama siebie odróżniać od innego i postulować pewne nastawienie Innego wobec niej. Rola innej osoby (w perspektywie drugoosobowej) w ustanawianiu wewnętrznego autorytetu nie

da się usunąć przez powołanie się na bezwzględny etyczny autorytet Innego. Trzeba mieć najpierw szczególną kompetencję w stosunku do samego siebie, by móc znaleźć się w polu wezwania. To nie spojrzenie innych czyni nas etyczną jednostką, lecz wewnętrzna jednostkowa normatywność sprawia, że możemy być w pewien sposób obserwowani i wzywani przez innych.

Intencjonalne i kognitywne podstawy perspektywy drugoosobowej

W kolejnym kroku porzucam Levinasowską perspektywę, z której zaczerpnąłem jedynie krytyczny impuls wydobywający na jaw aporię: etycznego odniesienia nie da się wyjaśnić nawet najlepszymi teoriami psychologiczno-społecznymi. Z drugiej strony filozofia bezwzględnego wezwania przemilcza swoje źródło, czyli kształtującą się na poziomie przedetycznym kompetencję podmiotu do normatywnego odniesienia do samego siebie (samozobowiązania). Jednym ze sposobów poszukiwania tej kompetencji jest analiza pierwotnego fenomenu samoświadomości. W poniższych uwagach odwołam się do takiej analizy przedstawionej przez Luisa Bermúdeza w *The Paradox of Self-Consciousness*. Interesujące jest – i mieści się w duchu moich rozważań – że analiza ta, mająca pomóc w zrozumieniu źródła wewnętrznego autorytetu, sama zawiera aporię nazwaną przez Bermúdeza paradoksem samoświadomości. Oto jak przebiega rozumowanie.

Punktem wyjścia Bermúdeza jest zupełnie inne pytanie niż postawione w tym paragrafie, lecz jego wnioski mogą się okazać przydatne. Chodzi mu o to, czy skomplikowane stany świadomości (stany intencjonalne) obecne w komunikowaniu się z innymi mają źródło wyłącznie w języku, czy raczej niektóre z nich mogą konstituować się bez języka. Szukając odpowiedzi, analizuje zachowanie komunikacyjne niemowląt i dochodzi do wniosku, że dysponują one systemem niemych, lecz zdumiewa-

jąco skomplikowanych presupozycji na temat relacji pomiędzy sobą i innymi, a także na temat relacji do samego siebie założeń o sobie i innym. Te założenia są osiągnięte siłą samego umysłu – nie pochodzą z gramatyki. Dopiero znaczenie później dziecko opanowuje sztukę rozdzielania treści na te wskazywane zaimkiem „ja” i te wskazywane zaimkiem „ty”²⁰.

Propozycja Bermúdeza ta budzi jednak wątpliwość natury metodologicznej. Chodzi o to, że analizując zachowanie małego dziecka, Bermúdez wymyśla językowe parafrazy jego zachowań (opisuje na przykład sens spojrzenia dziecka na matkę jak: „Ona chce, żebym spojrzała tam, gdzie ona patrzy”). Problem polega na tym, że parafrazy te wyrażają czy odtwarzają na poziomie języka funkcjonalną dynamikę działania dziecka, lecz nie kodują sądów o tej dynamice. Odwzorowanie jest tu performatywne. Mówienie w pewien sposób odzwierciedla działanie w pewien sposób. Lecz nie ma to istotnego, poznawczo ugruntowanego związku z ekstensją *resp.* warunkami prawdziwości wypowiedzianego zdania. Bermúdez wydaje się świadomy tej trudności, dlatego nazywa swoje parafrazy rozumowaniami do najbliższego uzasadnienia. Jest to argumentacja polegająca na sformułowaniu przesłanki wyjaśnianego działania (w pewnym modelu pojęciowym) o możliwie minimalnych założeniach. Jednak w przypadku intencjonalnych aktów ludzkich podmiotów, to, co minimalne, okazuje się i tak zbyt bogate w treść. Jeśli pierwotne odniesienie do siebie w samoświadomości byłoby rzeczywiście niejęzykowe, to owe najbliższe uzasadnienia powinny się stosować również do wyjaśniania zachowań inteligentnych zwierząt żyjących w grupach, jak szympany. Tymczasem użycie tego rodzaju parafraz w stosunku do zwierząt byłoby sztuczne i nie-

²⁰ Bliższą analizę stanowiska Bermúdeza przedstawiam w publikacji (wspólnej z J. Giebułtowskim) *Przyznaję się. Teoretyczne trudności związane z przypisywaniem sobie działań*, „Filozofia Chrześcijańska” 2012, t. 9.

spójne z empiryczną wiedzą o ich kompetencjach. Wydaje się, że owo „najbliższe uzasadnienie” jest silnie związane z ludzkim interpretatorem, który stosuje tę eksplanacyjną strategię do ludzkich pobratymców, w tym przypadku z Bermúdezem-obszernym interpretującym zachowanie małego dziecka. Co więcej, samo z pozoru niejęzykowe zachowanie jest współkształtowane przez posługującego się językiem interpretatora. Dlatego w samej strukturze intencjonalności jest coś, co uprawnia do tego rodzaju interpretacji – jak gdyby intencjonalność, pozbawiona jeszcze języka, już język antycypowała.

Powyzszy wniosek jest paradoksalny i nie można na nim poprzestać. Jest błędem myślowym uważać, że jeśli dziecko ostatecznie nabywa pewną zdolność, to już od początku ma konkretne struktury desygnowane do tej zdolności. Pouczające są tu badania systemu nerwowego, bowiem wiele wskazuje na to, że liczne funkcje powstają wraz z sieciami neuronalnymi (połączeniami synaptycznymi) odpowiedzialnymi za te funkcje i podłoża neurofizjologicznego nie da się tu oddzielić od funkcji. Zanim więc funkcja powstała nie było żadnej kompetencji czy gotowości do jej powstania, a co najwyżej inne funkcje, przekształcane w funkcje nowe przez proces uczenia²¹. Jeśli tak, to parafrazy językowe zachowań przedjęzykowych są bardzo ryzykowane.

²¹ Opisujący tu problem przypomina nieco spór pomiędzy Noamem Chomskim i Jeanem Piagetem o wrodzony charakter kompetencji językowej. Przedstawione tu stanowisko brzmi jak wsparcie stanowiska Piageta w tej sprawie. Jest to jednak dość powierzchowna afilacja. Warto poczynić to zastrzeżenie, ponieważ podobieństwo może się narzucić pamiętającemu tamten spór Czytelnikowi. Kontrowersja dotyczyła gramatyki, czyli zdolności do formalnych przekształceń pewnego ciągu obiektów myślowych. Nie jest wykluczone, że przekształcanie funkcji w procesie uczenia się zachowuje od początku pewien niezmiennik, który można by nazwać wrodzoną gramatyką uniwersalną. Lecz nawet gdyby tak było, nie można by wyciągać z tego wniosków na temat omawianych tu uzdolnień do normatywnej interakcji z innymi ludźmi.

Tym bardziej ryzykowne są podobne myślowe operacje w stosunku do zachowań zwierząt. Patrzy się na kooperację u zwierząt jako na naturalną bazę do badania podobnych zachowań u ludzi (na przykład ostatnia książka Patricii Churchland *Braintrust*²²), wyrażając nadzieję na wyjaśnienie jak międzyludzkie doświadczenie może wnikać w same podstawy wewnętrznego samonormowania, a tym samym w podstawy samowiedzy. Być może jednak kooperacja zwierząt jedynie wygląda podobnie do ludzkiej, a w istocie opiera się na zupełnie innych podstawach poznawczych i komunikacyjnych (byłby to przypadek konwergencji zdolności). Nie mamy danych, które mogłyby zdecydowanie potwierdzić lub zanegować tę hipotezę. W klasycznych badaniach z lat siedemdziesiątych David Premack i Guy Woodruff²³ starali się pokazać, że szympansy opierają swoje uzdolnienia kooperacyjne na podobnych podstawach co ludzie. Uważali, że zwierzęta te, przejawiające znakomitą zdolność do koordynowania złożonych działań i przestrzegania skomplikowanych reguł życia w grupie oraz oszukiwania pobratymców, posiadają teorie innych umysłów, to znaczy przekonania o intencjach i przekonaniach innych osobników. Oczywiście szympansy wykazują wymienione zdolności, lecz nie wszyscy zgodzili się z Premackiem i Woodruffem, że dzieje się tak z powodu posiadania teorii innych umysłów. Według krytyków wyniki badań nie są konkluzywne, a to za sprawą konieczności długiego treningu badanych osobników, czyli długotrwałego przebywania z ludźmi i uczenia się ich zachowań²⁴. W tamtych klasycznych badaniach zaburzona została granica pomiędzy naturalnymi kompetencjami szympansov a naśladowaniem ludzi

²² P. Churchland, *Braintrust. What Neuroscience Tells Us About Morality*, Princeton University Press, Princeton 2011, s. 25–27, 6–68.

²³ D. Premack, G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, „Behavioral and Brain Science” 1978, t. 1, nr 04, s. 515–526.

²⁴ Krytykę tego rodzaju formuluje między innymi D. C. Dennett w *Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, s. 250.

albo inaczej mówiąc, graniem pewnej roli w grach ułożonych przez eksperymentatorów. Domniemane rozumienie stanów umysłu pobratymców mogło być w istocie rozumieniem struktury takiego scenariusza.

Po z górą trzydziestu latach wiadomo na ten temat nieco więcej. Da się dziś (z wszystkimi koniecznymi w nauce zastrzeżeniami) powiedzieć, że szympansy mają wyrafinowaną zdolność rozumienia intencji i rozpoznają sytuacje, kiedy coś zostało zrobione celowo. Zdolność ta jest składnikiem umiejętności przewidywania zachowań innych. Rozumieją też, co widzą inne osobniki – na który przedmiot i na jakie jego własności kierują percepcyjną uwagę. Jednak szympansy nie przechodzą testu fałszywego przekonania. Nie potrafią zrozumieć, że inny osobnik może mieć przekonanie oparte na jego własnych informacjach, odmiennych od tego, jakie otrzymuje osobnik obserwujący. W dobrze obmyślonych eksperymentach pokazano, że szympansy nie potrafią skorzystać z tego, że inne osobniki mają fałszywe przekonania. W kluczowym eksperymencie jeden szympan jest dezinformowany przez eksperymentatora; inny szympan może wiele skorzystać na tym, że tamten pierwszy pójdzie w złym kierunku po jedzenie, lecz nie korzysta z tej szansy – nie potrafi przewidzieć ruchu innego osobnika na podstawie tego, że tamten otrzymał błędną informację, a zatem ma błędne przekonanie. Ten wynik każe wątpić, czy w ogóle można szympanom przypisywać rozumienie przekonań, a skoro tak, to czy stany umysłu niebędące nigdy przedmiotem postrzegania pobratymców mają jakiegokolwiek znaczenie. Przypisywanie szympanom przekonań byłoby w takim przypadku raczej projekcją ludzkich obserwatorów, a nie hipotezą empiryczną dotyczącą umysłów obserwowanych zwierząt.

Komunikacja i kooperacja ludzi, w odróżnieniu od analogicznych uzdolnień zwierząt, opiera się nie tyle na prostej empatii *resp.* wczuciu, lecz na możliwym tylko w drugoosobowej

perspektywie odwróconym wczuciu, mianowicie zdolności pojmowania innych osób jako tych, które rozumieją moje własne stany wewnętrzne²⁵. Samo pojęcie wczucia było oczywiście zaproponowane do opisywania sposobu poznawania stanów psychicznych innych ludzi. Istnieje klasyczna dyskusja fenomenologiczna na temat natury wczucia (Max Scheler, Theodor Lipps, Edith Stein, Edmund Husserl); zgodnie z tamtymi koncepcjami (przy wszystkich dzielących je różnicach) zakłada się, że w doświadczeniu innych podmiotów tworzy się pewna przeżyciowa para złożona z własnych i cudzych doznań. Lecz dla obecnych celów wystarczy bardziej swobodne, nietechniczne określenie: chodzi o takie poznawanie tego, co przeżywają (myślą, doświadczają itd.) inni ludzie, które ma ściśle powiązanie z własnymi stanami tego samego rodzaju. Ważne jest to, że w perspektywie drugiej osoby wczuwamy się niejako sami w sobie, w imieniu innej wewnętrznie reprezentowanej osoby. Inaczej mówiąc, „umieszczamy się” na miejscu innego człowieka i sprawdzamy, co będziemy czuli z jego punktu widzenia.

Zdolność ta jest w istocie zdolnością wewnętrzną. Na tej drodze nie poznajemy efektywnie innych ludzi. Elementarna krytyczna świadomość przestrzega, że nawet przy największej dozie wyczulenia i starania ujęcie stanów wewnętrznych innych ludzi może być tylko częściowe – wystarczające jako heurystyka, narzędzie kontroli działania, lecz nie jako wiedza. Sądzę, że we wczuciu chodzi raczej o budowanie pewnej gotowości czy kompetencji do bycia spostrzeganymi przez nich. Nadajemy naszym stanom wewnętrznym odpowiednią formę – nadającą się do postrzegania przez innych. W ten sposób powstaje podwójna, czy może potrójna relacja charakterystyczna dla bezpośredniego obcowania z innymi. Zaczyna się kształtować od bieguna: [ja postrzegany przez innych] zanim rozwiną się pozostałe komponenty

²⁵ Pomijam przez chwilę, w imię prostoty, dodaną poprzednio trzecią relację: widzenie przez inną osobę mnie jako widzącą jego samego.

ty: [ja postrzegający innych], [postrzegający mnie jako postrzegającego jego samego]. Otóż jest mało prawdopodobne, byśmy mogli rozwijać tak złożoną relację w stosunku do wielu elementów swojego psychicznego życia. Z pewnością nie w stosunku do wrażeń, spostrzeżeń czy emocji – w tych kwestiach jesteśmy raczej skazani na wykształcone mechanizmy psychologiczne. Zdolność ta przejawia się w stosunku do przekonań. To one mogą podlegać swoistej transformacji – z przekonań, które się żywi, na przekonania, które podlegają krytycznemu oglądowi przez siebie i innych. Myślenie w trybie potencjalności, zawieszona asercji, zdolność przyświadczenia i odmawiania przyświadczenia, o której pisali zarówno Crispin Wright, jak i Richard Moran, a także w innej poetyce Paul Ricoeur, są właśnie poszukiwanymi uzdolnieniami, które powodują, że nasza subiektywność może podlegać oglądowi innych, i to w swoich istotnych wewnętrznych przejawach, nie zaś jedynie pod postacią zachowania.

Wydaje się więc, że granica pomiędzy zwierzęcymi i ludzkimi kompetencjami w zakresie postrzegania życia psychicznego innych osobników leży w odnoszeniu się do przekonań. Dlatego ludzkie zdolności należy wyjaśniać zupełnie inaczej niż zwierzęce, pomimo licznych behawioralnych podobieństw. Rysuje się pewien sposób na sprostanie temu zadaniu. Jego podstawą byłaby teoria czynności mowy (illokucji). Teoria ta okazała przydatność w wielu zastosowaniach i być może okaże się użyteczna w próbie zrozumienia jak dochodzi do odniesienia do innych podmiotów w trybie drugoosobowym oraz jak drugoosobowa perspektywa wiąże się ze zobowiązującym samoodniesieniem – a zatem normatywnością. Wrodzoną zdolnością byłaby tu kompetencja do wykonywania czynności językowych, których wyróżnikiem jest to, że stawiają mówiącego w sytuacji zobowiązania. Dotyczy to nie tylko oczywistych, analizowanych przez Johna Searle'a przypadków, jak obietnica, lecz zapewne większości illokucji: ktoś, kto zadaje pytanie, zobowiązuje się do wysłuchania i wzięcia pod uwagę odpowiedzi; ktoś, kto przeprasza, zobowiązuje się do

zmodyfikowania swego postępowania albo przynajmniej próby czy intencji takiej modyfikacji, ktoś, kto dziękuje, zobowiązuje się do podtrzymania stanu wdzięczności poza sam tylko moment podziękowania itd. Ucząc się języka, trenujemy te czynności w zespoleniu z przynależnymi doń zobowiązaniami. Jest też odwrotnie – trenując te czynności, uczymy się języka. Widać to szczególnie w uczeniu się zaimków. Ich opanowanie, jak stwierdziłem wcześniej na podstawie istniejących badań, jest żmudnym procesem, wymagającym wytyczania innym podmiotom miejsca w dyskursie. W początkowych fazach nauki zaimki osobowe stosowane są często niewłaściwie lub do pewnych tylko celów, nie są otwartym, całościowym wskazaniem na inne podmioty (otwartym na możliwości płynące z własnych cech i dyspozycji owych podmiotów), lecz tylko sygnałem pozwalającym na osiągnięcie pewnych celów, jak zgłaszanie swoich żądań.

Kompetencje do wykonywania czynności mowy obejmują kilka warunków wykraczających poza ściśle językowe zdolności. Dlatego pewna ich część ulega treningowi i osiąga pewną dojrzałość wcześniej – zanim ukształtuje się język. Należy tu zdolność do antycypacji czyichś działań, empatia, formowanie przedjęzykowych klas sytuacji budzących dezaprobatę lub lęk, wyróżnianie osób o specjalnym znaczeniu itd. Potrafimy jako niemowlęta wiele z tego, co później zostanie ujęte w języku. Lecz język nie jest źródłem zdolności illokucyjnych, raczej nakłada się na nabyte już umiejętności w zakresie illokucji. Nauczenie się języka jest oczywiście rewolucją w rozwoju poznawczym dziecka, ponieważ tylko mała część umiejętności składających się na illokucje jest dostępna niezależnie od języka. Sądzę wszakże, że taki rdzeń umiejętności illokucyjnych istnieje, a jego wykrycie i dokładne opisanie byłoby ważnym zadaniem pozwalającym zrozumieć ludzkie uzdolnienie do współlistnienia z innymi jako specjalne normatywne samoodniesienie. Lecz na tej drodze należałoby uwzględnić znacznie szerszą bazę empiryczną, uwzględniającą język i kulturę jako nośniki tego, co możliwe.

IX

APORIA SIÓDMA

Samowiedza a system nerwowy

Kognitywistyczne próby wyjaśnienia zjawiska samoświadomości i poczucia bycia podmiotem czynią użytek z obserwacji pracy mózgu. Jednak wybór danych neurologicznych potrzebnych do tego wyjaśnienia wymaga założeń pojęciowych, te zaś nie mają interpretacji neurologicznej w ramach tej samej teorii. Co więcej, liczba tych założeń narasta lawinowo z postępem badań. Badając neurologiczny model samych siebie, musimy posiadać znaczną wiedzę na temat tego, co to znaczy być sobą i co to znaczy poznawać samego siebie.

Już w obrębie poprzedniej aporii zaznaczyła się obecność perspektywy kognitywistycznej, w której poszukuje się podstawy odniesienia do siebie samego (*via* odniesienie do innych) w biologicznie zdeterminowanej kooperacji. W badaniach tych zaznacza się wyraźna tendencja redukcjonistyczna. W filozofii tezy na temat kluczowych uzdolnień człowieka wygłasza się z pewnym naddatkiem sensu wynikającym z prób osadzenia wiedzy o człowieku w możliwie szerokim kontekście wiedzy o świecie. Węższe i naukowo skuteczne podejście wymusza re-

dukowanie tych szerokich kontekstów. Tezy kognitywistyczne często przybierają postać sądów o formie: A nie jest niczym innym jak B. Wyrażenie „innym” odnosi się właśnie do owych szerokich kontekstów, które filozofia i filozoficznie inspirowana nauka uważała za konieczne do zrozumienia funkcjonowania człowieka. Czy naukowa redukcja pozbawia je znaczenia? Niektórzy scjentyistycznie zorientowani filozofowie zdają się tak właśnie uważać. Uważają, że elementy filozoficznego poglądu na świat zostały zastąpione czymś innym. Redukcja nie jest prostym pozbyciem się niechcianego filozoficznego bagażu, „nieoszczędnej” ontologii i metafor (taki krok byłby ideologiczny i jako taki mało wartościowy), lecz wykazaniem, że można je kongenialnie zastąpić.

Pojęcia filozoficzne – a wiele wskazuje na to, że wszelkie pojęcia – mają jednak istotny składnik metaforyczny. Trudno sobie wyobrazić jak można zastąpić metaforyczne ujęcie jakiejś ludzkiej zdolności, na przykład zdolności do introspekcji, refleksji, samozobowiązania itd. Metafory nie są oczywiście odporne na wszelkie ludzkie poczynania poznawcze. Gdyby tak było, byłyby poznawczo beзуżyteczne. Czasem wychodzą z obiegu, przestają cokolwiek mówić. Lecz nie dzieje się tak, dlatego że przeprowadzono ich udane – kongenialne – zastąpienie wyrażeniami dosłownymi i empirycznymi procedurami. Jest raczej tak, że poznanie przekracza granice sensu wyznaczone daną metaforą. Trudno sobie zresztą wyobrazić kryteria oceny takiego zastąpienia. Co miałyby świadczyć o tym, że jest pełne, udane itd. Pomimo tej niedoskonałości w punkcie wyjścia, redukcjonizm w zakresie wiedzy o ludzkim umyśle i międzyludzkich interakcjach wytworzył strategię wartościowe same w sobie, mianowicie strategię kodowania różnych fragmentów funkcjonowania człowieka pod postacią schematów poznawczych, funkcji i reprezentacji. Te przedmioty teoretyczne stanowią *lingua franca* kognitywistyki i mają się przyczynić do lepszego zrozumienia samoodniesienia w obu

filozoficznie interesujących sensach: jako samoświadomości i samowiedzy¹.

Redukcjonistyczne pretensje kognitywistyki z jej licznymi odnogami, od neurofizjologii procesów poznawczych, przez psychologię do kognitywnego językoznawstwa i kognitywnej antropologii, wyrażane są czasem w formie naiwnej i nienadającej się do poważnej filozoficznej dyskusji, jak „zdumiewająca hipoteza” Francisa Cricke’a² („wszystko to jest dziełem neuronów”), czasem zaś w formie nadającej się do dyskusji. Tę drugą cechę ma koncepcja Thomasa Metzingera, który stara się wyjaśnić fenomen samoświadomości, odwołując się do pojęcia modelu siebie³. Model ten jest specyficzną reprezentacją poznawczą. W sformułowaniu Metzingera,

gdy budzisz się rano (...) nowy instrument inteligentnego przetwarzania informacji pojawia się w twoim mózgu. Dzieje się tak, ponieważ potrzebujesz wówczas świadomego modelu siebie, aby osiągnąć integrację sensomotoryczną, generować złożone, plastyczne i adaptacyjne zachowania oraz zwracać uwagę i kontrolować swoje ciało jako całość⁴.

¹ W kognitywistyce zaznacza się obecnie zwrot przeciwko reprezentacyjnym teoriom poznania. Wzrasta popularność modeli dynamicznych i opartych na czynnościach ciała. Lecz wiele rezultatów, na które powołują się filozofowie, zostało jednak uzyskanych w metodologii opartej na założeniu o istnieniu reprezentacji. Dlatego w tej filozoficznej dyskusji nie badam tych nowych tendencji w kognitywistyce. Uczyniłem to gdzie indziej. Zob. R. Piłat, *Dynamiczne model umysłu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, nr 3.

² F. Crick, *Zdumiewająca hipoteza*, przeł. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 22, 45.

³ T. Metzinger, *Czego psychologowie mogą się dowiedzieć z teorii subiektywności odwołującej się do modelu siebie?*, w: A. Niedźwieńska, J. Neckar (red.), *Poznaj samego siebie, czyli o źródłach samowiedzy*, Academica, Warszawa 2009, s. 134–135.

⁴ Tamże, s. 135.

Autor ten uważa, że działanie modelu samego siebie nie różni się istotnie od działania odpowiednio skomplikowanych automatów⁵. Naturalistyczne wyjaśnienie samoświadomości⁶ może się, jego zdaniem, powieść tylko wtedy, gdy wskaże się w obrębie przyczynowych procesów taki, który spełnia konieczne i wystarczające warunki zajścia zjawiska wyjaśnianego. Metzinger uważa, że potrafi go wskazać.

Na czym dokładnie polega różnica między fenomenalnym modelem siebie a innymi fenomenalnymi modelami, które są w danym momencie aktywne w systemie? (...) Model siebie jest jedyną reprezentacyjną strukturą, która jest zakotwiczona w nieprzerwanym źródle wewnętrznie generowanych [propriocepcyjnych] danych wejściowych w mózgu (...) autentycznie świadome Ja pojawia się dokładnie w tym momencie, w którym system nie rozpoznaje już modelu siebie, który w danej chwili generuje, jako modelu – na poziomie świadomego doświadczenia⁷.

Sądy redukujące o formie „A jest niczym innym jak tylko B” są uzasadnione, kiedy B wyrażane jest całkowicie w języku praw przyrody oraz wykazana jest przynajmniej współzakresowość zredukowanego i redukującego zbioru sądów. Wykazanie współzakresowości dokonuje się jednak przez odwołanie się do własności obiektu B, czyli w przypadku naturalizmu do odpowiednich praw przyrody. Pokazuje się, że w zakresie objętym empirycznym badaniem nie ma innych prawidłowości niż przyrodnicze. Jednak same pytania i procedury badawcze są tu przyrodnicze właśnie. Pewnych pytań nie da się postawić i się ich nie stawia. Nauka słusznie broni się przed dopuszczaniem

⁵Tamże, s. 138.

⁶„(...) nasze tradycyjnie, potocznie fenomenologiczne pojęcie »duszy« może mieć swoje źródło w trafnych i szczerych pierwszoosobowych relacjach dotyczących doświadczeniowej treści tej szczególnej, neurofenomenologicznej klasy stanów [doświadczenia bycia poza ciałem]”, tamże, s. 144.

⁷Tamże, s. 147–149.

do swojego korpusu pytań tych, które nie zostały wygenerowane przez samą naukę, a pochodzą z potocznych refleksji, zdziwień i wątpliwości. Czasem dochodzi do tych potocznych pytań swoją własną drogą, czasem nie dochodzi nigdy.

Kognitywistyka znajduje się obecnie w fazie testowania, czy jej aparatura pojęciowa i metody empiryczne potrafią się zmierzyć z odwiecznymi trudnościami filozoficznymi dotyczącymi umysłu, poznania i doświadczenia. Stając się nauką, kognitywistyka powinna być wszakże pod tym względem powściągliwa i odpowiadać tylko na takie, które jest w stanie naukowo sformułować. Sądzę, że Metzinger nie zachowuje tej powściągliwości – podobnie jak wielu innych kognitywistów. Metodyczna powściągliwość sprawia wprawdzie, że całe poważne obszary związków pomiędzy biologiczną naturą człowieka i jego pretensjami do samopoznania pozostają niewyrażone, lecz jej brak wytwarza aporie, czyli sprzeczności, powstające, gdy aparat pojęciowy jest niewystarczający do rozwiązania problemów, które da się w tym aparacie pojęciowym sensownie sformułować.

Od naturalistycznej redukcji do eliminacji samowiedzy

Stanowisko naturalistyczne w kwestii samoświadomego podmiotu wikała się w podwójną aporię. Po pierwsze, jak wyraźnie widać w ostatnim cytacie z Metzingera, nie sposób ograniczyć warunków, przy których pojawia się samoświadomość, nie używając słowa „samoświadomość”. Pojęcie to wyznacza bowiem zakres relewantnych procesów neurofizjologicznych. Gdyby takiego ograniczenia nie było, musielibyśmy działanie nerek czy serca (i oczywiście wszystkie możliwe aspekty pracy mózgu) traktować jako tak samo ważny wkład do samoświadomości. Metzinger czyni zastrzeżenie, że chodzi o związki funkcjonalne, lecz jedynym sposobem właściwego zakreslenia granic relewancji w zbiorze różnych funkcji jest wskazanie funkcji nadrzędnej

(samoświadomości właśnie), która implikuje funkcje składowe, te zaś implikują inne funkcje składowe aż do osiągnięcia poziomu, na którym można stawiać płodne hipotezy empiryczne. Trzeba powiedzieć, że sukcesy na tym polu są duże. W kognitywistyce osiąga się nierzadko poziom konceptualizacji, który pozwala na operacjonalizację i stawianie hipotez empirycznych. Lecz na poziomie funkcjonowania całego podmiotu wszystko, co interesujące, da się wyrazić tylko w formie pojęciowej. Poziom wyższy jest logicznie i semantycznie fundamentalny w stosunku do poziomu operacjonalizacji, nie odwrotnie. Zatem to, co ma być wyjaśnione, jest od samego początku obecne w metodzie wyjaśnienia.

Druga aporia polega na tym, że do wyjaśnienia świadomości samego siebie służy pojęcie modelu samego siebie. Jednak zgodnie z określeniem Metzinger'a samoświadomość polega właśnie na braku świadomości tego modelu. Ponieważ jednak model ten determinuje istotne elementy naszego funkcjonowania, to również te efekty byłyby albo całkiem nieuświadomione, albo tylko w sposób pośredni, przez symptomy, domagając się interpretacji. Można nawet powiedzieć, że im lepiej funkcjonuje model samego siebie, tym więcej składników jednostki ukrytych jest przed świadomością. W takim razie świadome myślenie o sobie jest tylko pewną heurystyką modelu siebie, który nie jest dostępny. W tego rodzaju heurystyce niczego w ścisłym sensie nie poznajemy, wytwarza ona jedynie pożyteczne artefakty, zastępcze ujęcia tego, co w imię dobrego funkcjonowania organizmu trzymane jest z dala od świadomości. Można odnieść wrażenie, że z punktu widzenia Metzinger'a najlepiej wyrazić treść pojęcia PODMIOT przez wskazanie na stan rzeczy polegający na braku podmiotu. Pomiędzy myśleniem o sobie (heurystyka podmiotu), a tym, jak w istocie funkcjonujemy (brak podmiotu), rozpościera się luka niemożliwa do wypełnienia.

Redukcjonistyczny naturalizm w odniesieniu do podmiotu jest paradoksalny. Bycie podmiotem sprowadza się tu do funk-

cjonowania pewnej części systemu poznania. Ale różne funkcje zwyczajowo przypisywane podmiotowi nie mogą być przypisane tej części systemu. Jest ona dość uboga w treść, obejmuje model ciała i to, co na nim nabudowane. Nie może wystąpić jako podmiot myśli czy uczuć wyższych. Te bowiem wymagają na ogół bardzo szerokiej bazy w naszym systemie poznawczym. Na pewno szerszej niż naturalności skłonni są przyznać funkcjonalnemu podmiotowi. Jeśli zarówno podmiot, jak i myśli i uczucia poddamy naturalistycznej redukcji, to okaże się, że jedno z drugimi nie mają nic wspólnego, co przeczy oczywistemu doświadczeniu. Inaczej mówiąc, gdyby nasze myśli, uczucia itd. zyskały wyjaśnienie naturalistyczne, nie byłoby już podmiotu, do którego mogłyby przynależeć. Pierwszoosobowy punkt widzenia stałby się fenomenem biologicznym. Jako taki fenomen nie mógłby niczego posiadać ani niczym rozporządzać, a mógłby jedynie pozostawać w relacjach funkcjonalnych do innych składników systemu. Zatem naturalizacja musi się kończyć eliminacją tego, czego wyjaśnieniu miała służyć, co stoi w sprzeczności z pierwotną intencją, by dać przyrodniczą wykładnię tego, co uważamy za własną podmiotowość *resp.* samych siebie.

Eliminatywizm oznacza pogląd o konieczności usunięcia pewnej kategorii z posiadanego modelu świata. To oczywiście zdarza się w nauce, lecz ma sens jedynie w obrębie pewnego uniwersum pojęciowego. Stare pojęcia są zastępowane przez inne i dzieje się tak, kiedy rzeczywiście nie potrzebujemy już tych dawnych. Naturalizm jednak nie zachowuje się w ten sposób – nie jest tak, że w badaniach kognitywistycznych coraz mniejszą moc eksplanacyjną posiada odwoływanie się do psychologii, introspekcji itd. Jest ona taka samo dobra (i tak samo zła) jak zawsze. Podejmuje się próbę alternatywnej narracji, nie zaś efektywnego wyparcia kategorii. To zaś prowadzi do paradoksu. Alternatywna narracja usuwa, lecz nie zastępuje w sensie efektywnym, to znaczy pokazując wrażenia nowego języka ekwiwalentne ze starymi na mocy uznanych praw. Alternatywna

narracja usuwa dawne kategorie po kryjomu, przez zaprzestanie mówienia o czymś, bez dostarczenia odpowiednich dowodów ekwiwalencji. To, co w tym sensie jest usunięte, przestaje nagle istnieć, zatem nie ma już czego zastępować w sensie efektywnym. Jest tak, jakby tego nigdy nie było. Jeśli więc redukcjonista ma rację, to jest to racja o niczym. Zatem wbrew początkowej deklaracji redukcjonizm ostatecznie prowadzi do eliminatywizmu.

Aporetyczność naturalizmu jest może najwyraźniejszym przejawem ogólnej formy aporii samowiedzy, którą na wstępie określiłem jako bezpodstawność odnoszenia wiedzy o sobie do samego siebie. Wyrażenie „o sobie”, dające się też zastąpić wyrażeniem „na temat samego siebie”, oznacza pewien stosunek *prima facie*, czyli uchwytny z tego samego punktu widzenia i za pomocą tej samej aparatury pojęciowej, która służy do zdobywania tej wiedzy. Na przykład, kiedy ktoś zastanawia się, czy jest uzdolniony muzycznie, i sprawdza samego siebie w różnych zadaniach muzycznych, to zdobywa pewną wiedzę o sobie. Jest to jednak wiedza na temat pewnego muzycznego podmiotu, który jest milczącym składnikiem wszystkich przeprowadzanych testów. Obecność takiego skonstruowanego podmiotu przejawia się już w samym dobieraniu testowanych zmiennych. Na przykład umiejętność rozróżniania głosów ptasich nie jest brana pod uwagę w czasie egzaminów do szkół muzycznych, choć niewątpliwie ma związek z dobrym słuchem. Podmiot muzyczny (tak samo jak przedmiot muzyczny) jest definiowany w kulturze, zwierzęta o znakomitym słuchu nie są podmiotami muzycznymi. Zmienne do badania dobieramy bowiem względem kulturowych przedmiotów muzycznych – one determinują warstwę podmiotu, która nas interesuje. Wiemy oczywiście, że nie jesteśmy tylko podmiotem muzycznym, dlatego uzyskana wiedza podlega jeszcze odniesieniu do siebie w bardziej radykalnym sensie. Nie uznaję się na przykład za potencjalnego muzyka, jeśli mój słuch w testach wypada znakomicie, lecz muzyka wcale mnie

nie obchodzi – nie budzi odpowiednich emocji. Nie jest jednak jasne, czy owo radykalniejsze rozumienie odniesienia wiedzy „do samego siebie” da się zastąpić zbiorem różnych fragmentów wiedzy o samym sobie. Sądzę, że nie. Na podstawie zbioru informacji o sobie nie da się uzyskać samowiedzy zdefiniowanej jako zobowiązująca samego siebie wiedza o sobie.

Podwójna aporia naturalizmu wyraża najjaskrawiej ten stan rzeczy: im lepsza wiedza na temat nas samych uzyskana na drodze badań kognitywistycznych, tym trudniejsze staje się odniesienie jej do siebie samego. W celu przeprowadzenia dobrych badań empirycznych trzeba najpierw z aparatu pojęciowego usunąć wiele składników intuicyjnych. Późniejsze ich przywrócenie w teoriach kognitywistycznych nie jest możliwe bez sprzeczności i założeń *ad hoc*. Również związki z innymi elementami wiedzy na temat samych siebie stają się coraz trudniej uchwytnie.

X

APORIA ÓSMA

Przypisywanie sobie działań

Trzyczęściowa aporia askrypcji dotyczy trzech relacji koniecznych do tego, by przypisać komuś działanie: unikalny związek z pewną jednostką, autorstwo implikujące odpowiedzialność, ustalenie autonomicznej sprawczości. W odniesieniu do innych osób aporie te można próbować zamieniać na zwykłe problemy za pomocą odpowiednich modeli działania. Lecz w odniesieniu do własnego działania nie da się zrobić decydującego kroku od ogólnej klasy sprawców pewnego typu oraz od probabilistycznego przypisania czynu pewnej jednostce, do wskazania na siebie samego jako spełniającego wszystkie trzy postulaty: bycie tym właśnie podmiotem, bycie autorem czynu, bycie sprawcą na mocy własnej woli. Jako działające podmioty nie mamy wystarczającej wiedzy, by dokonać autoaskrypcji.

Nie ma chyba lepszego sprawdzianu samowiedzy niż adekwatne (w sensie praktycznym i moralnym) przypisywanie sobie własnych działań i czynów. Te bowiem są w dużej części obserwowalne przez innych, a więc własne askrypcje są testowalne. Ponadto z oczywistych względów budzą zainteresowanie innych ludzi. Ważną ich cechą jest to, że nawet jeśli są nieoprawne, to wskazują dość wiarygodnie na sprawcę jakiegoś czynu. Mamy więc zarazem obiektywny sprawdzian poprawności

wiedzy, którego brakuje nam w przypadku własnych myśli czy wrażeń, a także jej gwarantowane samoodniesienie, którego brakuje nam w przypadku cech mających zawsze charakter ogólny. Żeby jednak oba te czynniki, poprawność i samoodniesienie, się spotkały, potrzebne jest uznanie ich związku przez sam podmiot, czyli uznanie, że to, czego działający dowiaduje się od samego siebie i od innych na temat swojego zachowania, jest dla niego przynajmniej w jakiejś mierze wiążące – odnosi się do niego samego i ma ważne dla jego działania implikacje.

Poniżej omówię trzy aporie związane z przypisywaniem sobie cech i działań. Ich sugestywne sformułowania, które postaram się nieco rozwinąć, pochodzą z rozważań Paula Ricoeuira zawartych w *O sobie samym jako innym*¹. Pierwsza z aporii dotyczy wahania się askrypcji (a tym samym autoaskrypcji) pomiędzy biegunem ogólności i konkretności. Druga opiera się na niemożliwości uchwycenia początku interpretacji, czyli tego, jaki zakres zjawisk w świecie trzeba włączyć do przy czynowego wyjaśnienia działań w ogóle, a własnych działań w szczególności. Trzecia aporia związana jest z takim określeniem granic interpretacji, by uwidocznić stosunek sprawstwa pomiędzy podmiotem a działaniem. Każda z tych aporii wiąże się z właściwymi sobie problemami i znajduje wyraz w różnych tradycjach filozoficznych. Analizując poszczególne trudności, trzeba jednak pamiętać, że przynależą one do wspólnego problemu, stanowiącego centrum poczucia odpowiedzialności za siebie i swoje czyny. Odpowiedzialne działanie wymaga więc uporania się ze wszystkimi trzema aporiami.

¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Brak przejścia od askrypcji ogólnej do jednostkowej

Kiedy przypisujemy komuś jakąś czynność, używamy predykatów, z których każdy odnosi się również do innych indywidualów. Składanie tych predykatów, czyli odpowiednio złożony opis, również nie jest w stanie zidentyfikować tego i tylko tego indywidualium, o którym mowa. Przypisując coś samemu sobie, przypisuję to zarazem innym. Dlatego w stosunku do innych ludzi musimy też powoływać się na dane kontekstowe, a wśród nich na dane dotyczące siebie samego jako obserwatora. Powołujemy się na swoje własne świadectwo jako gwaranta wiarygodności askrypcji. Łącząc treść opisów z warunkami ich poprawności, osiągamy pewien poziom wiedzy o związku działań innych ludzi z ich podmiotami. Możemy uznać ten poziom za wystarczający lub zbyt niski w zależności od sytuacji, lecz w każdym przypadku, nawet gdy oczekiwania są bardzo wysokie (jak w sprawach sądowych), jest to po prostu trudny problem, nie aporia. Kiedy jednak przeniesiemy uwagę na samych siebie – kiedy to sobie samym przypisujemy czyny – pojawia się aporia. Nie dlatego, że oczekujemy tu nieosiągalnego stopnia pewności, lecz dlatego, że nie sposób oddzielić warunków orzekania od przedmiotu orzekania. Punkt widzenia, z którego oglądamy działający podmiot (nas samych), jest również częścią działania. Wiadomo, że czyn dokonany w pełnej świadomości – przy udziale samoobszerwacji i samokontroli – jest czymś innym niż czyn fizycznie z nim identyczny, pozbawiony tych atrybutów.

Z powodu wskazanej wyżej samozwrotności w stwierdzeniach typu „Zrobiłem x” zawiera się wiedza o własnym autorstwie czynu (autoaskrypcja) tylko w tym minimalnym sensie, że stwierdzenia te wyrażają informacje o tym podmiocie dostępne temu podmiotowi. Jest to jednak sens zbyt ubogi, jeśli chodzi o przypisanie czynu. Jak słusznie zauważa Ricoeur, askrypcja jest przypisaniem podmiotowi sprawstwa pozwalającego na

przypisanie mu również odpowiedzialności. Czyn musi być w takim przypadku związany z pewną warstwą podmiotu, w której ugruntowane jest etyczne działanie. Na przykład u Kanta taką warstwą była autonomiczna wola, dlatego gdyby chcieć analizować problem askrypcji w duchu Kanta, należałoby dany czyn pokazać jako czyn woli. Wymagałoby to umieszczenia danego czynu na pewnej skali wolności, autonomii oraz racjonalności pobudek – słowem na wszystkich pojęciowych skalach, które Kantowi umożliwiły zbudowanie jego filozofii praktycznej. Jeśli wybieramy inną aparaturę pojęciową, skale pojęciowe będą inne, lecz zawsze pozostaje ten sam problem: askrypcja czynu musi się opierać na pewnym ogólnym i „wyskalowanym” opisie siebie samego. Ale bazą dla tego opisu są przecież nasze własne czyny, myśli, intencje itd., czyli właśnie te akty, które wymagają uznania najpierw za własne po to, by mogły służyć autoaskrypcji czynów. W ten sposób koło się zamyka.

Filozoficzne próby przerwania tego błędnego koła polegają na zaproponowaniu dostatecznie bogatej teorii działającego podmiotu, wyjaśniającej, jak każda jednostka może na podstawie obiektywnych danych przypisać działanie sobie samemu, i nikomu innemu. Jednak nawet najlepsza teoria opisuje tylko ogólne, konieczne warunki wydzielenia mnie samego z ogółu działających podmiotów. Natomiast konkretny akt przypisania sobie czynu będzie znów arbitralnym, wymykającym się wyjaśnieniu stwierdzeniem, że w danej sytuacji spełniam opisane warunki lub ich nie spełniam. Wewnętrzne przyznanie zawsze będzie wykraczało poza kategorialną askrypcję; podmiot zawsze stanie przed nietrywialnym problemem przejścia od ogólnej wiedzy o tym, jak działają ludzie (w tym ja sam) do samowiedzy.

Zarazem ogólna wiedza jest niezbędna, bo tylko wtedy używa się wyjaśnienie swojego działania. Rozbieżność pomiędzy jednostkowym przedmiotem orzekania a zakresem orzekania nie jest przecież czymś specyficznym dla samowiedzy. Każde wyjaśnienie wymaga uchwycenia prawidłowości, co z kolei wymaga

wzięcia pod uwagę większych zbiorów działań. Zbiory te muszą być przy tym uporządkowane według pewnych własności czy relacji, czyli tworzyć klasy. Indywidualny przypadek staje się zrozumiały dopiero wówczas, gdy da się ująć jako element klasy objętej daną prawidłowością czy prawem. Sposób zaliczenia pojedynczego przypadku do klasy może być ostry lub rozmyty, deterministyczny lub statystyczny. W każdym przypadku jednak rozważana własność jest jednocześnie indywidualna i ogólna. Otóż w przypadku siebie samego jako podmiotu działania nie mogę uczynić takiego założenia. Kiedy mówię o sobie jako autorze działania, nie mówię o klasie równoważnych podmiotów działania, tylko o sobie samym. Owszem mogę, jeśli sytuacja tego wymaga, potraktować swoje autorstwo jako element pewnego typu; to wszakże nie są centralne przypadki – uciekamy się do takich wyjaśnień na ogół wtedy, kiedy chcemy uniknąć odpowiedzialności.

Problem indywidualizacji askrypcji jest oczywiście odmianą ogólnego filozoficznego problemu indywidualizacji, lecz w przypadku przypisywania działań samemu sobie wiąże się to ze szczególnymi trudnościami. Nie chodzi tylko o pytania typu: Co czyni ten kamień indywidualnym kamieniem?, Co czyni tego psa indywidualnym Burkiem?, Co czyni tego człowieka Janem Kowalskim?, lecz o jednoczesne ustanowienie jednostkowości trzech przedmiotów: osoby działającej, obserwowalnej czynności i czynu (działania z przypisanym autorstwem). Do każdego z tych składników stosujemy odmienne kryteria jednostkowania. Dodatkową trudnością jest fakt, że odpowiedzialność za dany czyn nie tylko zależy od jego jednostkowych własności, lecz i odwrotnie, kryteria jednostkowości działania zależą w jakiejś mierze od stopnia odpowiedzialności, jaką zwykle wiążemy z danym typem działania. Przyjmowanie większej odpowiedzialności wiąże się z surowszymi kryteriami askrypcji i autorstwa.

Zarówno samo działanie, jak i jego podmiot mają rzecz jasna cechy podpadające pod rozmaite kategorie i jako takie podlega-

jące wyjaśnieniu w ramach odpowiednich dziedzin wiedzy, na przykład psychologii. Jest to z uwagi na rozumienie wręcz nieodzowne. Jak to ujmuje Ricoeur,

Zjawiska psychiczne, które klasycy nazywali uczuciami i działaniami, nie tylko dają się przypisać komukolwiek, lecz – ponadto – ich sens można zrozumieć poza wszelkim wyraźnym przypisaniem (...) rozumiemy stany psychiczne nie przypisane (nikomu konkretnemu) lub takie, których przypisanie pozostaje w zawieszeniu, ponieważ rozumienie to jest warunkiem ich przypisania postaciom fikcyjnym. Ta możliwość nazywania zjawisk psychicznych i rozumienia ich sensu z pominięciem przypisywania ich komuś określa nader dokładnie ich status orzecznika: „sfera psychiczna” to skarbnica orzeczników psychicznych dostępnych w danej kulturze².

Jednak ujmując to, co się dzieje, jako działanie, a nie zdarzenie, osobę działającą zaś jako sprawcę, a nie przyczynę, wykraczamy poza kategorialne ujęcie działań. Stajemy wobec konieczności ustabilizowania relacji pomiędzy działaniem i sprawcą. Chodzi tu o wykrycie korespondujących ze sobą własności działania i własności podmiotu. Dopiero taka korespondencja toruje drogę do podmiotu, który miałby podstawy do tego, by porównać swoje własne poczucie sprawstwa z tym, co przypisują mu inni, a także on sam jako członek społeczeństwa i uczestnik kultury. Wynikiem tego porównania byłyby właśnie autoaskrypcja, która przy tej interpretacji zachowywałaby swój krytyczny potencjał zauważony już w starożytności. Jesteśmy zdolni nie zgadzać się z interpretacją swych działań, nawet jeśli ich źródłem jesteśmy my sami. Ten rodzaj autotranscendencji nie da się adekwatnie opisać w języku psychologii. Choć wiemy wiele o istotnych dla samowiedzy zależnościach i osoba orzekająca o swoich własnych czynach może czerpać z tej wiedzy, to jednak suma wiedzy o tych zależnościach nie jest samopoznaniem.

Jest bardzo osobliwe, że całkiem normalne w odniesieniu do przyrody wyjaśnienia przez kategoryzacje i szukanie pra-

² Tamże, s. 162–163.

widłowości nie działają, kiedy próbujemy je zastosować do samych siebie albo kiedy stosujemy je do innych w taki sposób, by uzyskać od nich ich osobiste potwierdzenie naszej askrypcji³. Inaczej mówiąc, askrypcja czynu dokonana przez obserwatora musi się zgadzać z poczuciem autorstwa u sprawcy. Uzyskać taką zgodność jest bardzo trudno⁴. Mamy notorycznie odmienne poczucie sprawstwa niż to, które przypisują nam inni. To jednak nie jest bezpośrednio problemem dla samowiedzy, a w każdym razie nie jest aporią. Jest nią natomiast trudność zsynchronizowania autoaskrypcji i własnego autorstwa.

Samowiedza wiąże się ze szczególnym warunkiem normatywnym, którego nie musi spełniać zwykła wiedza na temat samego siebie – ma być wiążąca dla danej osoby. Oczywiście przejście od wiedzy na swój temat do zobowiązującej samowiedzy jest pożądane. Ktoś, kto zdobywa wiedzę na własny temat, powinien uzmysławiać sobie praktyczne konsekwencje tej wiedzy. Jeśli systematycznie ignorowałby to, czego się o sobie dowiaduje, musiałby słusznie uchodzić za osobę głęboko zaburzoną, z wyraźnym rysem psychopatii. Samowiedza wiąże się jakoś ze zobowiązaniem (do działania, do unikania pewnych działań, do postrzegania zdarzeń i osób w pewien sposób, do formułowania ocen, planowania itd.). Lecz związek ten nie jest konieczny; nie jest nawet specjalnie stabilny w sensie empirycznym. Systematyczne unikanie wiedzy na swój własny temat jest wprawdzie rzadkie, lecz częściowe unikanie i wybiórcze traktowanie

³Ten drugi przypadek odpowiada semantycznej strukturze wypowiedzi z quasi-wskaźnikami, które za Castañedą przedstawiłem w Aporii Pierwszej.

⁴W obszernej analitycznej literaturze na ten temat używa się szerszego pojęcia *agency*, w którym akcent kładzie się na związek osoby z działaniem ujawniany we własnościach działania, a nie w atrybutach działającej osoby. W istocie jednak próbuje się tu rozwiązać podobne problemy. Analizy tego rodzaju zbiera na przykład praca zbiorowa, którą wykorzystuję w innych miejscach tych rozważań: J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-awareness*, Oxford University Press, Oxford 2003.

tej wiedzy jest bardzo rozpowszechnione. Ponadto nie jest wcale jasne, w jaki sposób wybieramy z puli potocznej, kulturowej czy naukowej wiedzy te elementy, które uznajemy za wiążące, nawet wówczas, kiedy nam się to jakoś udaje. Wydaje się, że wyborem tym rządzi częściowo właśnie samowiedza, a konkretnie ten jej fragment, który zawiera metapoznawcze sądy, na przykład nasze osobiste oczekiwania co do subtelności, głębi czy racjonalnej weryfikowalności wiedzy o sobie samym. Widać więc, że poruszamy się tu w eksplanacyjnym błędnym kole. Samowiedza zawiera warunki samej siebie.

Wspomniane wcześniej poszukiwanie korespondencji pomiędzy składnikami czynu i składnikami osoby może się zresztą okazać błędnym tropem jeszcze z innego powodu. Do istoty działania należy bowiem to, że zarówno czyn transcenduje jego autora, jak i odwrotnie, autor transcenduje czyn. Nawet trudno pomyśleć o sytuacji, w której czyny określałyby całkowicie autorów, i odwrotnie, autorzy całkowicie panowałiby nad wykonaniem swoich działań, determinując od początku do końca ich treść. Łatwo zauważyć, że ta własność transcendowania wiąże się jakoś z podniesionym powyżej problemem eksplanacyjnego błędnego koła. Można nawet powiedzieć, że jest jego ontologicznym odpowiednikiem. W celu zrozumienia czynu musimy odwołać się do znacznie szerszej klasy stanów sprawcy niż te bezpośrednio z czynem związane; z kolei w celu zrozumienia sprawcy odwołujemy się do szerszej klasy stanów rzeczy niż te ściśle związane ze sprawcą. Wskazane dotąd trudności: epistemiczne i eksplanacyjne błędne koło oraz wzajemne transcendowanie sprawcy i czynu konstytuują złożoną aporię askrypcji.

Ricoeur poświęca szczególną uwagę pewnej próbie zniesienia omawianej tu aporii, którą przedstawił Peter Strawson w książce *Indywidualia*. Strawson twierdzi, że jedynie czasoprzestrzenne ciała należycie wyodrębniają z rzeczywistości ludzkie jednostki i tym samym uwalniają akty askrypcji od wieloznaczności i ogólności. Ricoeur uznaje takie rozwiązanie za niezadowalające, ponieważ

nie stosuje się ono do autoaskrypcji, czyli do dziedziny, w której rozumienie warunków askrypcji jest szczególnie ważne. Postuluje się tu obiektywne, a przez to pośrednie (poprzez reprezentację fizycznego ciała) spojrzenie na własny czyn, podczas gdy poczucie własnego działania jest bezpośrednie.

Lecz powołanie się na intuicyjną bezpośredniość może być tylko powodem zgłoszenia wątpliwości co do rozwiązania Strawsona, nie zaś rozwiązaniem problemu. Poczucia działania jest samo kłopotliwą własnością. Trudno bowiem powiedzieć, jakie są epistemiczne konsekwencje bezpośredniości. Czy fakt bezpośredniej relacji z przedmiotem mówi cokolwiek na temat jakości poznania tego przedmiotu? Z pewnością bezpośredniość nie implikuje nieomyślności. Lecz w szerokim zakresie leżącym poniżej nieomyślności potrzebujemy kryteriów odróżniających lepszy i gorsze stany epistemiczne w zależności od położenia danej relacji na skali bezpośredniość – zapośredniczenie. Nie wydaje się, by istniały takie kryteria. Nie dziwi więc, że Ricoeur nie idzie tą drogą, poszukując sposobu wiarygodnego wskazania na siebie samego w danym akcie działania. Jego własne rozwiązanie problemu autoaskrypcji opiera na sytuacji komunikacji.

[S]prawca musi zdołać oznaczyć samego siebie w taki sposób, że będzie miał prawdziwego innego, w odniesieniu do którego można trafnie dokonać takiego samego przypisania⁵.

Rozwiązanie Ricoeura polega więc na zmianie perspektywy na taką, w której różnica pomiędzy mną i innym ustanawia się w mowie, a nie na mocy cielesnego położenia w czasoprzestrzeni i odpowiedniej percepcji. Pogląd ten jest poniekąd odwróceniem zależności, o której pisałem wcześniej, a mianowicie zależności autoaskrypcji od innych podmiotów. Opisałem wówczas tę zależność w jednym kierunku: od innych do samego siebie, twierdząc, że warunkiem rozpoznania własnych stanów jest

⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 164.

zgodność tego, co on sam może stwierdzić, z tym, co twierdzą o nim inni. Teraz dzięki Ricoeurowi widzimy istnienie relacji odwrotnej: działający potrzebuje innego, ponieważ dla jego autoaskrypcji istotne jest istnienie innego podmiotu, któremu dałoby się przypisać to samo, co sobie. Przeplatają się tu i warunkują nawzajem perspektywy pierwszoosobowa i drugoosobowa. Zgodnie z formułą użytą przeze mnie w rozważaniach na temat perspektywy drugoosobowej (por. Aporia Szósta) postrzegamy się wzajemnie jako osoby, które postrzegają inne osoby postrzegające ich samych.

Wyjaśnienie tej zawilej relacji nie może polegać na odwołaniu się danych empirycznych o ludzkiej komunikacji. Zachodzi pewna analogia pomiędzy wcześniejszą analizą perspektywy drugoosobowej jako podstawy wewnętrznego autorytetu i obecną analizą komunikacji jako podstawy autoaskrypcji. W obu przypadkach, szukając warunków autoaskrypcji w bieżącym polu doświadczenia, ujawniając coraz to nowe informacje na temat nas samych, musimy powoływać do życia wciąż nowe warstwy podmiotu – struktury, które uzasadniałyby objęcie przez podmiot tych coraz to nowych informacji o nim samym czerpanych z doświadczenia. Podmiot pojawia się niejako w pozycji założenia tego, co doświadczane jako własne. Założenia te są coraz bardziej spekulatywne i zaczynają stopniowo przypominać warunki transcendentale, a sam podmiot staje się przedmiotem idealnym – najradykalniejszym założeniem tego, co własne.

Zdaję sobie sprawę z trudności związanych z powyższymi sformułowaniami. Po pierwsze, tradycja filozoficzna (Kant) odróżnia ostro warunki transcendentale jako warunki możliwego doświadczenia od warunków empirycznych. Po drugie, już samo cofanie się – mówiąc po Kantowsku – w szeregu warunków empirycznych powodowałoby stałe wymykanie się podmiotu: konstytuowałby się od jako podmiotowość tego, który określa sam siebie w działaniu, następnie jako podmiotowość tego, któ-

ry określa się jako interpretatora swego działania, itd⁶. Status własnego działania pozostawałby tu zawsze niezdecydowany. Jeśli chodzi o pierwszą trudność, to sędzę, że czynienie wciąż nowych założeń empirycznych rozszerza jednocześnie zakres zakładanych pojęć, które coraz mniej nadają się do empirycznej weryfikacji. Nagle cały ten system pojęciowy zmienia orientację i zamiast odnosić się do podstawy empirycznej zaczyna odnosić się do pewnej całości pojęciowej, którą naturalniej jest potraktować jako strukturę transcendentálną niż empiryczną. Jeśli chodzi o drugą trudność, to w szczególny sposób radzi z nim sobie sam Ricoeur, wprowadzając pewien dodatkowy akt zwany pre-askrypcją, mający wyrazić owo absolutnie bezpośrednie odniesienie do samego siebie. Lecz to rozwiązanie jest nieprzekonujące; sprowadza się do stwierdzenia, że w celu przypisania sobie czynu trzeba już wcześniej coś sobie przypisać. W ten sposób rozumowanie zatacza koło, czyniąc sugerowane pojęcie pre-askrypcji prawie całkowicie pustym treściowo. Własności pre-askrypcji nie da się bowiem powiązać z żadną konkretną własnością działania, a jedynie z czymś bardzo ogólnym, powiedzmy, działaniem jako takim, obrazem samego siebie jako działającego. Nie jest to jednak poziom konkretności, jakiej wymagamy, dążąc do samopoznania w działaniu.

⁶ Wyrażenie „itd” sugeruje regres do nieskończoności. Lecz w stosunku do argumentów z regresu, często wysuwanych w analitycznych dyskusjach, trzeba zachować umiar. O realnym regresie do nieskończoności nie może oczywiście być mowy. Miałbym kłopot z wymyśleniem choćby czwartego kroku w opisaną samointerpretacji. Nieskończony regres jest raczej natury językowej; polega na możliwości uprawnionego dopisywania przedrostka „samo” i generowania ciągów samo-somo-samo-.....-interpretacji. Taki regres nie może być argumentem w żadnej sprawie, niemniej lepiej byłoby jakoś zablokować jego możliwość. To jednak na ogół jest trudne, a czasem chyba niemożliwe na mocy własności samego języka naturalnego, którą Alfred Tarski nazwał uniwersalnością. Zob. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w języku nauk dedukcyjnych*, przeł. J. Zygmunt, w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, PWN, Warszawa 1995, t. 1, s. 29–30.

Nieвозмоżliwość ustalenia własnej odpowiedzialności

Przypisanie komuś czynu zawiera w sobie element osądu. Przypisując komuś działanie (askrypcja), zarazem czynimy go podmiotem odpowiedzialnym za to działanie, jego autorem (przysądzenie). Podmiot jawi się tu od razu jako przedmiot oceny, podobnie jak jego działanie. Kiedy przypisujemy sobie sami pewien czyn podlegający ocenie, patrzmy na samych siebie również jako na przedmiot oceny. Można powiedzieć, że bycie całkowitym autorem lub niebycie całkowitym autorem są stanami silnie preferowanymi społecznie ze względu na możliwość poddania czynu ocenie. Społeczny obraz czynu lub, inaczej, społeczny nacisk na przyjmowanie i ponoszenie odpowiedzialności odciska się na skomplikowanej strukturze ludzkiego sprawstwa, które z natury przyjmuje różne postacie niepełnego autorstwa i niepełnej sprawczości, a co za tym idzie odpowiedzialności⁷. Przesunięcie samookreślenia podmiotu w kierunku jasnej decyzji: tak lub nie, jest nieuchronne w praktyce społecznej, lecz z punktu widzenia samowiedzy rodzi aporię.

Poszukując wyjścia z aporii, Ricoeur odwołuje się do stanowiska Herberta L. A. Harta, który uważa, że przypisanie komuś działania przybiera postać podobną do osądu prawniczego. Rozważa się tu różne roszczenia (hipotezy) i oddala je, pozostawiając te, które wytrzymują krytykę. Ricoeur stawia jednak pytanie o granice tego rodzaju interpretacji. Jeśli chodzi o sam podmiot sprawcy, proces dochodzenia i osądzenia musi się skończyć stosunkowo szybko – w pewnej chwili mamy dość przesłanek, by wskazać osobę A, a nie osobę B. W askrypcji jednak nie chodzi

⁷ Nie od rzeczy będzie wspomnieć w tym miejscu o postępującej współcześnie jurydyzacji rzeczywistości społecznej. Życie jest coraz dokładniej uporządkowane przez zakazy i nakazy prawne, co sprawia, że przynajmniej potencjalnie będzie się zawsze dążyć do całkowitego i wyłącznego ustalenia sprawstwa.

tylko o odróżnienie sprawców od niesprawców, lecz również o nadanie odpowiedniego znaczenia wyrażeniu „zrobił”. Przypisanie znaczenia (treści czynu) zależy od skomplikowanej i niepewnej analizy intencjonalnej i motywacyjnej. Również wskazanie na siebie samego jako podmiot działania powinno się wiązać z pełną świadomością, o jakie działanie chodzi – w przeciwnym razie wskazujemy na autora, nie będąc w stanie stwierdzić do końca, czego jest autorem, a tym samym podważając jego status autora. W ten sposób otrzymujemy kolejną sytuację aporetyczną.

Niemożliwość ustalenia sprawstwa

W celu opisanego bezpośredniej relacji pomiędzy sprawcą i czynem powinniśmy, zdaniem Ricoeura, odwołać się do pojęcia MOC DZIAŁANIA. Jest to własność podmiotu odmienna od fizycznej sprawczości, namysłu, postanowienia itd. – te bowiem mają charakter przygodnie z działaniem związany (przyczynowość) lub ogólnym (namysł, postanowienie itd.). Jednak czym jest owa moc działania, jeśli nie da się jej rozpisać na wymienione wyżej kategorie? Czy moc działania jest jakimś faktem pierwotnym zachodzącym w nas samych, który trzeba po prostu odkryć?

Dochodzimy tu do istoty propozycji Ricoeura. To, co sam uznałem w poprzednim paragrafie za aporię manifestującą się w kolistym rozumowaniu, Ricoeur uważa za dialektyczną strukturę ludzkiego sprawstwa. Oczywiście nie poprzestaje na stwierdzeniu tej dialektyki, lecz podaje jej interpretację.

[C]hcę nadać postać aporii twierdzeniu, że moc działania sprawcy należy uznać w ostatniej instancji za fakt pierwotny. Fakt pierwotny nie oznacza faktu surowego. Przeciwnie, powinno się uznać coś za fakt pierwotny dopiero przy końcu pracy myśli, u kresu dialektyki, tj. konfliktu argumentów, którego należy doświadczyć z całą ostrością⁸.

⁸ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 170.

Ricoeur ma nadzieję, że po fazie wzmacniania dialektyki dojdzie ostatecznie do tego, co nazywa etapem koniunkcji, „przy końcu którego uznajemy konieczność synergicznego uzgodnienia pierwotnej przyczynowości sprawcy z innymi postaciami przyczynowości”⁹. Ricoeur zmierza do odkrycia u podłoża ujawnionej dialektyki pewnej własności działającego, która nie jest już tylko kategoriałną możliwością zaszeregowania danego podmiotu do klasy tak a tak działających podmiotów, lecz odsłonięciem osobistej inicjatywy podmiotu w działaniu. Poszukując źródła inicjatywy, Ricoeur idzie za Kantem. Rekonstruuje jego dialektykę działania, podkreślając „z konieczności dialektyczny charakter pojęcia mocy działania, inaczej mówiąc, z konieczności antytetyczne sformułowanie problemu w momencie samego jego postawienia”¹⁰. Jednak za Kantem podąża tylko do jakiegoś stopnia, ponieważ chodzi mu nie tyle o ogólne (transcendentalne) ustanowienie możliwości sprawstwa, ile o wskazanie owego faktu podstawowego – indywidualnej inicjatywy. Mamy bezpośrednio poczucie takiej inicjatywy, lecz trudno nam wskazać jej poznawcze czy ontologiczne ugruntowanie dopóki, jak to formułuje Ricoeur, „umieszczamy [twierdzenie o tej intuicji] w konfliktowym polu przyczynowości”¹¹. Gdzie zatem mamy go szukać? Na tym etapie analizy nie da się wydzielić takiego czynnika czy faktu pierwotnego, który wyjaśniałby odnotowaną przez Kanta i zrekapitulowaną przez Ricoeura dialektykę, chyba że uzna się, iż inicjacją działania jest po prostu cały podmiot, i powtórzy się za Ricoeurem, że „sprawca jest przyczyną niezwykłą”, w której „łączy się moc i racje działania”¹². Takie

⁹ Tamże, s. 170.

¹⁰ Ilustrując te antytetyczność, Ricoeur przytacza sławne zdanie Kanta o jednoczesnym istnieniu przyczynowości przyrodniczej i przyczynowości dokonującej się przez wolność, zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 2, s. 185–186.

¹¹ P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. 173.

¹² Tamże, s. 174.

konstatacje przynoszą pewną satysfakcję na ogólnym planie antropologii działania, lecz nie sprawdzają się zupełnie jako wkład do problemu samowiedzy. Raczej przeciwnie, przynoszą dodatkowe trudności związane z określeniem, jakimi kompetencjami musiałby dysponować podmiot, by móc stwierdzić własną moc działania czy inicjatywę, a tym samym powiązać sam siebie z pewnymi działaniami i na mocy tego powiązania przypisać je sobie w radykalnym i zobowiązującym sensie.

Sam Ricoeur dostrzega część tych trudności, mówiąc słusznie o uwikłaniu działania jednostki w działania innych ludzi, omawiając wprowadzone przez Wrighta pojęcie quasi-przyczynowości czy rozwijając pod wpływem Wilhelma Schappa narracyjne podejście do askrypcji. Wspomina też o ciekawym rozwiązaniu samego Kanta, który działanie owej osobliwej przyczynowości wolności widział w wytwarzaniu charakteru sprawcy. Konkludując, Ricoeur stwierdza, odwołując się do rozpoczętej w Badaniu IV analizy ontologii ciała jako możliwego punktu wyjścia w zarysowaniu pełnej ontologii ludzkiej sprawczości.

[S]twierdzenie faktu pierwotnego, poświadczone w możliwości-robienia czegoś, ma nie tylko aspekt epistemologiczny; ma także aspekt ontologiczny. Pierwotny fakt możliwości-robienia wchodzi w skład grupy faktów pierwotnych należących do ontologii siebie (...) Co się tyczy stwierdzenia, dzięki jakim konkretnym więzom tak fenomenologia „ja mogę” i owa ontologia ciała własnego wchodzi w zakres ontologii siebie jako działającego i cierpiącego podmiotu – będziemy to mogli ustalić dopiero przy końcu długiej drogi prowadzącej przez filozofie podmiotowości i poza nie¹³.

I rzeczywiście Ricoeur podejmuje sformułowane w powyższym cytacie zadanie w Badaniu X, gdzie zbiera argumenty za ontologiczną wykładnią różnicy pomiędzy byciem sobą i byciem tym samym. Jego zdaniem różnica ta „nie odnosi się do dwóch

¹³ Tamże, s. 187.

konstelacji znaczeń, lecz do dwóch sposobów bycia”¹⁴. W celu bliższego określenia tego sposobu bycia Ricoeur sięga do Heideggerowskiej analizy *Dasein*. To ustalenia doniosłe, lecz nie zatrzymam się przy nich, idą bowiem one w kierunku, który nie przybliży rozwiązania zagadki samowiedzy, a nawet przeciwnie, pogłębia jej aporetyczność. Przede wszystkim Ricoeur stwierdza, że jest „bezsporne, że ten-który-jest-sobą i bycie-w-świecie są podstawowymi korelatami. Tak więc ten-który-jest-sobą staje się tym, co niewypowiedziane w Arystotelesowskiej teorii duszy i, ogólniej, w całej Arystotelesowskiej antropologii”¹⁵. Zatem określenie „ten-który-jest-sobą” otrzymuje tu ontologiczną wykładnię, która zachowuje ważność niezależnie od tej czy innej próby opisanie możliwości samowiedzy. Inaczej mówiąc, kiedy dążymy do samopoznania, jesteśmy związani własną strukturą sprawczości, której ogólne filozoficzne rozumienie wyprowadza poza zdolności rozpoznania czegoś w sobie (za Ricoeurem: we własnej duszy), w kierunku pewnego sposobu bycia (troska, nie-instrumentalność, sumienie itd.). Problem polega na tym, że to określenie ontologiczne wyznacza tylko ogólną ideę odniesienia do siebie – nie przekłada się na wiedzę o swoim własnym ontologicznym osadzeniu. Pozostaje nieme dla samopoznającego się podmiotu; nie ma odpowiednika w treści dostępnych mu sądów.

Próba odejścia od perspektywy epistemicznej ku ontologii bycia sobą nie rozwiązuje aporii, a jedynie usuwa ich podstawę w sposób tak radykalny, że zarazem usuwa samą dziedzinę, w której się one pojawiają, czyli samowiedzę. Samopoznanie zostaje zamienione na szczególny rodzaj bycia sobą. Lecz ten sposób poradzenia sobie z aporią likwiduje sam przedmiot namysłu, dokonując swoistej pojęciowej anihilacji podmiotu i jego pretensji do poznania samego siebie. Usunięta zostaje samopoznająca kompetencja umysłu, czyli refleksyjność; samozobowiązanie za-

¹⁴ Tamże, s. 514.

¹⁵ Tamże, s. 521.

stąpione zostaje zobowiązaniem, które przychodzi z ogólnej sfery bycia. Usunięcie z samowiedzy i samozobowiązania przedrostka „samo” jest, moim zdaniem, krokiem zbyt radykalnym; wewnętrzna autokonstytucja podmiotu działającego dostaje się tu w obręb wiedzy zobiektywizowanej, narzędziowej, razem z psychologią, antropologią i innymi sposobami, które pomagają nam w poznawaniu samych siebie. W ten sposób powracamy do punktu wyjścia. W akcie usunięcia poza nawias obiektywnych źródeł wiedzy o sobie (o tym-który-jest-sobą, jeśli trzymać się nomenklatury Ricoeura) uznajemy dokładnie ten stan rzeczy, który był źródłem aporii – to mianowicie, że nie potrafimy przetworzyć informacji o samym sobie płynącej z doświadczenia własnego działania na samowiedzę. Nie chodzi o to, że nie wiemy, co czynimy, lecz o to, że nie wiemy, jaka nauka płynie z tego, że to czynimy, i czy jest to nauka dla nas przeznaczona¹⁶.

¹⁶ Za ten niezadowolający wynik odpowiada częściowo sposób myślenia Ricoeura, który ma zwyczaj traktować uzyskaną konkluzję jako daną w następnym kroku rozumowania. Były myślowe, jak dialektyka, aporetyczność, pole przyczynowości itd., stają się określeniami bytowymi. Uważam to za manierę filozoficzną, która powoduje szybkie wychodzenie poza przyjętą na początku płaszczyznę rozważań ku rozległym konkluzjom, w których nie widać już pierwotnego problemu. Problem askrypcji bardzo szybko ulega wyparciu przez ontologię bycia sobą. Nie chcę jednak rozwijać tego wątku, jako że książka ta nie ma charakteru polemicznego. Za Ricoeurem można pójść bardzo daleko, wystrzegając się tylko jego przeskoków myślowych dokonywanych przez włączanie metadyskursu do dyskursu.

XI

APORIA DZIEWIĄTA

Samozakłamanie

Poważną przeszkodą na drodze samopoznania jest zdolność ludzi do oszukiwania samych siebie. Z logicznego punktu widzenia jest to zdolność paradoksalna. Wydaje się, że człowiek nie może wywołać w sobie przekonania, w które nie wierzy bez popadania w skrajną irracjonalność. Tymczasem wiele wskazuje na to, że zwodzenie samego siebie jest wysoce wyrafinowaną racjonalną zdolnością. Próbuje się uniknąć wniosku o jego irracjonalności przez uznanie samooszustwa za pomyłkę w stosunku do samego siebie, nie zaś za akt okłamania samego siebie. Lecz takie rozwiązanie zmniejsza drastycznie zakres możliwej samowiedzy i innych racjonalnych roszczeń podmiotu. Procesy psychiczne wywołujące złudzenia co do samego siebie nie podlegają bowiem obserwacji ani krytycznej korekcie. Człowiek, który oszukuje sam siebie, wie o sobie więcej niż ten, który się co do siebie myli. Zarazem jednak wie mniej, bo przyczynia się sam do deficytu własnej samowiedzy. Ostatecznie nie ma żadnej spójnej interpretacji samooszustwa, co kontrastuje z ważną rolą, jaką kategoria ta odgrywa w rozumieniu siebie i innych.

Rozważania na temat aporii samowiedzy są same obciążone pewnym paradoksem. Warto je podejmować tylko pod warunkiem, że samowiedza jest ideałem sensownym. Powiedzieć o pojęciu pewnego działania czy dążenia, że jest sensowne, to

tyle co powiedzieć, że jest przynajmniej w zasadzie osiągalne. Wszystkie inne jego własności: to, że jest potencjalnie interesujące, potencjalnie wartościowe, uświęcone tradycją, dające ucieczkę od innych aktywności, nie mają znaczenia, jeśli sama czynność nie jest możliwa do wykonania. Tymczasem podkreślając aporetyczność samowiedzy, przez cały czas sugeruję, że dążenie do niej obarczone jest wadami tak poważnymi, że stawiają pod znakiem zapytania sam cel.

Zdolność do oszukania samego siebie czy inaczej – samozakłamania, jest może najpoważniejszą trudnością na drodze filozoficznej analizy samowiedzy. Jeśli bowiem rzeczywiście potrafimy na życzenie wywoływać w sobie pożądane przekonania i eliminować niepożądane, to samopoznanie jest całkowicie zaburzone. Nawet jeśli zdolność do samooszustwa jest bardzo ograniczona, wciąż będzie rujnowała wysiłki samopoznania, dopóki nie zrozumiemy jak działa. Bez tego zrozumienia nie da się utrzymać zaufania do własnych wysiłków poznawczych – zawsze bowiem może się okazać efektem zwodzenia samego siebie. Jest to sytuacja analogiczna do przebywania z kłamcą, który wprawdzie kłamie rzadko lecz na tyle nieregularnie, że nie można dopatrzeć się żadnej prawidłowości w jego postępowaniu. Podważenie zaufania jest tu nieporównanie większe, niżby to wynikało z samego procentu kłamliwych wypowiedzi, tego procentu nie znamy, ale ponieważ zaufanie do innych ludzi wiąże się na ogół z ważnymi dobrami, mamy naturalną skłonność do przeszacowania zagrożenia ze strony okazjonalnych kłamców.

Paradoksalność samooszustwa

Powstaje pytanie, czy rzeczywiście kiedykolwiek okłamujemy samych siebie? Nie jest wykluczone czy też jest to tylko wygodne określenie wykorzystujące pewną analogię do kłamstwa. We współczesnej literaturze podkreśla się w tym kontekście podstawowy paradoks polegający na tym, że samooszu-

stwo, czyli skuteczne wywołanie u siebie pewnego przekonania, wbrew posiadanej wiedzy (przekonania sprzecznego z posiadanymi już uzasadnionymi przekonaniem) zakłada, że wiemy co jest przedmiotem manipulacji, to zaś zakłada, że ma się w istocie przekonanie (wraz przekonaniem o posiadaniu tego przekonania), które ma zostać wyeliminowane. Niektórzy uważają, że ten paradoks nie tkwi w istocie samooszustwa, tylko wywołany jest nieprawidłowym filozoficznym wysłowieniem. Uważają, że już sam wybór określenia „samooszustwo” jest mylące, nasuwa bowiem skojarzenie z okłamywaniem innych ludzi, podczas gdy osoba (samo)zakłamana nikogo nie oszukuje, a jedynie pozostaje w stanie iluzji co do samej siebie. Inaczej mówiąc, wątpię, czy samooszustwo jest realnym fenomenem i czy zasługuje na tak wielkie zainteresowanie, jakim cieszyło się w filozofii od czasu, kiedy biskup Joseph Butler w kazaniu z 1726 roku¹ podał sugestywny opis zjawiska i argumenty za jego negatywną wartością moralną. Krytycy zbyt pochopnego sięgania po pojęcie samozakłamania uważają, że naprawdę jest ono jednym z poniższych:

1. Pomyłką względem własnych cech i zachowań.

2. Interpretacją nadaną przez innych ludzi w celu stworzenia podstaw do obarczenia jednostki odpowiedzialnością za pewne czyny, które w przeciwnym razie mogłyby zostać potraktowane jako konieczne efekty jakichś dysfunkcji – bez moralnych konsekwencji.

3. Przejawem hipokryzji, która jest grą pozorów rozgrywaną z innymi ludźmi, a nie z samym sobą, jak samozakłamanie.

Inaczej mówiąc, można wątpić, czy ktoś, kto skrzętnie gromadzi argumenty za pożądanym przez siebie przekonaniem p, pozostaje w jakimkolwiek logicznym stosunku do nie-p. Czy

¹ J. Butler, *Upon Self-Deceit (Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel)*, w: D. E. White (ed.), *The Works of Bishop Butler*, Rochester University Press, Rochester 2006. Dostępna również pod adresem: <http://anglicanhistory.org/butler/rolls/10.html>.

logiczny opis nie jest przesadną racjonalizacją procesów motywacyjnych zachodzących w samooszukujących się podmiotach? Czy nie należałoby raczej powiedzieć, że pożądane przekonanie p powstaje nie tyle przez negację nie-p, ile raczej przez nieświadomość, brak skupienia czy zapomnienie nie-p? W innych miejscach² przedstawiam dokładniej argumenty za zachowaniem pojęcia samozakłamania w jego intencjonalnym sensie: jako indukowanie w sobieżądanego przekonania sprzecznego z uzasadnionym przekonaniem już posiadany. Obecnie powtórzę niektóre z tamtych argumentów, ponieważ rzucają one światło na aporetyczność samowiedzy.

Przed wszystkim Donald Davidson podtrzymywał interpretację samozakłamania jako czynności celowej, nakierowanej. Osoba oszukująca samą siebie jest w logicznym i epistemicznym stosunku do nie-p. Można bowiem powiedzieć, że A oszukuje samą siebie w przekonaniu p, jeśli:

1. A uważa, że dostępne jej dane wspierają przekonanie, że nie-p.

2. Zatem A uważa, że nie-p.

3. Przekonanie, że nie-p wzbudza w A dyskomfort.

4. Z powodu tego dyskomfortu osoba A posiada motyw do poszukiwania argumentów przemawiających za p.

5. Osoba A celowo działa tak, by wzmocnić pożądane przekonanie p.

6. Na skutek wybiórczego uwzględniania danych osoba A nabiera przekonania, że p.

7. W celu nabycia i utrzymania przekonania p osoba A musi pogwałcić warunek nakazujący w nabywaniu przekonania odwoływać się do całości dostępnych danych.

² R. Piłat, *Oszukiwanie samego siebie. Mózg i podmiot przekonania*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, zesz. 3, oraz wersja poprawiona: R. Piłat, *Oszukiwanie samego siebie*, w: *Powinność i samowiedza*, UKSW, Warszawa 2013; kwestie moralne poruszam z kolei w: R. Piłat, *Moralna ocena samozakłamania*, „Ethos” 2010, nr 92.

Davidson konkluduje, że jeśli osoba podpada pod opis podany w punktach 1–7, jest winna indukowanego przez samą siebie słabego uzasadnienia własnego przekonania, a to czyni ją osobą irracjonalną. Irracjonalność wyraża się w podwójnym paradoksie.

1. Paradoks statyczny polega na tym, że jedną z przesłanek posiadania przez A przekonania nie-*p* jest uznanie *p*, czyli posiadanie przekonania, że nie-*p*.

2. Paradoks dynamiczny polega na tym, że osoba A jest motywowana do podjęcia kroków w sprawie uznania *p* przez dyskomfort wywołany przez nie-*p*. Implikuje to posiadanie przekonania nie-*p* w trakcie nabywania przekonania *p*.

Osoba uwikłana w tego rodzaju paradoksy jest nie tylko irracjonalna, lecz trudno ją w ogóle uznać za podmiot działania. Jest tak, dlatego że osoba ta jest odcięta o przedmiotu swego doświadczenia i działania, to zaś ma miejsce za sprawą niemożliwości uformowania przez tę osobę własnych i stabilnych przekonań.

Jednak wielu autorów krytykowało logiczno-epistemiczną interpretację samooszustwa, uważając, że nie trzeba robić nic szczególnego z przekonaniem nie-*p*, by nabyć pożądane przekonanie *p*. Często zdarza nam się zapominać o swoich przekonaniach, przeoczać symptomy i świadectwa, źle rozumieć sytuacje, doznawać iluzji co do własnych stanów wewnętrznych z powodu ich zmienności i zachodzenia jedne na drugie. Samooszustwo jest efektem tych niedoskonałości – raczej błędem niż kłamstwem.

Na przykład zdaniem Marka Johnstona³ oszukiwanie samego siebie można zakwalifikować jako myślenie życzeniowe, które nie jest ani racjonalne, ani irracjonalne. Osoba myśląca życzeniowo, że *p*, nie musi mieć zarazem żadnej szczególnej postawy

³ M. Johnston, *Self-Deception and the Nature of Mind*, w: O. A. Rorty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 63–91.

przekonaniowej (uznawanie, negowanie) w stosunku do nie-p. Wystarczy w tym przypadku mechanizm pozytywnego wzmocnienia przekonania p. Zdaniem Johnsona samooszukiwanie się „sprowadza się do mechanizmu umysłowego czy tropizmu sprawiającego, że pragnienie, by p, w połączeniu z lękiem przed nie-p ustanawia warunki nagradzające (przez redukcję lęku) – reakcję polegającą na dojściu do przekonania, że p”⁴.

Z kolei Herbert Fingarette⁵ sprowadza oszukiwanie samego siebie do nieumiejętności świadomego sformułowania wobec samego siebie ich treści (*spelling-out*). Zdaniem Fingarette’a można posiadać przekonania, których się nie formułuje, lecz mimo to posiadają one zdolność wywoływania tych samych co jawne przekonania efektów w stanach psychicznych podmiotu, na przykład lęku czy pragnienia. Sprzeczność pomiędzy p i nie-p jest z tego punktu widzenia jedynie wirtualna, zachodzi wyłącznie na skutek językowego wyrażenia obu przekonania.

Jeszcze inną strategię wyjaśnienia samooszukiwania się przedstawił Alfred Mele⁶. Jego zdaniem w wielu przypadkach można dokonać parafrazy pozornej sprzeczności pomiędzy p i nie-p i przedstawić ją jako stan niewiedzy, niepewności czy wahania. W tych przypadkach nie zakłada się, że podmiot jest w jakimś wyróżnionym stosunku do nie-p, a tym samym unika się paradoksalnych konsekwencji.

Istnieje wiele podobnych interpretacji⁷. Wspierają je dodatkowo badania empiryczne poświęcone zwodzeniu systemu poznawczego przez ten sam mózg, który odpowiada za czynności

⁴ Tamże, s. 73.

⁵ H. Fingarette, *Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 2000.

⁶ A. R. Mele, *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton 2001.

⁷ Zob. B. P. McLaughlin, *Exploring the Possibility of Self-Deception in Belief*, w: A. O. Rorty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, rozdział 3.

poznawcze. Mechanizmy zwodzenia samego siebie opierają się na wprowadzaniu pewnych partycji w psychice posiadacza przekonania. Partycje te nie mają charakteru intencjonalnego, są nieuchwytnie dla samego posiadacza przekonania – nie odpowiada im żadna z jego niereferencyjnych intencji przekonaniowych. Oto przykłady.

1. Pomędzy akceptacją p i akceptacją nie-p istnieje luka czasowa⁸. Nie powstaje paradoks posiadania sprzecznych przekonaniań; podmiot nie posiada ich bowiem w tym samym momencie. Podobnie jak w przypadku partycji poprzedniej mamy tu do czynienia z pewnym zdarzeniem separującym dwa stany podmiotu.

2. Samooszukujący się podmiot zapomina o powodach swojego przekonania, że nie-p, co pozwala mu przejść do przekonania, że p na podstawie znacznie skromniejszych danych niż te, których potrzebowałby w normalnych okolicznościach, to znaczy takich, w których pamiętałby o swoim poznawczym zobowiązaniu w stosunku do nie-p.

3. Istnieją różne poziomy organizacji samego podmiotu. Amelie Rorty⁹ uważa, że przekonania akceptowalne dla podmiotu na jednym poziomie jego organizacji mogą być nie do przyjęcia dla tego samego podmiotu na innym poziomie organizacji. Sama partycja pozostaje czymś przygodnym i dla samego podmiotu niezrozumiałym. Nie można więc powiedzieć, że dokonuje on na sobie jakiejś intencjonalnej manipulacji – podlega raczej naciskowi struktur związanych z „poszczególnymi ja”.

Lecz interpretacja psychologiczna, nawet podbudowana przekonującymi świadectwami neurofizjologicznymi, nie spełnia pewnej istotnej roli w interpretacji samooszustwa. W istocie staje się źródłem centralnej aporii samozakłamania: im lepiej

⁸ W modelu intencjonalnym nie mówi się w ogóle o czasie – porządek warunków wymienionych przez Davidsona jest logiczny a nie przyczynowy (może się realizować w wielu różnych procesach przyczynowych).

⁹ A. Rorty, *The Deceptive Self: Liars, Layers, and Lairs*, w: A. O. Rorty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, s. 11–28.

rozumiemy mechanizmy samooszustwa, tym mniej mamy do czynienia z wizją racjonalnego podmiotu – z osobą odpowiedzialną za swoje przekonania. Otrzymujemy w to miejsce podmiot psychologiczny, w którym zachodzą nieświadome (związane z lękiem i konfliktami psychicznymi) procesy blokowania informacji. Nawet jeśli można takiej osobie przypisać świadomą chęć zmiany jej sytuacji przez manipulację jej własnymi przekonaniem, to nie można jej przypisać żadnych czynów (w obrębie kierowania własnym życiem wewnętrznym), za które osoba ta byłaby odpowiedzialna.

W samooszustwie nie zachodzi po prostu pozbycie się pewnego przekonania i nabycie nowego, co rzeczywiście można osiągnąć na różnych drogach, również bez żadnej intencji, a nawet całkiem przypadkowo, lecz o to, by cała operacja była uzasadniona z punktu widzenia podmiotu, którego dotyczy. Wynik samooszustwa podlega własnej racjonalnej ocenie. Jeśli ktoś zrobił coś, czego się wstydzi, a któregoś dnia zbudzi się nagle bez poczucia wstydu (nastąpiła jakaś zmiana w jego mózgu, otrzymał w czasie snu jakiś narkotyk itd.), to wprawdzie będzie się czuł lepiej niż poprzedniego dnia, lecz nie będzie widział dla czego. Nie będzie miał też poczucia trwałości nowego stanu; nie uzyska również żadnych nowych przesłanek do działania na jego podstawie. Nie chodzi bowiem o to, by nie odczuwać wstydu, lecz o to, by nie odczuwać wstydu na mocy postrzegania samego siebie jako kogoś, kto nie zrobił nic wstydliwego. Dlatego istotne w samooszustwie jest przygotowanie racjonalnego gruntu dla usuwania niewygodnych i nabywania wygodnych przekonań.

Samowiedza i logika zmiany przekonań

Wydaje się, że w akcie samooszukiwania się zmieniamy pozycję niechcianego przekonania we własnym systemie przekonań, sprawiając, by jego wycofanie było racjonalnie akceptowalne. Nie można jednak zmienić pozycji przekonania na życzenie.

Na przeszkodzie stoi tu ogólna kompetencja logiczna podmiotu, która pozwala mu zrekonstruować własne przekonania niezależnie od mechanizmów psychicznych, które umożliwiają ukrycie ich przed własną świadomością. Po to, by skutecznie zmienić przekonanie, trzeba mieć nie tylko powody do unikania pewnego przekonania i przyjmowania innego, lecz także zdefiniowane we własnym systemie przekonań racje, by to uczynić. Ostatecznie wszelkie próby wyjaśnienia samooszustwa powinny respektować następujące trzy własności tego zjawiska: (1) Samooszukująca się osoba jest racjonalna – posiada nie tylko motyw, lecz również racje swojego postępowania; (2) W samooszustwie (prawdopodobnie) nie biorą udziału przekonania wyższego rzędu – gdyby tak było, cały proces byłby możliwy do zaplanowania tak jak każde inne działanie, gdy tymczasem samooszustwo jest raczej defektem działania, a nie jego odmianą; (3) Stan samooszukiwania się jest nietrwały; dla każdego aktu samooszustwa istnieje sytuacja falsyfikująca nabyte w ten sposób fałszywe przekonania.

Można wysunąć dwie hipotezy na temat mechanizmu tego rodzaju zmiany w pozycji przekonania.

1. Zmiana ta jest możliwa za sprawą manipulowania sensem pojęciowym odpowiednich sądów, *resp.* intensją odpowiednich zdań. Jest to możliwe dzięki tworzeniu pojęć *ad hoc*. Ten typ pojęć, utrzymujących się krótko w systemie poznawczym i spełniających tylko minimalne warunki bycia pojęciem, jest dość często poddawany analizie w dzisiejszej psychologii i filozofii. Pojęcia te w odmienny sposób rozdzielają własności w pewnym zbiorze. Konstruowanie pojęcia *ad hoc* polega prawdopodobnie na dobieraniu dowolnych fragmentów zwykłych (utrwalonych) pojęć.

2. Zmiana ta jest możliwa za sprawą manipulowania funkcją wyznaczającą porządek wycofywania przekonań. Logika zmiany przekonań zakłada, że racjonalne podmioty dokonują rewizji swoich przekonań, utrzymując prawidłową zależność pomie-

dzy przekonaniami nabywanymi i wycofywanymi. Zależność ta musi się opierać na pewnej własności przekonań. Byłoby na pewno pożądane, lecz mało realistyczne, by tą własnością była prawdziwość. Bardziej realistyczny jest postulat, by opisać ten proces za pomocą funkcji rewidującej (*revision function*) opisanej na zbiorze przekonań i ustanawiającej porządek preferencji w tym zbiorze zgodnie z takimi własnościami jak siła przekonania i stopień osadzenia w systemie przekonań¹⁰. Problem polega na tym, by znaleźć odpowiednią funkcję i pokazać, w jaki sposób racjonalny podmiot może mieć wpływ na jej postać bez popadnięcia w całkowitą irracjonalność. Trzeba założyć, że osoba manipulująca własnymi kryteriami dopuszczania i usuwania przekonań chce polepszyć swój stan poznawczy – czyli uzyskać mocniejsze przesłanki dla swojego działania. Rozmyślnie osłabianie kryteriów rewizji przekonań naruszałoby racjonalność i w związku z tym należałoby przyznać rację tym, którzy nie wierzą w możliwość rozmyślnego i racjonalnego samooszustwa, podkreślając raczej jego pozaracjonalne mechanizmy. Problem leży jednak w tym, że osoba zakłamana dokonuje mniej lub bardziej systematycznej ingerencji w logiczną tkankę własnych poglądów. Można powiedzieć, że osoba taka wykorzystuje swoje racjonalne zasoby do torowania drogi irracjonalnej postawie. Dlatego te środki racjonalnej ingerencji we własny system przekonań wymagają osobnego zbadania.

W dawniejszej publikacji¹¹ opowiadałem się za pierwszym rozwiązaniem, wspierając je analizą zaczerpniętej z Marcela Prousta sceny¹², w której snob Legrandin, będący w towarzystwie pewnej arystokratki, nie chce się przyznać do znajomości ze spotkanymi znajomymi z niższej klasy społecznej. Nie chcąc

¹⁰ H. Rott, *A new psychologism in logic? Reflections from the point of view of belief revision*, „*Studia Logica*” 2008, nr 88, s. 125.

¹¹ R. Piłat, *Oszukiwanie samego siebie...*

¹² M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1979, s. 122.

jednak ich urazić, wykonuje niemal niewidoczny gest pozdrowienia, który w swoim systemie przekonań uznaje za całkowicie normalny gest pozdrowienia, choć narrator powieści przekazuje czytelnikowi, że adresaci nie odebrali tego gestu jako normalnego i odczuli fałszywą postawę Legrandina. On sam jednak, jak się zdaje, dokonał na sobie samym skutecznej manipulacji. Sugerowałem, że manipulacja ta opiera się na swobodnym przedefiniowaniu słowa we własnym idiolekcie i że efekt ten jest nietrwały, bowiem na dłuższą metę nasze osobiste użycia słów zbliżają się do ogólnej normy językowej. Pewnym rozwinięciem tej diagnozy było wspomniane już odwołanie się do pojęć *ad hoc*, które są dziś badane w ramach psychologii poznawczej i których rola w sterowaniu zachowaniem jest coraz bardziej podkreślana.

Jednak tamto rozwiązanie nie zapewniało w dostatecznym stopniu racjonalności samooszukującego się podmiotu. Przedstawiłem ten podmiot jako konglomerat odizolowanych wzajemnie obszarów pojęciowych i przekonaniowych, przy czym nie dysponuje żadną zasadą porządkującą te obszary. O takim podmiocie należałoby powiedzieć, że nie w pełni wie, co mówi i robi. A tymczasem strategie stosowane przez osoby samooszukujące się są często bardzo wyrafinowane i w tym sensie racjonalne: obejmują techniki zapominania o relewantnych informacjach, tworzenie informacji zastępczych (swego rodzaju zasłony dymnej), wydobywanie nieostrości pojęć i jej eksponowanie we własnej refleksji, unikanie spornych problemów itd. Potrzebna jest więc diagnoza, która w większym stopniu respektuje tę racjonalność. Z drugiej strony racjonalność ta nie może być całkowita, czyli implikująca pełną samowiedzę. Trzeba, jak sądzę, znaleźć obszar, w którym podmiot zachowuje się racjonalnie, lecz nie zna sam siebie. To stanowi prawdziwie filozoficzne wyzwanie, jako że brak samowiedzy u podmiotów nieracjonalnych jest tyleż oczywisty, co nieinteresujący. Wówczas bowiem nie samooszustwo, lecz jakiś ogólny bliżej nienazwany deficyt poznawczy ogranicza możliwości samopoznania.

Postawienie lepszej diagnozy łączącej racjonalność i ograniczoną samowiedzę wymaga trzech kroków, które w innej już publikacji¹³ omawiam dokładniej, tu zaś jedynie streszczę. Otóż w pracy z roku 1990 Peter Gärdenfors – jeden z twórców logiki zmiany przekonań funkcjonującej jako model AGM (od nazwisk C. E. Alchurróna, Petera Gärdenforsa i Davida Makinsona) – proponuje kryterium wycofywania przekonań oparte na miarach prawdopodobieństwa. Rozumuje następująco: „Jeśli zbiór przekonań K jest rewidowany przez zdanie A , wtedy wszystkie zdania K , które są irrelewantne w stosunku do znaczenia A , powinny być pozostawione w stanie przekonaniowym po rewizji”¹⁴. Pierwszym krokiem jest więc ustalenie odpowiedniego kryterium relewancji. Gärdenfors bierze za podstawę definicję zaproponowaną przez Johna Maynarda Keynesa: zdanie uznaje się za irrelewantne, jeśli prawdopodobieństwo stanu rzeczy, do którego odnosi się zdanie wyjściowe, jest równe prawdopodobieństwu koniunkcji tego stanu rzeczy i stanu, do którego odnosi się zdanie testowane. Zdarzenia, które zmieniają ten stan, są relewantne, a tym samym odnoszące się do nich sądy i zdania. Drugim krokiem jest sformułowanie szczegółowych postulatów odnoszących się do pomniejszenia zbioru przekonań (usuwania przekonań pod wpływem nowych informacji), dodaje jednak, że te postulaty nie determinują unikalnego pomniejszenia zbioru, lecz jedynie wprowadzają racjonalne ograniczenia na funkcję rewizji zbioru przekonań.

Po to, by wyróżnić rzeczywiste kryteria pomniejszenia zbioru przekonań pod wpływem nowych informacji, trzeba dodać czynniki pragmatyczne¹⁵. Gärdenfors sugeruje, że te czynniki

¹³ R. Piłat, *Oszukiwanie samego siebie*, w: *Powinność i samowiedza*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.

¹⁴ P. Gärdenfors, *Belief revision and relevance*, „PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association” 1990, t. 2, s. 349–365.

¹⁵ Tamże, s. 359.

pragmatyczne polegają na „epistemicznym ugruntowaniu”. Zatem krokiem trzecim, nierozwiniętym przez Gärdenforsa, lecz opracowanym przez innych autorów, na przykład przez Hansa Rotta w pracy z 1995 roku¹⁶, jest definicja owego ugruntowania i pewna teoria porządkowania owych ugruntowań, tak by uzyskać porządek ewentualnego wycofywania przekonań pod wpływem nowej informacji. Nie da się jednak tego zrobić na poziomie teorii zmiany przekonań. Trzeba zająć się podstawą przekonań. Rott definiuje preferencję jednego przekonania nad innym (przekonania wyrażane są w zdaniach) za pomocą odniesienia do podstawy przekonań. Ta zaś jest rozumiana jako zbiór niezależnych wzajemnie informacji, uporządkowany relacją preferencji poznawczej. Szczegółowy wywód Rotta nie jest teraz ważny. Istotny jest natomiast jego wniosek, że dla zrozumienia zmiany przekonań istotne są nawet pozornie błahе formalne różnice pomiędzy modelami poznawczymi leżącymi u ich podłoża.

Pożytek z zastosowania teorii zmiany przekonań do wyjaśnienia samooszustwa polega na tym, że dowiedziawszy się jak powinien wyglądać prawidłowy proces rewizji przekonań, wiemy też, co to znaczy wadliwie dokonać rewizji przekonań. A ponieważ, zgodnie z hipotezą Rotta, w grę wchodzi drobne niuansy w porządkowaniu informacji należących do poznawczej podstawy przekonań, to akty wadliwej czy tendencyjnej rewizji nie godzą wyraźnie w racjonalność osoby zakłamaney; decydujące przesunięcia w zakresie niuansów naszych preferencji nie są bowiem wyrażone w jawnych sądach i mogą umykać świadomości zainteresowanego – niemniej są to wciąż operacje na jego przekonaniach *resp.* ich bazie poznawczej. W ten sposób udaje się, jak sądzę, pogodzić racjonalność i samooszustwo. Deficyt samowiedzy pojawia się w obrębie racjonalnej osoby, co pozwala

¹⁶H. Rott, „Just because”. *Taking Belief Bases Seriously*, w: S. Hanson, W. Rabinowicz, K. Segerberg (eds), *Logic for a change. Essays Dedicated to Sten Lindström on the occasion of his 50th Birthday*, Uppsala 1995.

traktować samowiedzę tak jak inne rodzaje wiedzy. Oczywiście nie wynika z przedstawionej tezy, że tylko samooszukiwanie jest w stanie zagrozić samowiedzy osoby racjonalnej. Otwiera się raczej możliwość poszukiwania różnych przyczyn determinacji samowiedzy, które łączy wspólne założenie, że dotyczą osoby racjonalnej.

Niestety zasadność drugiej hipotezy, a tym samym wyjaśnienie współlistnienia racjonalności i ułomnej samowiedzy w tej samej osobie nie jest wcale pewne. Wyjściowa aporia samooszustwa nie uległa bowiem wyrugowaniu. Czytelnik może nawet odebrać wrażenie, że w powyższej interpretacji, odwołując się do teorii zmiany przekonań, nieco na siłę ratuję racjonalność osoby samozakłamanej. Być może w istocie powinniśmy tu porzucić na podmiocie psychologicznym, w którym zachodzą nieświadome procesy blokowania informacji i nie zakładać niczego na temat jego racjonalności.

Problem polega na tym, że nawet jeśli osobie samozakłamanej można przypisać chęć zmiany jej sytuacji przez manipulację jej własnymi przekonaniami, to nie można jej przypisać żadnych czynów (w obrębie kierowania własnym życiem wewnętrznym), za które osoba ta byłaby odpowiedzialna. Sformułowane rozwiązanie odwołujące się do modyfikacji warunków nabywania i usuwania przekonań jest zapewne jakimś krokiem naprzód, ponieważ przesuwają granice racjonalnej odpowiedzialności z samego uznawania przekonań na pewną bazę przekonań. Podane rozwiązanie jest jednak formalne – podaje pewną możliwą strukturę systemu przekonań jako warunek konieczny ludzkiej zdolności do manipulowania przekonaniami. Struktura formalna nie jest jednak opisem działającego i mówiącego podmiotu, a jedynie formalnym szkieletem takiego opisu. Wszelako podmiot, który chciałby uczynić postęp w zakresie swojej samowiedzy przez uświadomienie sobie niebezpieczeństwa samozakłamania, nie może zadowolić się szkieletem opisu. Musi wiedzieć, jakie czynności ten szkielec implikuje i co to oznacza praktycznie dla

niego samego. Szkielet jako taki jest niespecyficznym tworem dowolnego człowieka, lecz wyprowadzenie stąd możliwości własnego samozakłamania okazuje się bardzo trudne. Aporia nie tylko nie znika, lecz w pewnym sensie się pogłębia, ponieważ teoria zmiany przekonań implikuje pewną liczbę czynności poznawczych, jak ustalanie poznawczej preferencji w zakresie bazy przekonania, ocenianie prawdopodobieństwa i koniunkcji prawdopodobieństw itd. Wszystko to należy do wiedzy obserwatora zaopatrzonego w odpowiednie narzędzia matematyczno-logiczne, nie zaś do wiedzy działającego podmiotu. Wprawdzie zażegnana została konieczność uznania oszukującego samego siebie podmiotu za osobę irracjonalną, która nie może kształtować swoich przekonań ani za nie odpowiadać, lecz rezultat ten osiąga się zbyt wielkim kosztem. Zakłada się mianowicie kompetencje, których nie da się przypisać jednostce. To, co miało być wyjaśnieniem, staje się wyidealizowaną normą.

XII

APORIA DZIESIĄTA

Normatywność

Samowiedza zobowiązuje do czegoś podmiot, którego dotyczy. Lecz same akty uznania sądów normatywnych, nawet jeśli połączone są poczuciem tożsamości z osobą, która te sądy uznaje (czyli z samym sobą), nie wystarcza do wytworzenia samozobowiązania. Po pierwsze, możliwe jest wystąpienie ogólnej świadomości normatywnej („Należy tak postępować”) połączonej z szczegółową świadomością normatywną („Mnie to również dotyczy”), które razem wcale nie wytwarzają nakazywania sobie samemu. Aby ten efekt nastąpił, wystarczy, by w samowiedzy danej osoby znalazły się inne przekonania normatywne, emocjonalne lub egzystencjalne, które dominują nad tamtymi normatywnymi przekonania. Po drugie, im lepsze jest uzasadnienie własnych przekonań normatywnych i solidniejsza baza tożsamości, tym więcej czyni się dodatkowych założeń normatywnych, których nie da się uzasadnić ani kontrolować w obrębie własnej samowiedzy.

W tym rozdziale podejmuję wątek zasygnalizowany pod koniec analizy Aporii Szóstej. Zarysował się tam silny związek pomiędzy moralnym autorytetem innej osoby, deliberatywnym autorytetem wobec samego siebie i samowiedzą. Istnienie tego

związku wskazuje, że w samym centrum samowiedzy leży normatywny stosunek do samego siebie. To on odróżnia nabywanie informacji o samym sobie od samowiedzy. Obecnie chciałbym lepiej opisać i uzasadnić to rozróżnienie.

Opiszę na początek ujęcie normatywności, które wydaje się pożyteczne w wielu zastosowaniach, pomimo że ostatecznie generuje aporię. Otóż wydaje się, że relacja normatywna z samym sobą zachodzi pomiędzy osobą i jej możliwymi stanami. Jako taka nie skłania, nie zmusza i nie motywuje, lecz stanowi składnik racji działania. Norma determinuje działanie przez niemożliwość uznania własnego działania niezgodnego z normą. Nie wyklucza to oczywiście ani zdolności do świadomego działania wbrew normie, ani zdolności do usprawiedliwiania takiego działania, na przykład przez odwołanie się do innych norm lub do ograniczeń wolności działania. Naruszenia norm oraz usprawiedliwienia tych naruszeń nie sprawiają, że uznaje się działanie za niezgodne z normą. Zachodzą trzy przypadki: (1) Odrzuca się w ogóle system uznawania, czyli normatywność jako taką; (2) Skrycie zastępuje się odrzuconą normę inną normą (na ogół z innej dziedziny normatywnej), na przykład normą nakazującą spontaniczność i egzekwowanie swej woli; (3) Zawęża się zakres uznania.

O ile nie zachodzi pierwszy przypadek (normatywny nihilizm), to można przypisać normom oddziaływanie prospektywne (nakłaniają do działania), oddziaływanie retrospektywne (powodują żal z powodu niezrealizowania nakazanego działania) i oddziaływanie aktualne (tworzą napięcie pomiędzy rzeczywistością i możliwym biegiem działania). Jeśli mam rację, sądząc, że istnieje normatywna relacja do samego siebie, czyli samozobowiązanie, to relacja ta powinna mieć dostatecznie bogatą treść, by wyjaśnić trzy wymienione funkcje normy. Tkwi tu pewien zarodek aporii, którą rozwinę poniżej w nawiązaniu do koncepcji normatywności Christine Korsgaard.

Normatywność jako zobowiązanie przez własną rację

Przed wszystkim zaproponowane wyżej określenie normy jest jeszcze bardzo niedoskonałe. Można sobie wyobrazić mechanizm samozobowiązania jako przeciwstawienie tego, co możliwe, temu, co rzeczywiste. Dlaczego jednak ktoś miałby odczuwać zobowiązanie do realizacji tego, co możliwe, nawet jeśli są to jego własne możliwości? Ponadto nie wszystkie możliwości wchodzi w grę. Wielu z nich ani nie chcemy, ani nie powinniśmy realizować. Trudno jest zawęzić zakres własnych możliwości tak, by powstały zbiór stanowił ekstensję zbioru norm uznawanych przez daną jednostkę. Można spróbować ograniczyć się do możliwości, które w istotny sposób wyrażają nas samych – są na przykład związane z realizowaniem swoich talentów, realizacją powołania, pełnieniem ról, na które wcześniej wyraziliśmy zgodę. Lecz tak ugruntowana możliwość nie będzie jeszcze normą. Możemy bowiem z uzasadnionych powodów odwołać swoje zobowiązanie, przestać pełnić rolę, zrozumieć pozorność powołania itd. I nie powiemy wówczas, że norma obowiązywała dopóki nie odkryliśmy prawdy, lecz raczej powiemy, że norma ta od początku nie obowiązywała – odkrywamy jej iluzoryczność¹.

Nawet gdyby na mocy jakichś filozoficznych założeń udało się komuś zbudować taki model samego siebie, w którym jasno jawiłyby się możliwe, godne realizacji wersje samego siebie, to relacja normatywna pomiędzy tymi wersjami i aktualnym

¹ Zdaję sobie sprawę, że stwierdzenie może wchodzić w konflikt z pojęciem sumienia, które zobowiązuje omylnego człowieka, nie czekając, aż rozstrzygną się wszystkie wątpliwości dotyczące przesłanek nakazu sumienia. Sumienie podlega jednak wychowaniu, co znaczy, że dokonujemy weryfikacji jego wskazań. Tej sytuacji dotyczy uwaga o odmawianiu pewnym normom siły obowiązującej w przeszłości, kiedy to wyrażały ówczesną kondycję (zdolność do samozobowiązania się) podmiotu.

podmiotem byłaby nieuchwytna. Co więcej, im lepiej udałoby się taki model zbudować, tym bardziej musiałby on podkreślać różnicę pomiędzy aktualnym i możliwym stanem podmiotu. Niewyraźna różnica zamazywałaby bowiem samą podstawę normy nakazującej te możliwe stany realizować (nie wiedzielibyśmy co konkretnie mielibyśmy robić). Z drugiej strony zbyt wyraźne różnice pomiędzy mną rzeczywistym i mną możliwym czyniłyby realizację normy czymś bardzo trudnym, wręcz niemożliwym. Podmiot odbierałby możliwości znacząco różne od jego bieżącego stanu jako niedotyczące jego samego – jako abstrakcyjne możliwości i abstrakcyjne wymagania ich realizacji. Na przykład, kiedy ktoś zaczyna naukę gry na instrumencie, nie jest zobowiązany grać jak wirtuoz, może o tym co najwyżej marzyć – zobowiązanie się do wirtuozerii byłoby na tym etapie wymaganiem abstrakcyjnym (i szkodliwym dla całego procesu muzycznej edukacji), a nie uzasadnioną normą. Owszem, ktoś mógłby świadomie przyjąć to wymaganie, wiedząc o tej trudności, lecz wówczas powiedzielibyśmy, że podporządkowuje on swoje życie pragnieniu albo marzeniu, a nie normie. Z marzenia czy pragnienia wyprowadzony byłby wprawdzie pewien wewnętrzny nakaz, lecz nie byłoby to samozobowiązanie, a jedynie uwewnętrznienie zewnętrznego ideału. Aktem wewnętrznym spełnionym przez taką osobę byłaby zgoda na wymagania zawarte w zewnętrznym ideale.

Zachodzi subtelna, lecz ważna różnica pomiędzy wyrażeniem wewnętrznej zgody, a samozobowiązaniem. W wyrażeniu zgody stwierdzamy ogólną obowiązywalność ideału; nie ma tu jednak mowy wprost o tym, że ideał ten obowiązuje mnie teraz, czyli w działaniu, które właśnie podejmuję. Wygląda więc na to, że trzeba rozszerzyć pierwotną propozycję i uznać, że norma jest relacją pewnej treści do rzeczywistych, a nie tylko możliwych działań. Gdyby zachodziło to ostatnie, można by zawsze twierdzić, że wypełni się normę, kiedy indziej, w innych okolicznościach itd. Usprawiedliwienia odstępstwa od normy

nie byłyby nawet potrzebne, bo pojęcie normy implikowałoby tylko fakultatywną powinność². Lecz z drugiej strony nie możemy zrezygnować z pierwotnego określenia normy jako relacji do możliwości. Ono bowiem najlepiej oddaje istotny komponent normy, czyli wezwanie do realizacji stanu rzeczy, który nie został jeszcze zrealizowany. W ten sposób rysuje się zarys pewnej teoretycznej aporii: niemożliwość zrozumienia jak ogólne uznanie normy przeradza się w konkretne samozobowiązanie, a tym samym wchodzi w zakres samowiedzy. Jest to wprawdzie zarys aporii, a nie jej pełny wyraz, ponieważ sformułowania „własna możliwość”, „rzeczywistość”, „możliwość”, „uznanie” itd. są tu wciąż niejasne. Dlatego poniżej postaram się o lepsze sformułowanie, sięgając do pewnej gotowej koncepcji normatywności.

W swoich publikacjach poświęconych źródłom normatywności Christine Korsgaard nawiązuje do Kantowskiej idei autodeterminacji woli. Odmienne od kantowskiego jest tu jednak ugruntowanie samej autonomii. Nie polega ona na autonomii rozumu (jak u Kanta), lecz na tym, że podmiot dokonuje utożsamienia się z dobrami, które uznaje za własne, i otacza je swego rodzaju moralną ochroną. Inaczej mówiąc, nakaz zawarty w normie jest rozumiany przez daną jednostkę jako konieczna konsekwencja (a być może nawet składnik) tego, co dana jednostka postrzega jako część swojej tożsamości. Dobra te są akceptowane przez ich refleksyjne ustanowienie jako konstytutywne dla siebie samego. W ten sposób działająca jednostka uzyskuje nie tylko motyw do działania moralnego, lecz także rację takiego

² Wyrażenie „fakultatywna powinność” brzmi jak *conradicio in adjecto*, lecz w istocie mam tu na myśli pewną postawę podmiotu, która stanowi korelat relatywności norm. Z powodu zależności od wielu czynników podmiot znajduje się w stanie zawieszenia, aż uzyska właściwe rozpoznanie. To zawieszenie poprzedza zdecydowanie; nie jest wprawdzie wyborem normy w ścisłym sensie, tylko jej uruchomieniem, lecz ów stan normatywnego zwieszenia ma pewne cechy przypominające przygotowanie aktu woli.

działania. Jedynie przez związek z tak pojmowaną refleksyjnością można zrozumieć bezwarunkowość zobowiązania moralnego. Refleksja jest tu bowiem źródłem autorytetu. Normatywność polega na autorytecie, który jest czymś zupełnie różnym od władzy.

Refleksja nie ma nad nami niepowstrzymanej władzy. Kiedy jednak dokonujemy refleksji, nie możemy przeciwstawić się myśli, że powinniśmy zrobić to, co do czego rację uznaliśmy w świetle refleksji (...). Tak rozumiany autorytet jest źródłem zobowiązania³.

Zależność ta może przybrać również inną formę. Ponieważ, jak wspomniałem wcześniej, Korsgaard uważa, że problemy moralne dotyczą istot refleksyjnych, które zdolne są do przeżywania problemów moralnych, źródło zobowiązania można przedstawić na konkretnym przykładzie Rawlowskiej teorii sprawiedliwości (dodatki w nawiasach kwadratowych i podkreślenia moje).

Pojęcie [sprawiedliwości] nazywa problem, a koncepcja [Rawlowska teoria sprawiedliwości] proponuje rozwiązanie. Normatywna siła koncepcji ustanawia się następująco. Jeśli ktoś rozpoznaje problem jako jego *własny*, a rozwiązanie uważa za *najlepsze*, wówczas rozwiązanie to jest dla niego *obowiązujące*⁴.

W tym cytacie podkreśliłem trzy słowa oznaczające trzy człony relacji fundującej normatywność: związek z samym sobą, respektowanie własnej racjonalności, samozobowiązanie. Poszczególne elementy tej relacji pojawiały się już w poprzednich rozdziałach. W rozważaniach o perspektywie drugoosobowej zastanawiałem się nad źródłami siły samozobowiązania, wahając się pomiędzy przyjęciem, że źródłem tym jest inna osoba, a odwołaniem się do specjalnej wewnętrznej zdolności związa-

³ Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge Mass., 1996, s. 104.

⁴ Tamże, s. 114.

nej z czynnościami mowy. Problem respektowania własnej racjonalności dał o sobie znać w rozważaniach o samooszustwie (Aporia Dziewiąta). Na gruncie koncepcji Korsgaard kwestie te występują razem i zyskują lepsze oświetlenie.

Problematyczne źródła poczucia tożsamości

Ze stanowiskiem Korsgaard wiążą się jednak swoiste problemy. Autorka przyznaje, że refleksyjna tożsamość jest wprawdzie autonomiczną relacją do samego siebie, lecz posiada też przedmiotowy biegun, przygodną podstawę, która owej relacji do samego siebie nadaje treść. Nie można po prostu utożsamić się z samym sobą – byłaby to relacja trywialna. Utożsamienie to zachodzi za pośrednictwem utożsamienia się z pewnymi ludźmi, grupami czy ideałami – przedmiotowy biegun relacji nie jest nigdy pusty. Lecz jeśli tak jest, to należałoby przyjąć, że to właśnie konkretne utożsamienia z zewnętrznymi sprawami lub wspólnotami ludzkimi są źródłem zobowiązań (tak właśnie twierdzą komunitarianie), nie zaś autonomiczna refleksja. Tu jednak Korsgaard ma do zaoferowania oryginalny argument. Otóż tożsamość potrzebna do ukształtowania normatywności wymaga jej zdaniem najszerszej możliwej podstawy – praktyczne utożsamienie musi zachodzić wobec całej ludzkości, nie zaś wobec partykularnych wspólnot; tylko wówczas oddala się niebezpieczeństwo manipulacji własną tożsamością.

Sądzę, że Korsgaard przekonująco wiąże przygodne praktyczne tożsamości ze stabilnością refleksyjnej tożsamości, usuwając wyżej opisaną teoretyczną aporię. Nie jest jednak w stanie usunąć aporii praktycznej, która jest z tamtą ściśle związana. Trudność polega na tym, że owe praktyczne tożsamości, niezbędne do ustanowienia normatywności, muszą być wcześniej ustanowione jako dobre. Tym samym w jej koncepcji – co sama przyznaje – pozostaje pewien element krytykowanego przez nią wcześniej etycznego realizmu (odwoływanie się w argu-

mentacji normatywnej do obiektywnych bytów o charakterze normatywnym). Ten rezydualny realizm etyczny nazywa ona proceduralnym w odróżnieniu od krytykowanego przez siebie realizmu substancjalnego. Realizm proceduralny polega na tym, że postuluje się pewną obiektywnie najlepszą ścieżką prowadzącą od przygodnych praktycznych utożsamień z ideami, ludźmi, sprawami itd. do autonomicznej tożsamości refleksyjnej. Inaczej mówiąc, są takie partykularne dobra, które lepiej niż inne wyznaczają to, kim chcielibyśmy być jako ludzkie istoty.

Lecz nie ma gwarancji, że rzeczywiście dokona się proces przejścia od praktycznych tożsamości do bezwarunkowej normy moralnej. Innymi słowy, nie wiadomo, czy autorytet refleksji okaże się dostatecznie silny, by ufundować bezwarunkową normę moralną. Proceduralny realizm etyczny możliwy jest dzięki kulturze i wychowaniu. Procesy te nie mogą jednak polegać jedynie na rozumieniu czy testowaniu dóbr i sposobów ich porządkowania, lecz na takim formowaniu dóbr, by mogły służyć za wsparcie refleksyjnej tożsamości, a tym samym bezwarunkowej normy moralnej. Nie ma jednak żadnego przepisu na wychowanie człowieka do refleksyjnej autonomii. Jedyna droga wiedzie przez praktyczne tożsamości i koło się zamyka.

Wyrażona powyżej kolejna aporia zawiera pewne centralne pojęcie, które jest źródłem trudności. Kryje się ono za wyrażeniem „kim chcielibyśmy być jako ludzkie istoty”. Podkreśliłem w nim słowo „jako”, ponieważ wyraża pewien kluczowy nienormatywny stosunek do samego siebie, który zgodnie z poglądem Korsgaard, mógłby posłużyć do wyjaśnienia normatywności. Trzeba najpierw postrzegać samego siebie w pewien sposób, by potem na tym gruncie mówić o refleksyjnej tożsamości, a nawet o zwykłych przygodnych utożsamieniach. Nie może to być dowolne postrzeżenie siebie, lecz takie, które po „jako” umieszcza siebie samego w szerszym kontekście dóbr i własności. W tym przypadku wchodzący tu zbiór dóbr i własności jest nie tylko obszerny – dotyczy wszak ni mniej, ni

więcej tylko całej treści bycia człowiekiem, lecz jest również od początku obarczony normatywnością, co czyni całą procedurę kolistą. Określenie, kim jest człowiek i co znaczy chcieć być taką a taką ludzką istotą, wyrażone jest zawsze w języku normatywnym.

Ujawniają się kantowskie afiliacje koncepcji Korsgaard. Według Kanta ludzkość istnieje w każdej jednostce jako idealny biegun jej samookreślenia. Nie może oczywiście odgrywać tej roli jako realny obraz ludzkości, a jedynie jako jej obraz normatywny. W idei rozumu Kant widział idealną kandydaturę do pełnienia jednej i drugiej funkcji, to znaczy do reprezentowania ludzkości w każdej jednostce pod postacią pewnej własności, która jest zarazem normą: racjonalności, oraz do umieszczenia tej normy w centrum jednostki, bycie racjonalnym zakłada bowiem odniesienie do samej siebie. Inaczej mówiąc, gatunek ludzki ma cechę polegającą na tym, że każdy egzemplarz tego gatunku odnosi się racjonalnie sam do siebie: racjonalnie koryguje swoje działanie, stawia sobie racjonalne cele, szuka ogólnych maksym swojego postępowania itd.

W tym miejscu nieistotny jest spór o zasadność tego Kantowskiego obrazu człowieka. Ponieważ w rozważaniu aporii samowiedzy chodzi przede wszystkim o zbadanie modyfikacji pojęciowych, które mogłyby polepszyć sytuację epistemiczną podmiotu, trzeba najpierw zadać pytanie abstrahujące od kwestii prawdziwości tej czy innej filozofii: Czy Kantowski obraz człowieka wniósłby coś do naszych rozważań o samowiedzy, gdyby był prawdziwy? Otóż wydaje mi się, na mocy zastrzeżeń wygłoszonych już w innych miejscach, szczególnie w Aporii Pierwszej i Trzeciej, że wniósłby niewiele. W jego centrum leży potraktowanie relacji do samego siebie jako wcielonej w jednostkę cechy gatunkowej. Cecha gatunkowa nie gwarantuje, że stanie się częścią czyjś samookreślenia, nawet jeśli koniecznie przysługuje każdej jednostce. Potrzebujemy dodatkowej informacji – pewnego sensu *de re* lub *de se* (w zależno-

ści od interpretacji), która jednostkowemu podmiotowi pozwoli połączyć pewną gatunkową cechę z nim samym. Nawet jeśli tą przypisywaną cechą jest sama zdolność odnoszenia się do samego siebie, sytuacja nie staje się wcale inna. Posiadanie tej cechy stwierdzone bez bliższych określeń wskazujących na siebie samego jest tylko egzemplifikacją cechy gatunkowej, która w odniesieniu do indywiduum przekłada się co najwyżej na pewną możliwość samoodniesienia. Nie pomaga natomiast zrozumieć, jak ono faktycznie zachodzi.

Podsumowując, samowiedza ma w swym centrum samozobowiązanie, które jest rodzajem normy. W celu wyjaśnienia zdolności do zobowiązywania samego siebie odwołałem się do ogólnej koncepcji normatywności Korsgaard. Według tej autorki normatywność wymaga spełnienia dwóch warunków: (1) sformułowania akceptowanej przez siebie najlepszej odpowiedzi na problem (sytuację wyboru); (2) utożsamienia się z osobą, dla której to rozwiązanie jest najlepsze. Staralem się pokazać – czego nie dostrzeża Korsgaard – że w odniesieniu do samego siebie spełnienie pierwszego warunku zależy w jakiejś mierze od drugiego. Ten jednak implikuje samowiedzę pozwalającą na decydowanie o tym, które tożsamości w ogóle wchodzą w grę jako moje wybory. Wygląda na to, że jeśli chcemy wyjaśnić samowiedzę przez odwołanie się do samozobowiązania, to próbując następnie zrozumieć naturę tego samozobowiązania (przez odwołanie się do ogólnej koncepcji normatywności), odwołujemy się zdolności utożsamiania się z ludźmi i sprawami, zaś zrozumienie tej zdolności odsyła nas z powrotem do samowiedzy. Rozumowanie zatacza koło i nie stanowi to postępu w usuwaniu aporii.

XIII

APORIA JEDENASTA

Samoświadomość

Z samoświadomością wiążą się dwie aporie. Pierwsza polega na tym, że nie można pokazać samoświadomości jako podstawowego mechanizmu czy poznawczej bazy samowiedzy, ponieważ każda próba tego rodzaju powołuje się na obustronne relacje samowiedzy i samoświadomości. Tym samym samoświadomości nie jest podstawowa dla samowiedzy, tylko uwikłana w to, co wiemy o sobie. Druga aporia polega na tym, że samoświadomość wydaje się związana z językiem, w którym możemy mówić o sobie „ja”. To zaś stoi w sprzeczności z faktem, że samoświadomość posiadają również niemowlęta.

Samoświadomość wydaje się pierwotniejszym zjawiskiem niż samowiedza a zarazem jej częścią składową. Widać zatem od razu, że relacje pomiędzy samoświadomością i samowiedzą są złożone. Jedna i druga zakłada pewnego rodzaju samoodniesienie, lecz w przypadku samowiedzy ważna jest cecha istotności i wewnętrznego zobowiązania, jak to często podkreślałem w poprzednich rozdziałach. Samoświadomość nie wymaga tego rodzaju warunków. Samoświadomość związana jest bardziej z treścią tego, co się przeżywa, z ciałem i kontrolą ruchu. Związek ten jest silniejszy niż relacja z podmiotem tego przeżywania.

W dzisiejszych badaniach kognitywistycznych sugeruje się, że istoty świadome wyewoluowały, ponieważ świadomość pozwalała na bardziej elastyczną kontrolę działania i przez to stanowiła wartość dla przetrwania gatunku. Świadomość jest szczególnym polem prezentacji otoczenia zewnętrznego i wewnętrznego (stany psychiczne, stany własnego ciała), swoistym *milieu*, w którym łączą się informacje o różnorodnym pochodzeniu i strukturze, a połączone tylko tym, że dotyczą tego samego organizmu rozumianego jako całościowa dynamika ruchu, samoorganizacji, uczenia się itd. Z kognitywistycznego punktu widzenia świadomość wymaga więc tworzenia informacji wyższego rzędu, które są w stanie utrzymać w polu uwagi owe „wspólne mianowniki” różnych informacji. Tych informacji wyższego rzędu nie da się połączyć prostymi relacjami przyczynowymi z otoczeniem. Zrozumienie działania świadomości wymaga na przykład uwzględnienia struktur polowych, wewnętrznej symulacji, a w przypadku ludzkiej świadomości również językową formę. Samoświadomość zakłada, że cały ten skomplikowany aparat podlega świadomej prezentacji. Jest to z dość oczywistych względów (eksplozja informacji) możliwe tylko częściowo.

Czy świadomość jest zorganizowana hierarchicznie?

Badanie samoświadomości wykracza na ogół poza optykę empiryczną. Chodzi tu bowiem o zrozumienie, w jaki sposób przeżywamy, poznajemy i rozumiemy zjawiska, które nie są naturalne, lecz ukształtowały się na skutek rozwoju i komplikacji samego świadomego doświadczenia. Są to własności wyższego rzędu: przedmiotów, zdarzeń i procesy psychiczne (oraz ich kombinacje), które dostępne są tylko z punktu widzenia świadomie przeżywającej istoty; czasem są wręcz artefaktami kultury i bytami instytucjonalnymi, które nie istniałyby w żadnej wyobraźalnej postaci bez świadomości, a ściśle mówiąc, bez

tego jej aspektu, który od czasów Franza Brentana nazywa się intencjonalnością.

Badania świadomości stanowią dziś bardzo rozległy obszar. Można tu wyróżnić fenomenologię, która od czasu ufundowania przez Edmunda Husserla interesuje się świadomą prezentacją (intencjonalna struktura prezentacji, czasowość prezentacji, pole prezentacji itd.), psychologię, która zainteresowana jest poznawczą i regulującą zachowanie funkcją świadomości, a także neurofizjologię poszukującą neurologicznych mechanizmów świadomego funkcjonowania. Rozważę pytanie, czy te badania świadomości i samoświadomości rzucają jakieś światło na dążenie do samowiedzy, jej warunki i perspektywy.

Jak wspomniałem, praca świadomości w jakiejś mierze ujmuje samą siebie i w tym sensie podmiot świadomy pojawia się sam w sobie w polu świadomej prezentacji. Nie jest jednak pewne, czy pojawia się w taki sposób i w takiej mierze, by stanowić podstawę samowiedzy. Czy pozwala nadać sens owemu „ja”, które od początku tych rozważań przedstawiam jako wymykające się każdej przedmiotowej parafrazie i prowadzące do kolejnych aporii? Chodziłoby o taki sens zaimka „ja”, który wskazywałby na podmiot metodycznie zdobywający i wykorzystujący wiedzę na temat samego siebie w celu uzyskania podstaw samozobowiązania i zdolności do formułowania racji działania. Optyką najbardziej chyba przydatną w poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie jest fenomenologia. Wydaje się, że w ramach tradycji fenomenologicznej można się starać o odpowiedź na pytanie: W jaki sposób podmiot świadomy staje się samoświadomy, to znaczy potrafi uchwycić zakres pokrywania się świadomego i samoświadomego siebie, stając się podmiotem obecnym dla samego siebie?

Wartościową odpowiedź na to pytanie sformułował omawiany już w tej książce duński fenomenolog Dan Zahavi, który podkreślił konstytutywną więź pomiędzy doświadczanymi fenomenami i pewnym sposobem dania czy prezentowania się tych fenome-

nów, a mianowicie tym, że jesteśmy w stosunku do nich w pierwszej osobie¹. Mając tę cechę, w każdym świadomym przeżyciu doświadczamy zarazem tego, że doświadczamy. W tym szczególnym doświadczeniu prezentujemy się sami w sobie.

Co jednak znaczą te enigmatyczne sformułowania? Zahavi rozróżnia następujące formy samoświadomości, z których tylko pierwsza działa w trybie owej bezpośredniości, o której mowa powyżej. Pozostałe zawierają liczne elementy pośrednie, opierające się na piętrowo zorganizowanej treści doświadczeń: (1) subiektywny punkt widzenia; (2) myślenie o sobie; (3) pojęcie samego siebie (związane ze znaczeniem zaimka „ja”); (4) świadomość pewnego Ja, stałego centrum siebie samego; (5) świadomość, że jest się podmiotem społecznym, postrzeganym przez innych; (6) posiadanie teorii umysłu, którą można zastosować do siebie i innych.

Wszystkie te formy samoświadomości przyczyniają się w jakiś sposób do powstania samowiedzy. Po to, by zbadać jak są ze sobą powiązane, trzeba zastanowić się nad własnościami relacji samoodniesienia właściwej dla samoświadomości. Bezpośrednim odniesieniem samoświadomości jest oczywiście sama świadomość; prezentujemy się sami sobie jako przeżywający świadomie swoje doświadczenie. Tu jednak pojawia się problem. Wielu filozofów sądzi, że samoświadomość musi się wiązać z istnieniem dwóch warstw świadomości, z których wyższa odnosi się do niższej. Samoświadomość jednak nie byłaby istotna, gdyby nie była efektywna, to znaczy gdyby nie była w stanie determinować doświadczenia i zachowania, a jedynie odnosić się do świadomości, która to doświadczenie determinuje. Tylko wtedy, kiedy samoświadomość sama jest determinacją, warto ją brać pod uwagę w określaniu samego siebie. W przeciwnym razie jest tylko przeżyciem bez żadnych istotnych konsekwencji

¹ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2005, s. 12.

dla niosącej zobowiązanie wiedzy o samym sobie. Inaczej mówiąc, człowiek prezentuje się samemu sobie jako istota samoświadoma i ta autoprezentacja powinna mieć jakiś przeżyciowy czy behawioralny wyraz, inny niż tylko przytomne przeżywanie tego, co się przeżywa.

Wydaje się, że samoświadomość jest składnikiem samowiedzy wówczas, kiedy może się okazać zwodnicza (zob. Aporia Piąta), czyli wówczas, gdy nabieramy wątpliwości co do własnej samoświadomości i szukamy jakiegoś innego dostępu do własnego świadomego życia, które nie pojawia się nam samym adekwatnie. Jednocześnie, mimo podejrzenia iluzji, uznajemy je wciąż za własne, niejako *in abstracto*. Weryfikację własnej samoświadomości przeprowadza się na różnych drogach. Freud na przykład zaproponował pewien język integrujący to, co należy do samoświadomości, z tym, co będąc częścią intencjonalnego życia podmiotu, nie jest przezeń włączone w określenie własnej osoby.

Innym problemem jest to, że z punktu widzenia samowiedzy poziom bazowy świadomości – ten, który ujmowany jest przez samoświadomość (która z kolei włączana jest w system samowiedzy) – jest niesamodzielny. Dopiero włączenie go do systemu samoświadomości pozwala na wskazanie jego treści. Wtedy jednak staje się on po prostu częścią samoświadomości. Wydaje się, że nie ma osobnego, niezależnego przedmiotu, na który samoświadomość mogłaby się kierować. Stoi to na przeszkodzie aspiracjom samowiedzy, która – zgodnie z ideałem wiedzy jako takiej – dąży do prawdy o samym sobie. Trudno powiedzieć, czym byłaby prawda samopoznania bez istnienia takiego niezależnego przedmiotu.

Granica pomiędzy samoświadomością i resztą świadomego życia nie może obowiązywać w samowiedzy – może być co najwyżej przygodnym faktem, na którym samowiedza próbuje budować, dążąc do osiągnięcia samopoznania pomimo trudności, jakie napotyka praca samoświadomości. Dlatego niektórzy autorzy twierdzą, że wysiłek doprowadzenia całości świado-

mego życia do poziomu samoświadomości jest warunkiem koniecznym samowiedzy. Na przykład Stuart Hampshire² uznał, że tylko życie poddane gruntownej psychoanalizie może się stać samowiednym podmiotem. Jeśli pogląd ten jest przynajmniej częściowo prawdą (w zależności od tego, co rozumie się pod słowem „gruntowna”), to powstaje wątpliwość, czy do problemu samowiedzy wnoszą coś badania fenomenologiczne pragnące odsłonić przedpredykatywną świadomość towarzyszącą każdemu przeżyciu. Ten poziom funkcjonowania świadomego życia z definicji nie podpada pod refleksyjną samoświadomość – jest raczej przedmiotem, na który wskazuje się teoretycznie, dążąc do filozoficznego rozjaśnienia doświadczenia. Wątpliwości są dwie: po pierwsze, teoretyczne wskazanie nie ma zobowiązującej siły w stosunku do indywidualnych starań o samowiedzę. Po drugie, przedpredykatywny poziom świadomości jest niesamodzielny – ma treść tylko w tej mierze, w jakiej ujęty jest przez samoświadomość, co prowadzi do paradoksalnego wniosku, że to, co miało być podstawą samoświadomości (przedpredykatywna świadomość siebie w przeżyciu), w istocie nie byłoby żadną podstawą, lecz czymś całkowicie wchłoniętym przez samoświadomość. W takim przypadku – i tu aporia pokazuje się w całej okazałości – samoświadomość nie miałaby żadnego gruntu, a tym samym żadnego kryterium poprawności. Wyrażając się jeszcze ostrzej, samoświadomość miałaby wyłącznie sens performatywny, nie natrafiając na realny opór ze strony reszty świadomego życia.

Pewnym wyjściem z sytuacji byłoby może powiedzenie, że samoświadomość zyskuje status autonomicznej zdolności na poziomie funkcjonalnym. Nie byłaby w tej interpretacji po-

² Zob. S. Hampshire, *Thought and Action*, Hatto&Windus, 1959; *Freedom of Mind and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford 1972, za: D. Jopling, *Self-Knowledge and the Self*, Routledge, New York 2000, s. 74–75, 124–125.

zbawiona kryteriów poprawności, ponieważ można stwierdzić, że system samoświadomości niektórych osób działa lepiej niż innych – dysponują oni bogatszym aparatem pozwalającym na zestawianie, porównywanie i równoważenie różnych czynników i wartości wpływających na ich zachowanie, lepiej funkcjonują w społeczeństwie, lepiej rozwiązują problemy. Lecz przy tym podejściu, z powodu nieistnienia samodzielnej podstawy samoświadomości, czyli przedmiotu, do którego się odnosi, nie możemy wyjaśnić wymienionych wyżej różnic pomiędzy ludźmi jako konkretnych różnic indywidualnych o częściowo przynajmniej poznawczym charakterze (tak mniej więcej, jak wyjaśniamy różnice w uzdolnieniach matematycznych czy muzycznych). W szczególności samoświadomość nie byłaby uzdolnieniem poznawczym. Niczego by nie poznawała, a jedynie zwiększała zakres możliwych zachowań. Jeśli jednak nie da się powiedzieć, że samoświadomość w ogóle coś poznaje, to w jaki sposób mamy ją uznać za część intencjonalnej, poznawczej konstrukcji, jaką jest samowiedza? Może dałoby się to zrobić, gdyby mimo wszystkich zastrzeżeń uznać, że samoświadomość poznaje, z tą wszakże modyfikacją, że przedmiotem jej poznania nie jest nasze życie wewnętrzne przejawiające się w świadomych przeżyciach, lecz po prostu treści przeżyć, dane językowo i kulturowo zinterpretowane; samoświadomość byłaby wówczas rodzajem powtórnego uświadomienia; można by ją też nazwać świadomością krytyczną. Słowo „samo” w słowie „samoświadomość” nie oznaczałoby wówczas relacji do samego siebie, tylko uważne i krytyczne powtórzenie własnego świadomego życia. Wówczas nie byłoby wielkiej różnicy pomiędzy samoświadomością i samowiedzą – od tej ostatniej oczekujemy wszak tego rodzaju krytycznego działania – obejmowania rozumieniem tego, co dane w bezwiednym doświadczeniu.

Powyższe rozwiązanie nie jest całkiem przekonujące, ponieważ utożsamia zbyt mocno samowiedzę z samoświadomością, a ponadto tę ostatnią redukuje do relacji bycia własnym. W ten

sposób znikają wszystkie atrybuty samowiedzy związane z samozwrotnością, bezpośredniością odniesienia i samozobowiązaniem, których wagę podkreślałem w rozważaniu innych aporii. Nie poprzestając więc na tym ujęciu, zrobmy krok wstecz i ponownie rozważmy naturę samoświadomości. Być może drogą do rozwiązania problemu będzie dokładniejsze określenie związków pomiędzy świadomością i samoświadomością. David Rosenthal na przykład odróżnia przechodni i nieprzechodni sens bycia świadomym i formułuje następujący pogląd: „To, że stan umysłowy jest w sposób nieprzechodni świadomy [świadomość po prostu] polega na tym, że jest się w sposób przechodni świadomym tego stanu” (koncepcja świadomości jako aktu wyższego rzędu)³. Aby sobie cokolwiek uświadomić trzeba posiadać samoświadomość. Jednak z takim ujęciem nie zgadza się cytowany już Zahavi, twierdząc, że tego rodzaju stan przechodniej samoświadomości powstający przez odniesienie do tego, co uświadomione wprost (nieprzechodnia świadomość przedmiotu), nie zawierałby bardzo istotnej części – poczucia przynależenia do tego samego strumienia świadomości, co świadomość przedmiotowa⁴. Ponadto postulat mówiący o dwuwarstwowej strukturze samoświadomości jest zagrożony nieskończonym regresem, bowiem ów ujmujący własną świadomość akt musiałby być świadomy, a zatem ujęty przez jeszcze inny akt. Rosenthal twierdzi jednak, że ów wyższy akt można uznać za nieświadomy – jego zadaniem nie jest dodawanie nowych treści do pola świadomości, lecz uprzystępnianie pewnego dodatkowego pola prezentacji równych przedmiotów na użytek świado-

³ D. Rosenthal, *A Theory of Consciousness*, w: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds), *The Nature of Consciousness*, Cambridge Mass., 1997, s. 739. Zob. dyskusja w: D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, s. 17 oraz w: M. Wierzchoń, *Granice świadomości. W poszukiwaniu poznawczego modelu subiektywności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 43–45.

⁴ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, s. 29.

mości pierwszego rzędu – stanowi on coś w rodzaju wewnętrznego dystansu, który pozwala na rozerwanie związku pomiędzy napływającymi bodźcami a stanami świadomymi⁵. Stanowisko to jest z pewnością oryginalne, lecz w konsekwencji usuwa pewnego typu świadomość, mianowicie nieświadomą siebie samej samoświadomość, z systemu samowiedzy. Można powiedzieć, że „ślepa plamka” świadomości przenosi się po prostu dalej, na obszar samoświadomości. To wciąż nie pozwala powiązać własności świadomości z aspiracjami samowiedzy.

Przeżycie samoświadomości

Współczesna dyskusja w ramach filozofii analitycznej rzadko sięga po dawniejszą literaturę fenomenologiczną. Tymczasem już u prekursora fenomenologii Franza Brentano znajdujemy pewne rozwiązanie referowanego tu problemu. Uważał on, że myśl staje się świadoma przez ujęcie samej siebie jako przedmiotu⁶. Tym samym konstytuuje się pewien nowy wewnętrzny przedmiot intencjonalny. W celu uniknięcia mnożenia przedmiotów wewnętrznych proponowano w komentarzach do Brentana, by samoświadomość interpretować przysłówkowo jako pewną jakość przeżywania⁷. Jednak to rozwiązanie również nie przynosi satysfakcji. Wprawdzie umieszcza samoświadomość po stronie doświadczenia, nie czyniąc z niej intelektualnej konstrukcji (co jest wadą wcześniej omówionego rozwiązania Rosenthala),

⁵ Wcześniej omawiałem pogląd Metzingera, który uważa, że model samego siebie odpowiedzialny za samoświadomość jest właśnie nadbudowany nad nieprzerwanym strumieniem bodźców. Powstaje pytanie, czy te dwa stanowiska są sprzeczne. Wydaje się, że dają się uzgodnić, ponieważ Metzinger nie przesądza, o jakie nadbudowanie chodzi, a z pewnością nie może mu chodzić o utożsamienie jednego z drugim.

⁶ Zob. D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, s. 24, 37, 38.

⁷ A. L. Thomasson, *After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness*, „European Journal of Philosophy” 2000, t. 8, nr 2, s. 203–204, za D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood...*, s. 43.

lecz zarazem odbiera umysłowi swobodę w stosunku do własnego doświadczenia (co było zaletą rozwiązania Rosenthala). Rozróżnienie przeżycia i samoświadomości staje się tu jedynie pojęciowe, nie można zgodnie z tą interpretacją realnie zdystansować się do swoich przeżyć. Lecz realny dystans wydaje mi się samą istotą samowiedzy. Pojęcie samoświadomości, która nie daje żadnego wsparcia dla takiego dystansu jest bezużyteczne. Usunięcie tej dziwności (aporii) wymaga z pewnością znacznej modyfikacji aparatury pojęciowej.

W poszukiwaniu takiej modyfikacji zastanówmy się nad Husserlowskim ujęciem problemu. Jest ono postępem w stosunku do ujęcia Brentanowskiego ponieważ porzuca się tu kłopotliwe pojęcie przedmiotu immanentnego, otwierając drogę do wyjaśnienia dystansu, jaki świadomy podmiot jest w stanie przyjąć wobec strumienia własnych przeżyć. Początkowo, w *Badaniach logicznych*, Husserl głosił nieegologiczną teorię świadomości, w której relacja pomiędzy poszczególnymi przeżyciami i ich podmiotem ma być wyczerpująco scharakteryzowana jako związek wzajemny tych świadomych przeżyć opisany za pomocą odpowiednio opracowanych dla tego osobliwego przedmiotu pojęć części i całości. Jednak na podstawie analiz, których w tym miejscu nie ma potrzeby omawiać dokładnie, odsyłając jedynie do wyczerpującej rekonstrukcji Zahaviego, Husserl stopniowo odchodzi od nieegologicznej koncepcji świadomości. Wprawdzie przedrefleksyjnej samoświadomości przyznaje tylko ograniczony status przytomności czy uprzytomnienia (*Vergegenwärtigung*), lecz nie redukuje jej już do przedmiotu przeżyć ani do części czy momentu samego przeżycia⁸.

Jednak i tu pojawia się istotna trudność. Pokazanie wzajemnych relacji przeżyć świadomych, które byłoby w stanie przekonywająco opisać fenomen spójnego, dynamicznego, a zarazem jednostkowego i związanego ze światem strumienia przeżyć,

⁸ D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*..., s. 52–53.

wymaga wyróżnienia tak wielu warstw i własności intencjonalnych, że z całą pewnością są one dostępne jedynie w teoretycznym wglądzie, *resp.* w specjalnym *modi* świadomości (redukcja fenomenologiczna), które jest znacząco różne od świadomości służącej kształtowaniu jednostkowej samowiedzy. Inaczej mówiąc, część tego opisu odwołuje się do własności czy momentów przeżywania, które nie są uświadamiane efektywnie, a jedynie w teoretycznym domniemaniu. Kompletne świadome przeżycie składałoby się z wielu nieuświadamianych składników. Zahavi słusznie zwraca uwagę na to, że z fenomenologicznego punktu widzenia pogląd głoszący, że kombinacja nieświadomych stanów daje w rezultacie stan świadomy, jest niepoprawny⁹ i że trzeba poszukiwać samoświadomości na tym samym poziomie, na którym opisuje się doświadczenie.

Zahavi twierdzi, że pierwotną pozytywną formę przejawiania się w przeżyciu tego, co podmiotowe, można znaleźć w świadomości czasu wewnętrznego. Z jednej strony jest tam obecna świadomość immanentnych przedmiotów czasowych, z drugiej strony czas jest nieredukowalny do tych przedmiotów. Powołując się na rękopisy berneńskie Husserla, Zahavi konkluduje, że dynamika czasowa kryje w sobie relację przynależności owego dynamicznego strumienia czasu wewnętrznego razem z przynależnymi doń immanentnymi przedmiotami do samego przeżywającego podmiotu¹⁰. Zahavi nie jest jednak zadowolony z tego rezultatu. Problem polega na tym, że analizy te przekonują o istnieniu relacji bycia własnym w stosunku do przeżywanego doświadczenia. Nie widać jednak, w jaki sposób przeżywa się tę relację własności. Nie można poprzestać jedynie na stwierdzeniu jak się rzeczy mają – fenomenologiczne wyjaśnienie ma pokazywać jak się rzeczy mają z perspektywy możliwego doświadczenia. Tylko na tym poziomie można bowiem mówić

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ Tamże, s. 60.

o odkrywaniu praw czy choćby tylko prawidłowości świadomego doświadczenia.

Zahavi próbuje pokazać, w jaki sposób przeżywa się owo bycie-własnym-doświadczenia przez postulowanie przedrefleksyjnej samoświadomości, która jest wewnętrzną własnością samego doświadczenia. Chodzi zatem o relację, która czyni doświadczenie subiektywnym. Zahavi konkluduje:

[C]zy samoświadomość trzeba rozumieć jako świadomość siebie, czy raczej jako świadomość, jaką pewne doświadczenie ma o sobie samym? Takie sformułowanie pytania okazuje się zwodnicze. Po pierwsze stawia nas przed fałszywym wyborem. Samoświadomość nie jest ani świadomością siebie, ani świadomością, jaką pewne doświadczenie ma o sobie samym. Przeciwnie, trzeba uznać, że istnieją różne rodzaje samoświadomości. (...) moja konkluzja jest taka, że mamy do czynienia z minimalnym poczuciem Ja kiedykolwiek jesteśmy samoświadomi. Samoświadomość [zaś zachodzi wtedy], kiedy jestem zaznajomiony z doświadczeniem w *pierwszoosobowym modus dania*, czyli jeśli istnieje coś takiego, że posiadanie doświadczenia jest dla mnie takie właśnie¹¹.

Problem związany ze stanowiskiem Zahaviego polega na tym, że przedrefleksyjna samoświadomość – poczucie podmiotowości własnego przeżywania – zamyka podmiot w jego efektywnych przeżyciach. Tymczasem dla samoświadomości konstytutywne są związki inferencyjne. Śledząc własne świadome życie, dokonuję aktów, których intencjonalna treść obejmuje nie tylko przeżycia dane efektywnie w przeżyciu, lecz także relacje pomiędzy przeżyciami, które nie mają charakteru przeżyciowego – wątpliwe wszak, czy istnieje coś takiego jak przeżycie powtórzenia, przeżycie wielości przedmiotów (o ile tylko wielość wykracza poza pewną małą liczbę, przy której może się prezentować jako jeden przedmiot), przeżycie braku, przeżycie nowości itd. Są to oczywiście kwestie dyskusyjne – składniki przeżyciowe (naoczne) i nieprzeżyciowe są z pewnością zmie-

¹¹ Tamże, s. 146.

szane w podanych wyżej przykładach. Jednak relacje pojęciowe (nienaoczne) odgrywają ważną rolę w kształtowaniu samoświadomości, nawet jeśli istniejące badania nie są konkluzywne co do zakresu i mechanizmów tego wpływu. Właśnie obecność nienaocznych przedstawień pozwala przypisać samoświadomości strukturę propozycjonalną. Nienaocznym przedstawieniom, czyli po prostu pojęciom (zgodnie z definicją Kazimierza Twardowskiego¹²) można przypisać funkcję niezmienników przeżywania, które służą do przechodzenia od jednych przeżyć do drugich przy zachowaniu sensu danego doświadczenia. Wydaje się, że samoświadomość opiera się na takim systemie niezmienników, co nie przeczy jej przeżyciowemu charakterowi. Samoświadomość jest częścią tego samego strumienia świadomości, lecz różni się od świadomości przedmiotowej *resp.* bezpośredniej świadomości przeżyciowej typem niezmienników, a zatem treścią pojęciową. Samoświadomość w proponowanej tu interpretacji jest więc nie tyle dodatkowym doświadczeniem czy oglądem, ile raczej pojęciowym myśleniem.

W tym duchu, choć w innym języku filozoficznym, o prowadzeniu analitycznej, problem samoświadomości omawia Christopher Peacocke. Uważa on, że funkcją samoświadomości jest śledzenie przeżywanych jakości za pomocą pojęć¹³. Ujęte pojęciowo elementy przeżycia są jego niezmiennikami, które sprawiają, że z elementów przeżyciowych tworzą się sądy ujmujące własne przeżycia. Osobliwością poglądu Peacocke'a jest to, że chodzi mu o specyficzne protosądy. Różnica polega na tym, że w pełnych sądach pojęcia są funkcjami odwzorowującymi indywidua na ekstensje, podczas gdy w protosądach występują quasi-pojęcia mające charakter empirycznych uogólnień opartych na

¹²Zob. K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.

¹³Ch. Peacocke, *Conscious Attitudes and Self-Knowledge*, w: C. Wright, B.C. Smith, C. McDonald (eds), *Knowing Our Own Minds*, s. 87.

podobieństwach rodzinnych. Niemniej, nawet w tak minimalnej postaci przejawiają one własność, która jest kluczowa, by samoświadomość była częścią systemu samowiedzy, mianowicie normatywność. Peacocke wyjaśnia tę własność na przykładzie przekonań, lecz sądzę, że te same wyjaśnienia można zastosować do stanów umysłu, które nie są przekonaniem, lecz właśnie protosądami. Chodzi o ratyfikowanie (*ratifiability*) treści pierwszego rzędu przez treści drugiego rzędu. U Peacocke'a jest to rodzaj askrypcji lub potwierdzenia, czyli gotowość do uznania przekonania pierwszego rzędu przez przekonanie drugiego rzędu. Pewna minimalna postać sądu jest tu konieczna, ponieważ tylko stwierdzenie mające formę sądu może zostać potwierdzone – tylko wtedy można ustalić warunki adekwatności (czy choćby samej tylko relewancji) dla aktu potwierdzania. Ponadto spostrzeganie własnych nastawień propozycyjalnych (postaw, jakie zajmujemy w stosunku do sądów czy protosądów) musi się wiązać z dostrzeganiem własnej dyspozycji do tych nastawień propozycyjalnych, co jest już zaawansowaną formą sądu¹⁴. Aby więc samoświadomość stała się częścią systemu wiedzy, musi spełnić trzy warunki: (1) skierować się na świadome przeżycia zorganizowane jako sąd lub protosąd; (2) dokonać ratyfikacji, czyli uznania *resp.* potwierdzenia tego sądu lub protosądu; (3) podmiot musi nie tylko odnotować pewien stan, lecz również dyspozycję do niego, czyli wiedzieć, w jakich warunkach może on wystąpić.

Łatwo zauważyć, że próbując uściślić warunki powstawania samoświadomości zmuszeni jesteśmy dodać tak wiele elementów nienaocznych – pojęć i sądów – że przestaje być widoczna różnica pomiędzy samoświadomością a samowiedzą. Tym samym jednak samowiedza nie prezentuje się jako oparta na samoświadomości, a rozważania o samoświadomości nie pomagają samowiedzy zrozumieć. Inaczej mówiąc, daremne są

¹⁴ Tamże, s. 93.

próby poszukiwania pierwotnej formy samoświadomości, na której nadbudowywałyby się samowiedza. Nie wydaje się, by samowiedza miała w ogóle strukturę hierarchiczną. Samoświadomość, którą w ogóle można brać pod uwagę jako część systemu samowiedzy, po prostu jest samowiedzą pewnego typu. Wyraża się w sądach. Mówienie o samoświadomości służy jedynie podkreśleniu przeżyciowej strony samowiedzy, lecz nie wskazaniu jej podstawy.

Samoświadomość i język

Podobna trudność została sformułowana przez Jose Louisa Bermúdeza we wspomnianej już książce *The Paradox of Self-Consciousness*. Sformułowana przezeń aporia ma wyraźniejszy związek z językiem. Nie chodzi przy tym o związek *implicite*, jak w moich uwagach powyżej, lecz o konkretne wypowiedzi zawierające zaimek „ja” i wypowiedziane w pierwszej osobie. Bermúdez zakłada, że samowiedza jest zbiorem przekonań o samym sobie, których nie może posiadać istota pozbawiona języka. Dołączenie języka do rudymen tarnej przedjęzykowej samoświadomości staje się jednak źródłem nowych trudności. Bermúdez mówi o paradoksie samoświadomości. Polega on na tym, że nie da się żywić łącznie następujących sześciu przekonań:

1. Jedynym sposobem pokazania w sposób analityczny tego, co wyróżnia samoświadomość, jest analiza zdolności do posiadania myśli wyrażanych w pierwszej osobie (*I-thoughts*).
2. Jedynym sposobem na analizowanie jakiegokolwiek typu czy zakresu myśli jest analiza zdolności do jej kanonicznego wyrażenia w języku.
3. Myśli wyrażane w pierwszej osobie są kanonicznie wyrażane za pomocą zaimka „ja”.
4. Opanowanie używania zaimka „ja” wymaga posiadania myśli w pierwszej osobie.

5. Możliwe jest niekoliste wyjaśnienie samoświadomości, to znaczy bez odwoływania się do cechy języka, której z kolei nie da się zrozumieć, nie zakładając samoświadomości.

6. Opanowanie semantyki zaimka osobowego, w pierwszej osobie liczby pojedynczej, spełnia warunek akwizycji (można pokazać jak została nabyta przez wskazanie faz wcześniejszych i zasady wyłaniania się faz późniejszych z faz wcześniejszych¹⁵).

Przekonania te tworzą niespójny zbiór i któreś z nich powinno zostać usunięte. Zabieg ten nie może przy tym pociągać za sobą zanegowania dużej części naszych innych przekonań. Bermúdez broni poglądu, że właściwym kandydatem do usunięcia jest przekonanie 2. Zabieg ten byłby jednak trywialny, gdyby jedyną jego przesłanką była chęć usunięcia paradoksu. Trzeba mieć niezależne powody do jego dokonania.

Strategia Bermúdeza polega na tym, by dowieść istnienia treści niepojęciowych, a następnie związać samoświadomość z tymi właśnie treściami zamiast z treściami językowymi (pojęciowymi). Zauważmy, że gdyby jego próba się powiodła, mielibyśmy też instrument do poradzenia sobie z aporią z poprzedniego paragrafu, ponieważ można by pokazać świadomą relację do samego siebie, nie wprowadzając nadmiaru środków pojęciowych, przez które samoświadomość staje się nieodróżnialna od samowiedzy. Jego propozycja jest następująca: należy interpretować samo odnoszenie się podmiotów do samych siebie jako specjalną niepojęciową intencję komunikacyjną. Zaczyna od jej prowizorycznej definicji:

Wypowiadający „ja” odnosi się do siebie, kiedy wypowiada „ja” z pełnym zrozumieniem jednostkowej reguły samoodnoszenia, mówiącej, że „ja” odnosi się do wypowiadającego, oraz posiadając trójczłonową intencję: (a) by odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu; (b) by odbiorca komunikatu uświadamiał

¹⁵ J. L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge 1998, s. 24.

sobie intencję nadawcy komunikatu, by odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu; (c) by świadomość wspomniana w (b) była częścią wyjaśnienia tego, że odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu”¹⁶.

Problem z tą definicją polega na tym, że przypisuje ona mówiącemu sztuczną intencję zwracania uwagi na mówiącego dane słowa, zamiast na siebie. Bermúdez proponuje zatem, by w punktach (a) do (c) wszędzie w miejsce wyrażenia „odbiorca komunikatu” wstawić wyrażenie „niego”. Aby jednak w pełni uzasadnić to podstawienie, trzeba wskazać taką treść niepojęciową należącą do samego siebie (np. związaną z własnym stanem psychicznym), co do której nadawca komunikatu mógłby chcieć, by odbiorca komunikatu zwrócił na to uwagę. Zarazem stan ten musiałby być dostępny odbiorcy komunikatu. To wszystko miałyby się odbywać bez języka, czyli za pomocą nieiteratywnych (nie nadbudowanych nad innymi) stanów psychicznych mających postać niepojęciową. Na przykład treści związane z podzieleniem kierunku widzenia czy synchronizacją ruchową uczestników interakcji nie spełniają tego warunku, ponieważ dana treść tych przeżyć nie wskazuje innych podmiotów, a tylko pewną wspólnie dostrzeganą własność świata. Potrzebujemy czegoś więcej: niepojęciowej świadomości siebie jako możliwego przedmiotu czyjejs uwagi. Podstawę tej świadomości zdaniem Bermúdeza dostarcza propriocepcja, lecz ona nie wystarczy. Niepojęciowa świadomość siebie bierze bowiem od razu udział w społecznej interakcji.

Uzasadniając tezę o istnieniu stanów niepojęciowych o oczekiwanych właściwościach, Bermúdez dokonuje analizy zachowania komunikacyjnego małego dziecka¹⁷, o czym była już mowa w tej książce. Dochodzi do wniosku, że niemowlęta mają stany psychiczne drugiego rzędu (stany iterowane, jak się

¹⁶ Tamże, s. 282–283.

¹⁷ Tamże, s. 285–286.

wyraża), z czego Bermúdez wnosi, że jeszcze przed nabyciem języka mamy wystarczające niepojęciowe zasoby do budowania odpowiednio złożonych stanów intencjonalnych, by prezentować się innym podmiotom jako pewne Ja.

Trzeba tu jednak sformułować zarzut metodologiczny, również przedyskutowany już wcześniej (Aporia Szósta). Podkreśliłem tam trudność związaną z odwoływaniem się po prostu do stanów przedjęzykowych i do niewerbalnej komunikacji, bowiem stawia się wówczas na jednym poziomie świadomość ludzi i zwierząt, podczas gdy różnice są tu uderzające i eksperymentalnie wykazane.

Podsumowując. Przedstawiłem dwie aporie związane z samoświadomością. Pierwsza związana była z przedrefleksyjną samoświadomością, druga z relacją samoświadomości do języka. Przytoczone próby usunięcia pierwszej z nich prowadzą do zanegowania jej przedrefleksyjnego charakteru, przez co staje się po prostu częścią samowiedzy, a nie jej podstawą. Przez to samowiedza staje się jakąkolwiek dostępną podmiotowi wiedzą (również cudzą) na temat tego podmiotu – elementy relacji do samego siebie i wkład samowiedzy we własne doświadczenie świata zostają wyeliminowane. Próba rozwiązania drugiej aporii prowadzi do problemu metodologicznego – nieuzasadnionego przekładania niejęzykowych stanów intencjonalnych na językowe. Nie sądzę, by przedstawione rozwiązania usuwały choćby w części paradoksalność samoświadomości – przeciwnie, wydają się ją pogłębiać. Lepiej przyjąć, że nie umiemy pogodzić samoświadomości z jej fenomenalną podstawą (świadomością przedmiotową) oraz z językiem, niż formułować rozwiązania *ad hoc* (bo za takie uważam przytoczone koncepcje), które przynoszą ze sobą konieczność negowania wielu intuicyjnych sądów.

XIV

APORIA DWUNASTA

Słaba wola

Z punktu widzenia samowiedzy rozeznanie w aktach własnej woli i we własnych pragnieniach wydaje się kluczowe. Tu właśnie tkwi połączenie pomiędzy wiedzą o sobie i kształtowaniem samego siebie – związek stanowiący o imperatywnej sile samowiedzy. Zjawisko apraksji *resp.* słabej woli pokazuje jednak, że chcenie (pragnienie, wola) bywa całkowicie odizolowane od systemu racjonalnych preferencji. Ogranicza to naszą samowiedzę, ponieważ nie wiemy, czego możemy się po sobie spodziewać.

Wydaje się naturalne, że czyniąc cokolwiek, spodziewamy się nie tylko uzyskania zewnętrznego efektu działania, lecz także pewnej informacji na temat samych siebie. Ten drugi cel występuje *implicite* i ujawnia się w pełni tylko w niektórych sytuacjach. Istotne jest to, że w działaniu w ogóle istnieje tego rodzaju potencjał. Wymaga on jednak wyjaśnienia. Potoczne ujęcia zależności pomiędzy działaniem i jego podmiotem nie są tu wcale pomocne. Powiada się na przykład, że czyny są zwierciadłem osoby czy wężej, jej charakteru. Jednak to powiedzenie wyraża zewnętrzny punkt widzenia na działającego; wskazuje na pewien rodzaj przezroczystości zachowania odzwierciedlającego pewien styl, charakter, tendencje. Inaczej mówiąc, na pod-

stawie czyjegoś działania dowiadujemy się, co działający może zrobić, jakiego typu człowiekiem jest i do jakiego stopnia można przewidzieć to, co robi. Tego rodzaju przejrzystość może mieć pewien wpływ na poznawanie samego siebie, lecz nie stanowi jego istoty – sprowadza się do bycia własnym uważnym obserwatorem.

Główną przeszkodą w uczeniu się o samym sobie na podstawie własnego działania jest to, że nie wskazuje się tu innej (niezależnej) drogi poznania jego sprawcy niż przez te działania – nie wiadomo więc jak mielibyśmy weryfikować sądy powzięte na podstawie obserwacji własnego działania. Z drugiej strony konstatacje na podstawie własnego działania mają przecież jakieś miejsce w ogólnej strukturze samowiedzy. Mówią bowiem przynajmniej tyle, że osobę sprawcy można wskazać jako tego, który wykonał dane działanie. Na mocy tego wskazania fakt wykonania działania zamienia się w okazjonalną cechę, która po odpowiedniej kwantyfikacji (x zawsze robi A, x czasem robi A, x nigdy nie robi A itd.) staje się charakterystyką danej osoby. Jednak kwantyfikacja wymaga znacznie szerszej podstawy niż po prostu stwierdzenie danego czynu. Po to, by orzec o działającym cokolwiek na podstawie jego działania, trzeba, by ten ktoś w istotny sposób znany był niezależnie od tego działania.

Różne cele i oczekiwania wiąże się z poznawaniem własnego działania. Istnieje tu pewna gradacja osiągnięć poznawczych, które w różnym stopniu dotyczą samowiedzy. Można mówić o sześciu takich osiągnięciach.

1. Wiedza, że się działa. Doznanie własnej aktywności. Chodzi przy tym nie o wrażenie robienia czegoś – jak doznanie wysiłku czy kontroli ruchu – lecz o doznanie związane ze świadomym celem, jakim jest zrobienie czegokolwiek. Bywa bowiem, że nakazujemy sobie po prostu aktywność – jako przeciwieństwo pasywności. Czasem zresztą raczymy innych ludzi tego rodzaju radą: „Zrób coś” albo „Zrób cokolwiek, ale działaj”. Potrzeba

takich wezwań pojawia się w szczególnych sytuacjach, kiedy chodzi o wydobyć siebie samego lub kogoś innego ze stanu acedii czy bezradności. Powstaje pytanie, jak dalece ten poziom działania (czysta aktywność jako przeciwieństwo pasywności) jest istotny dla samowiedzy działającego. Jeśli jednak istnieją sytuacje, kiedy to różnica pomiędzy działaniem i niedziałaniem przedstawia się jako ważna, to znaczy, że nawet w tak ubogim języku, ograniczonym do określeń „aktywność” i „pasywność”, wyrażamy istotny atrybut nas samych.

2. Wiedza o tym, co się robi. Przybliżyliśmy się tu o krok do samowiedzy, ponieważ rozpoznanie czynu jest etapem w przypisaniu sobie wszelkich stanów, w tym czynów. Jak wiemy z uwag o warunkach poprawnej askrypcji czynu (por. analizy Ricoeura przedstawione w dyskusji Aporii Ósmej), nawet etap zwykłego opisu tego, co się robi, ma skomplikowaną strukturę i jest niebanalnym osiągnięciem poznawczym podmiotu. Pełen opis tego, co się robi, jest jednak zależny od innych elementów poznawania własnego działania, na przykład od stopnia autorstwa, jakie sobie przypisujemy. Sprawia to, że wiedza o sobie samym na podstawie własnego działania nie jest zbudowana hierarchicznie, lecz raczej na zasadzie hermeneutycznego koła, w którym opisy działań mówią o sprawcy, a autokonstytycja sprawcy (jego samowiedza, dyspozycje, imperatywny etyczne, jak odpowiedzialność) wpływają na opisy działań.

3. Wiedza o tym, że robi się coś samemu. Mamy tu do czynienia z innym ruchem hermeneutycznego koła wspomnianego w poprzednim punkcie. Opis czynu powiązany z poczuciem sprawstwa zamienia się tu w unikalne przypisanie sobie autorstwa czynu. Tym razem nie na zasadzie zgody na pewien stopień odpowiedzialności, lecz za pomocą unikalnego wskazania na samego siebie przez opis czynu. Kiedy wiem wystarczająco dużo o swoim działaniu, wiem też, że tylko ja mogę być jego autorem (w przekładzie na perspektywę trzecioosobową odpowiada to z grubsza metodzie ustalania winnego przez Sherlocka

Holmesa). Działania mają wiele składników, lecz opis działania, który już od początku naznaczony był przez imperatyw osobistej odpowiedzialności, teraz wyraźnie wskazuje tego, kto jest odpowiedzialny.

4. Wiedza o własnej dyspozycji do wykonania danego czynu. Do pełnego przypisania sobie działania wystarczyłyby poprzednie punkty, lecz działanie należy zawsze do pewnej klasy działań i jest ważne z punktu widzenia samowiedzy, by umieć uchwycić własną relację do tej klasy. Słyszymy wszak reakcje ludzi na ich własne działania w rodzaju: „Ukradłem, lecz nie jestem złodziejem”. Sprawca nie ma tu kłopotu z przyznaniem się do egzemplarza czynu, lecz nie chce się przyznać do czynów pewnego typu, a tym mniej do określenia samego siebie jako tego, kto ma stałą dyspozycję do tego właśnie typu czynów. Dokonując tego rodzaju potrójnej askrypcji (czyn, klasa czynów, własność sprawcy), mówimy coś o swoim charakterze, czyli tym aspekcie siebie, który bodaj najczęściej wymienia się wśród prerogatyw samowiedzy.

5. Wiedza o własnych racjach stojących za danym działaniem. W poprzednich punktach działający prezentuje się samemu sobie jako sprawca danego czynu i potencjalny sprawca innych czynów podobnych. Nie ma jednak na razie mowy o własnościach dyspozycyjnych wspomnianych w poprzednim punkcie (jak bycie złodziejem) – jedynie o samym występowaniu czynów danego rodzaju. Pojęcie racji pozwala rozszerzyć interpretację czynu na ludzkiego sprawcę. Otóż do wyznaczenia własności dyspozycyjnych, o których tu mowa, nie wystarczą wskaźniki behawioralne i pewnego rodzaju teoria *resp.* prototeoria psychologiczna, która wystarczyłaby do realizacji punktów poprzednich. Powołanie się na własne racje działania konstytuuje nie tylko sprawcę, lecz racjonalnego sprawcę. Różnica jest następująca: pragnienie czy motywacja wyjaśniane przez psychologię wiąże podmiot z jego działaniem, natomiast uznanie racji, by wykonać działanie, wiąże działanie z podmiotem. To

pierwsze oznacza zaangażowanie podmiotu, to drugie oznacza zakorzenienie działania w racjonalnej strukturze podmiotu.

6. Wiedza normatywna o własnym działaniu, która wyraża się zdaniem deontycznymi. Opis moich działań w powiązaniu z opisem siebie jako działającego ujawnia strukturę normatywną działania. Podmiot działający rozpoznaje siebie samego jako tego, kto w ramach samych koniecznych warunków wykonania działania musi przyjąć na siebie pewne zobowiązania. Struktura czynu jest już na mocy punktów 1–5 tak dalece zrośnięta z podmiotem, że działając niezgodnie z tą zadzierzgniętą relacją, mamy poczucie nieautentyczności i winy. Dopiero struktura normatywna, czyli samozobowiązanie, pozwala na branie z góry (a nie tylko ponoszenie po fakcie) odpowiedzialności za własny czyn.

Wymienione tu relacje stają się szczególnie istotne, kiedy od razu w punkcie wyjścia potraktujemy działanie jako pewien wybór, oparty na preferencji. Pojęcie preferencji dopełnia tę prowizoryczną rekonstrukcję relacji zachodzących pomiędzy podmiotem i jego działaniem, widzianą jako ewentualny wkład do samowiedzy podmiotu. Do sfery samowiedzy należą przede wszystkim racje i preferencje, ponieważ bardziej elementarne relacje działającego do działania nie uzasadniają naszej zdolności do refleksji i wnioskowania odnoszącego się do samego siebie.

Racje, wybory, dyspozycje, pragnienia i preferencje przyczyniają się do powstawania wiążącej wiedzy o samym sobie, lecz czynią to w różnym stopniu. Można przymknąć oko na niektóre swoje cechy, motywy, pragnienia czy nawet na stałe swoje dyspozycje, lecz racji nie da się zignorować. Skoro posiadanie racji znajduje się w centrum samopoznania, to jedna ich cecha może całkowicie podważyć pojęcie samowiedzy jako normatywnego ideału, sprowadzając ją do przygodnej własności przysługującej niektórym ludziom, jak wysoka inteligencja czy bogata wyobraźnia. Tą cechą jest zdolność do działania wbrew swoim najlepszym racjom. Intrygowała ona myślicieli od początku filozofii; Arystoteles określił ją jako niepowściągliwość i sformu-

łował pierwszą analizę postępowania człowieka niepowściągliwego. Temat ten, jak dowodzi bogata współczesna literatura, nie stracił na znaczeniu. Jest słusznie uważany za arcyaporię filozofii praktycznej.

Następujący ciąg zależności wydaje się naturalny: (1) uznanie przez daną osobę wyższości działania A nad działaniem B wywołuje; (2) chęć wykonania A, ta z kolei wywołuje; (3) wykonanie A w sytuacji wyboru, o ile oczywiście osoba zdecydowana jest wykonać A lub B¹. Otóż problem niepowściągliwości polega na tym, że mogą być spełnione warunki (1) – (2), lecz działający wykonuje nie A, lecz B. Zauważmy, że wyjaśnienie, dlaczego tak się dzieje, nie jest trudne. Jeśli idę do sklepu zakupić nowy komputer i z braku funduszy przedkładam kupienie prostego i taniego komputera nad drogi, nowoczesny i elegancki, to niewątpliwie chcę dokonać tego rozsądnego zakupu. Chcę również dokonać któregoś z tych zakupów (drogiego lub taniego), ponieważ rzeczywiście potrzebuję komputera. Lecz oto wychodzę ze sklepu z najnowszym modelem, który zbyt wiele kosztuje. Po prostu bardziej mi się podobał i bardziej go chciałem. Pomiędzy preferencją i chceniem jest różnica: preferencje są wzajemnie powiązane relacjami logicznymi, dlatego w mikroekonomii można posługiwać się sformalizowanymi modelami teorie decyzyjnymi. Chcenia natomiast mogą być logicznie izolowane.

Problem polega teraz na tym, czy powinniśmy włączyć chcenia w ogólną strukturę praktycznej racjonalności i uznać, że wychodząc ze sklepu z droгим komputerem, wykluczam sam siebie z grona osób racjonalnych i kompetentnych w kierowaniu swoim działaniem, a także z grona osób, które mogą pretendować do samowiedzy na bazie własnego działania. Wniosek taki uderza nadmierną radykalnością. Po pierwsze trudno się pogodzić z tak

¹ Zob. D. Davidson, *Jak możliwa jest słabość woli*, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 83–84, 93.

surową oceną niepowściągliwości, która ma charakter chwilowy i nie powinna generować oceny dotyczącej ogólnej dyspozycji podmiotu, po drugie człowiek na ogół uświadamia sobie własną niepowściągliwość, przez co powiększa, a nie pomniejsza zasoby swojej samowiedzy. Nie można nawet powiedzieć, że nie ma on zdolności do czerpania samowiedzy z własnego działania, bo wprawdzie nie kontroluje go w pełni, lecz wiedząc o tym, może kierować nim na wyższym poziomie, na przykład unikając sytuacji, o których wie, że wywołują w nim niepowściągliwe zachowania.

Dyskusja ta rozwinęła się w filozofii analitycznej pod kilkoma nagłówkami: „problem słabej woli”, „problem niepowściągliwości”, „problem apraksji”. Podkreśla się w niej paradoks polegający na istnieniu dwóch przeciwstawnych intencji działania (chcę A na podstawie racjonalnej preferencji, chcę B wbrew racjonalnej preferencji) albo paradoks polegający na chceniu i niechceniu zarazem tej samej czynności².

Zagadka niepowściągliwości

W swojej analizie działania niepowściągliwego Donald Davidson stara się ustalić, gdzie następuje przerwanie relacji pomiędzy działającym i jego działaniem. Krytycznie odnosi się do tradycyjnego ujęcia niepowściągliwości jako po prostu ingerencji pewnej przyczyny, zwykle o charakterze psychologicznym (nazwijmy ją niezobowiązująco namiętnością) w ciąg aktów składających się na działanie³. Jeśli ktoś powodowany na przy-

² Zob. blok tekstów o słabej woli autorstwa Davidsona, Hurleya i Audiiego w cytowanej antologii pod redakcją Jacka Hołównki *Filozofia moralności*.

³ Jeśli ktoś uważa pojęcie przyczyny psychologicznej za niejasne, to może myśleć o przyczynach w sensie zaburzenia neurofizjologicznego, co w tej argumentacji nie robi różnicy.

kład namiętnością czyni coś wbrew swojej preferencji i chceniu, to możliwych jest kilka interpretacji:

(1) namiętność znajduje się całkowicie poza strukturą woli jako dysjunktywna w stosunku do woli przyczyna działania;

(2) namiętność znajduje się w strukturze woli, mianowicie wzmacniając chcenie pewnego dobra, na które wola była już skierowana⁴;

(3) namiętność zaburza nie tyle wolę, co poprzedzające ją rozeznanie sytuacji.

Wydaje się, że wszystkie trzy interpretacje mogą być prawdziwe, jeśli chodzi o wyjaśnienie niepowściągliwego działania. Wewnętrzna struktura poznania i woli są tu hipotetycznymi stanami umysłu podmiotu, które wyjaśniają jak możliwa była niepowściągliwość.

Rozważmy teraz inne pytanie: Czy uczyniwszy coś pod wpływem namiętności podmiot zdoła rozeznaczyć, w którym miejscu łańcucha aktów prowadzących do działania nastąpiła niepowściągliwość? Czy jego uchybienie może stać się źródłem wiedzy o sobie, czy raczej daje tylko szansę na pewien społeczny trening kontroli własnego postępowania zgodnie z pewnymi normami (unikanie ryzykownych sytuacji na podstawie wcześniejszej samoobserwacji)? Inaczej mówiąc, trzeba rozstrzygnąć czy w przypadku niepowściągliwości jestem skazany na behawiorystyczną interpretację mnie samego, czy raczej zachowuję zdolność do introspektywnego wglądu w działanie własnego niepowściągliwego umysłu.

Załóżmy, że działający jest zarazem teoretykiem działania i jest przekonany do interpretacji (2) – uważa bowiem, że wywołująca niepowściągliwość namiętność jest swego rodzaju inten-

⁴ Davidson interesująco ilustruje pierwszą interpretację wypowiedzią Medei z dramatu Eurypidesa: „wiem doprawdy, jakie zło zamierzam uczynić. Lecz silniejsza od wszelkiej refleksji jest moja wściekłość”; drugą interpretację przypisuje św. Tomaszowi, trzecią zaś Arystotelesowi, zob. D. Davidson, *Jak możliwa jest...*, s. 89.

syfikacją woli; zasadniczo tej samej woli, która przy mniejszej intensywności pozostawałaby pod kontrolą działającego. Jak miałby sprawdzić, czy w istocie jego wola miała tę dyspozycję o różnej intensywności? Nawet jeśli przeprowadziłby badania empiryczne na innych i na sobie samym, które pokazałyby, że ta sama chęć uruchamia się z różną intensywnością przy różnym stopniu pobudzenia emocjonalnego, nadal nie wiedziałby, jaki jest związek pomiędzy tym, co mógłby zrobić, gdyby nie ujawniła się namiętność, i tym, co faktycznie uczynił. Cała sytuacja pojawiłaby mu się w refleksji po prostu jako zmaganie silniejszego i słabszego chcenia. Nie mógłby dostrzec przygodnego czynnika, który zaburzył jego chcenie, dając pole temu działaniu, którego ów podmiot wcale nie chciał. Nie rozumiałby więc własnej niepowściągliwości, a tylko odnotowałby w sobie chcenia o różnej mocy, z dość oczywistym wnioskiem, że chcenia silniejsze przeważają. Podobnie, gdyby był teoretykiem przekonanym do interpretacji (3). Uznałby wówczas, że jego rozeznanie było niepełne pod wpływem namiętności i że następnie zrobił wszystko prawidłowo zgodnie z tym rozeznaniem. Jego wiedza o strukturze własnego chcenia byłaby nienaruszona; przesunięte byłyby jedynie akcenty w łańcuchu determinacji. Z kolei jako zwolennik hipotezy (1) nie widziałby żadnych konsekwencji niepowściągliwego działania dla swojej samowiedzy.

Davidson pokazuje powód logiczny, dlaczego tak trudno jest zrozumieć strukturę własnego chcenia w sytuacji działania niepowściągliwego. Czyni to w dwóch krokach: (1) Założenia działania niepowściągliwego obejmują dwa typy zdań, warunkowe i bezwarunkowe. Pierwsze mówi: Jeśli cenię bardziej A, to chcę A; drugie mówi: Chcę B. Takie dwa zdania nie wchodzi w sprzeczność, należą bowiem do odmiennych typów logicznych. Ktoś może uznawać zdanie warunkowe: „Jeśli przedkładam A nad B, to chcę A”, a jednocześnie uznawać zdanie bezwarunkowe „Chcę B”, w którym A po prostu nie występuje; (2) uznawanie zadania warunkowego „Jeśli przedkładam A nad

B, to chcę A” należy do samowiedzy działającego i ma charakter *prima facie* – podmiot prezentuje się samemu sobie jako ktoś uznający takie zdanie warunkowe (widzi jednocześnie swoją preferencję i swoją chęć w pewnym intencjonalnym związku, analogicznie do widzenia koloru jako pewnego kształtu i kształtu jako pewnego koloru). Jako podmiot racjonalny jest zobowiązany uwzględnić tę dostrzeżoną prawidłowość, jeśli oczywiście działa na podstawie swojej preferencji. Ta prawidłowość jest *implicite* dostępna każdemu podmiotowi racjonalnemu (aby ją ukryć przed innymi czy samym sobą, trzeba stosować inne racjonalne środki, o których była mowa w paragrafie poświęconym samooszustwu. Jeśli podmiot nie działa zgodnie ze swoją preferencją, będzie odbierał swoje działanie jako wadliwe. Nie wie bowiem, jaka właściwie jest jego preferencja; nie wie, czy w danej chwili przedkłada on A nad B. Nie mając takiego rozeznania, nie rozumie sam siebie, jak słusznie wnioskuje Davidson.

Davidson zatrzymuje się na analizie działania niepowściągliwego, lecz rozważając kwestię samowiedzy, trzeba zrobić krok dalej i postawić pytanie, czy jakiś ślad tej trudności zachowuje się w działaniu kontrolowanym. Czy tutaj działający rozumie sam siebie? Czy potrafi zrekonstruować własne przejście od osądu do chcenia i od chcenia do zamierzonego wykonania czynności? Nie jest to wcale oczywiste. Do zrozumienia działania nie wystarczy wiedzieć, że zrobiło się A, ponieważ wolało się go od B, lecz również, że chciało się A niezależnie od B. Inaczej mówiąc, wiedza o własnej preferencji nie wystarczy, trzeba mieć jeszcze wgląd w samo działanie woli, a to jest dość tajemniczym uzdolnieniem, którego warunki zachodzenia i poprawności są nieznanne⁵.

⁵ Są oczywiście przypadki, kiedy nie chcemy ani A, ani B, lecz czynimy A, ponieważ bardziej nie chcemy B niż A. Takie przykłady łatwo jednak przełożyć na wybory pozytywne, przyjmując, że uczynienie A = uniknięcie B i odwrotnie. Po takim przekładzie trudności z samowiedzą działającego powraca. Wyrażenie „samowiedza działającego” powyżej jest tu skrótem

Zatem aporia samowiedzy działającego wydaje się tkwić w samym sercu chcenia, nie zaś tylko w przypadkach, w których doświadcza on słabej woli czy niepowściągliwości. Racjonalny podmiot działa na podstawie racji i na poziomie ogólnym wie o tym – uważa się za kogoś, kto działa na podstawie tego, co uznaje za słuszne. Jest to pewna wiedza o sobie, lecz pozbawiona kwantyfikacji (np. postępuję tak zawsze, na ogół, czasem, nigdy). Można ją nazwać wiedzą dotyczącą tej osoby, która tę wiedzę posiada, lecz nie samowiedzą w ścisłym sensie. Ta ostatnia dotyczy bowiem nie cech, lecz pewnego ludzkiego indywiduum – samego siebie. Osoba, która chce zdobyć wiążącą wiedzę o samej sobie na podstawie własnego działania, musi być zdolna do formułowania przynajmniej sądów *de re*. Sądy takie muszą mieć formę skwantyfikowaną, ponieważ relewantne dla samowiedzy jest nie tylko działanie, które się faktycznie wydarza, lecz pewne szersze własności zbiorów działań: częstotliwość, tendencję, prawdopodobieństwo wystąpienia, typowe okoliczności wystąpienia itd.

Opierając się na analizie Davidsona, należałoby jednak powiedzieć, że podmiot nie posiada takiej wiedzy i to z powodów zasadniczych. Mówiąc o sobie, że działa zgodnie z tym, co, uważa za słuszne, formułuje sądy warunkowe („Jeśli uważam, że A jest lepsze niż B, to chcę bardziej A”; „Jeśli chce bardziej A, to mając wybór między A i B, zrobię A”). Na sądy te nakładają się sądy bezwarunkowe, mówiące, że tu i teraz chcę A lub że tu i teraz chcę B. Człowiek rozsądny wie, że tego rodzaju sądy bezwarunkowe odgrywają pewną rolę w życiu. Wysiłek racjonalnego działania polega na stałej konfrontacji jednych sądów z drugimi. Jednak taka konfrontacja ma charakter przygodny, nie logiczny; nie jesteśmy w stanie *a priori* pogodzić tych sądów, ponieważ są niewspółmierne. Po prostu trenujemy się w budowaniu pewnej konwergencji pomiędzy własnymi racjonalnymi

wyrażenia „samowiedza osiągnięta na podstawie poznawania i przypisywania sobie własnych działań”.

przekonaniami a pragnieniami wyrażanymi w sądach bezwarunkowych. Trening ten może być bardziej lub mniej skuteczny. Jeśli jednak odwrócimy tę zależność i na podstawie nawet najbardziej udanego treningu postaramy się sformułować sąd o samym sobie na podstawie własnego działania, zobaczymy, że sąd ten w istocie nie mówi o nas samych, nie ma formy *de re*, lecz obejmuje pewną liczbę przygodnych prawd typu *de dicto*, które wszystkie są w jakimś stopniu relewantne, lecz żaden z nich ani ich koniunkcja nie stanowią wiedzy o samym sobie. Po to, by uczynić z nich sądy o samym sobie, potrzebujemy metody weryfikowania wspomnianych sądów warunkowych. Weryfikacja ta ma co najwyżej charakter indukcyjny. Nie ma żadnej pewnej metody dopasowania sądów bezwarunkowych o własnych aktach chcenia do sądów warunkowych o własnych preferencjach.

Będzie tylko niewielką przesadą, gdy powiemy, że zawsze znajdujemy się w sytuacji kogoś, kto sądzi, że jest odważny (w miejsce odwagi można wstawić dowolną cechę), lecz nie miał nigdy okazji się o tym przekonać. Wolno mu *prima facie* sądzić, że jest odważny, bo tak właśnie jawi się sam sobie w swojej samoświadomości. Z drugiej strony jest to bezpodstawne – warunki uznania takiego sądu nie zostały przezeń uwzględnione ani nawet sformułowane. Wyrażenie „jawi się samemu sobie” może służyć co najwyżej jako źródło przekonania, nie zaś jako jego uzasadnienie. Czy mamy w takim razie powiedzieć, mocniej jeszcze niż Davidson, że z powodu możliwości niepowściągliwych czynów nigdy nie rozumiemy samych siebie?

Jeśli wzdramy się przed taką odpowiedzią, to musimy wierzyć w to, że samowiedza zdobyta na podstawie własnego działania łączy jakoś przygodną wiedzę o działaniu z racjonalnymi założeniami, jakie sprawca czyni o sobie samym. Kryje się tu w istocie bardzo mocne założenie racjonalistyczne odnoszące się do tego, o kim się orzeka. Da się powiedzieć coś wiążącego tylko o kimś, kto jest już kimś racjonalnym. Po pierwsze bowiem jego struktura jest na tyle bogata, by móc weryfikować

przypisywane atrybuty, po drugie posiada swoistą strukturę normatywną, dzięki której jego przekonania, preferencje, chcenia, postanowienia itd. wiążą się ze sobą w całość. O tej racjonalnej strukturze musielibyśmy wiedzieć skądinąd, w przeciwnym razie przekonanie o niej byłoby arbitralne, a zatem nieracjonalne.

Wiedza działającego o samym sobie

Krytycy Davidsona twierdzą, że sformułowane przezeń założenia o racjonalności podmiotu działającego są nierealistyczne. Wprawdzie podmiot dążący do samowiedzy nie jest podmiotem pustym pod względem stanów poznawczych i przekonań, lecz nie jest też ukształtowanym racjonalnym podmiotem. Raczej staje się nim stopniowo właśnie w działaniu i poznawaniu samego siebie we własnym działaniu. Paul Hurley, odwołując się do Amelie Rorty, proponuje odwrócenie zasady przyjętej przez Davidsona. Otóż nie jest tak, że osoba oceniająca, że A jest lepsze od B, chce A, lecz tak, że osoba, która chce A, mogłaby sformułować sąd (*ceateris paribus*), że uważa, że A jest lepsze od B, o ile w ogóle formułuje na ten temat jakikolwiek sąd⁶. Sąd ten jest możliwy, lecz nie zawsze potrzebny, a czasem, pomimo że jest potrzebny, nie jest w zasięgu poznawczym podmiotu. Musi on dojść do tego sądu na podstawie własnych wyborów, nie zaś porównywać swoje wybory z jakąś daną z góry strukturą swoich racjonalny preferencji.

Interpretacja Hurleya brzmi jak filozoficzny odpowiednik teorii użyteczności. W latach czterdziestych John von Neumann i Oskar Morgenstern stworzyli matematyczne podstawy teorii pozwalającej na podstawie wyborów spośród loterii⁷ dokonywa-

⁶ P. Hurley, *Jak możliwa jest słabość woli*, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, s. 137.

⁷ Loteria jest parą złożoną z pewnego dobra i prawdopodobieństwa jego zdobycia. Podmiot proszony jest na przykład o powiedzenie, czy woli otrzymać 10 z prawdopodobieństwem 1,0, czy 100 z prawdopodobieństwem 0,1.

nych przez podmioty przypisać tym podmiotom pewną funkcję użyteczności. Niezależnie od ograniczeń tej teorii wskazanych między innymi przez Amosa Tversky'ego i Daniela Kahnemana⁸, odegrała ona i odgrywa ważną rolę w budowaniu teoretycznych podstaw ekonomii. Ustalenia teorii użyteczności są w jakiś sposób wiążące dla samowiedzy działającego. Teoria wyjaśnia, dlaczego często nie wiemy o własnych preferencjach. Przypisanie komukolwiek, w tym samemu sobie, funkcji użyteczności jest po prostu skomplikowanym zadaniem poznawczym, wymagającym wyrafinowanej teorii. Nie można oczekiwać, by ktokolwiek miał choćby cząstkową intuicję, jak taka funkcja miałaby wyglądać. Jest tak między innymi dlatego, że funkcja ta ma za zmienne wartości, które często pomijamy w zwykłej obserwacji własnego działania, takie na przykład jak subiektywna ocena prawdopodobieństwa. Wartości te są ważne dla działań ekonomicznych i ustalone są statystycznie. Poszukując wiedzy o samym sobie, możemy wykorzystać jedynie ogólny morał teorii, ten mianowicie, że nie znamy racjonalnej struktury własnych preferencji, a najlepsze co możemy zrobić to brać pod uwagę pewne rozpowszechnione ludzkie preferencje (np. awersję do ryzyka) i po prostu przypisać je sobie w sposób ogólny. Ponieważ jednak nie mamy środków w obrębie własnej wiedzy, by te ogólne spostrzeżenia zastosować do siebie samych w sposób ścisły, to nasze akty chcenia i wybory będą jedynie symptomami pewnej wewnętrznej struktury, indywidualnej postaci której nigdy nie poznamy. Ekonomia jest nauką społeczną – nie ma środków do przypisywania racjonalnej struktury konkretnym jednostkom.

⁸ Zob. Kahneman, P. Slovic, A. Tversky (eds), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Autorzy ci rozwinęli konkurencyjną teorię zwaną teorią perspektywy, w której funkcja użyteczności nie jest autonomicznym atrybutem (uogólnionego) podmiotu, lecz zależy od (uogólnionego) punktu widzenia, a także od typu zadania – ogólnie biorąc, od zewnętrznych w stosunku do (uogólnionego) podmiotu warunków wyjściowych.

Odwrócenie relacji pomiędzy podmiotem poznającym samego siebie i jego działaniem jest, trzeba przyznać, ciekawą propozycją usunięcia obecnie omawianej aporii. Dokonuje się tu zasadniczej modyfikacji pojęcia racjonalności i racjonalnej preferencji. Racjonalność nie jest tu wewnętrzną samoprezentacją rozumu, która doznaje (lub nie) wypełnienia w zewnętrznym postępowaniu, lecz raczej uogólnieniem empirycznych opisów zachowania. Uogólnienie to nie prezentuje się podmiotowi (nie jest *prima facie* w rozumieniu Davidsona), nie należy zatem do samowiedzy w ścisłym sensie, lecz stanowi zewnętrzną wiedzę, którą można wziąć pod uwagę w samopoznaniu.

Można sobie wyobrazić inne sposoby uporania się z aporią. Polegałyby nie tyle na odwróceniu kierunku czy zmianie sensu relacji pomiędzy strukturą podmiotu i strukturą jego działania, lecz na parcelacji tej relacji w celu znalezienia takiego jej zakresu czy aspektu, w którym w istocie można dowiedzieć się czegoś o sobie na podstawie własnego działania. Należałoby tu dokonać zawieszenia całościowego i normatywnego rozumienia podmiotu i analizować tylko jego części i aspekty. Tego rodzaju strategia zmierza do krytycznego opisanie miejsc styku podmiotu i jego działania, poczynsz od propriocepcji, poprzez kolejne warstwy intencjonalności związanej z antycypacjami, planami, zamiarami, aż po uchwycenie sensu i po ocenę wartości działania. Dla tych wszystkich warstw intencjonalności szukać należy kryteriów spełniania, łącząc je następnie tak, by złożyły się na kompletną teorię działania. Ocena szans stworzenia takiej teorii nie jest zadaniem obecnych rozważań. Istotne jest, czy cząstkowa wiedza z zakresu teorii działania da się odwrócić (skierować ku sobie jako podmiotowi działania), tak by stworzyć cząstkowe samopoznania na bazie własnego działania. Istnieje pewna liczba konkretnych pomysłów sformułowanych w tym właśnie duchu. Przyjrzyjmy się wybranym przykładom.

Pierwsza tego rodzaju koncepcja odwołuje się do cielesnej warstwy działania. Funkcja ciała w działaniu jest dziś szczegól-

nie eksponowana, ponieważ zauważono, że rozpowszechniona w psychologii i filozofii wizja działania była w znacznym stopniu zintelektualizowana. Ciało było w niej wykonawcą działania, którego istotne składniki miały charakter umysłowy: plan, zamiar, postanowienie. Obecnie próbuje się docenić cielesny kontekst, w którym pojawiają się intencjonalne składniki działania. Ważnym źródłem informacji są tu zarówno wglądy fenomenologiczne (konstytucja cielesności jako warstwy w ogólnym sensie doświadczenia, w tym przypadku działania), jak i empiryczne (eksperyment laboratoryjny oraz obserwacja przypadków patologicznych). Poszukując ugruntowanej w ciele relacji pomiędzy działającym i działaniem, zwraca się uwagę szczególnie na propriocepcję⁹. Dzięki niej dowiadujemy się o położeniu własnego ciała w przestrzeni, o wzajemnym położeniu jego części, o napięciu mięśni oraz o kontakcie dotykowym z przedmiotami. Dane pochodzące z propriocepcji są na tyle pierwotne, że zachowują się również u pacjentów z różnymi formami apraksji. Niektórzy filozofowie, na przykład Gareth Evans, widzieli w propriocepcji szczególnie stabilny i fundamentalny stosunek podmiotu działającego do działania. Przez „fundamentalny” należy tu rozumieć relację będącą podstawą innych relacji. Filozof Christopher Peacocke uważa, że propriocepcja jest odpowiedzialna za poczucie działania. Na bazie propriocepcji rozwija się też zdolność do antycypacji stanów własnego ciała w związku ze stanami otoczenia, na bazie antycypacji z kolei powstają sekwencje ruchowe oraz związana z nimi zdolność inicjowania i kończenia ruchu zamierzonego. Korelatem tej zdolności jest też pewna forma przestrzenna tych sekwencji. Na relacje pomiędzy tymi sekwencjami nakładają się intencje związane z zamiarami, chceniem.

⁹ Samo słowo jest dwuznaczne: oznacza zarówno pewien zmysł, jak i informacje będące wynikiem jego działania. Dwuznaczność ta nie będzie jednak wielką przeszkodą w obecnych rozważaniach.

Poszukując samowiedzy na bazie działania, możemy kierować się na wszystkie możliwe do wyróżnienia rejestry działania, w tym na pierwotne cielesne zaangażowania w działanie manifestujące się w propriocepcji. Czego możemy nauczyć się o samych sobie na podstawie tego poziomu działania? Świadomość posiadania ciała nie jest jakąś szczególnie interesującą zdobyczą, natomiast świadomość, że posiadamy tę świadomość, nie jest już trywialna. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy świadomością własnych myśli, a świadomością własnych propriocepcji. W obu przypadkach przedmiot świadomości ma również charakter świadomościowy, lecz uświadamianie sobie własnych myśli ma w istocie charakter redundantny. Świadomość wyższego rzędu nie wnosi nic więcej do treści naszych myśli – cała treść tej świadomości pochodzi z myśli, których jesteśmy świadomi. W przypadku propriocepcji jest inaczej. Świadomość poruszania się, kierunków w przestrzeni itd., nie jest trywialnym powtórzeniem świadomości cielesnej, lecz formą umysłową, która ciało bierze pod uwagę. Branie pod uwagę wymaga szerszego umysłowego kontekstu. Tu właśnie można poszukiwać wkładu propriocepcji do ogólnej wiedzy o samym sobie. W uznaniu świadomości ciała lub jej nieuznaniu, *resp.* wyparciu.

Druga koncepcja odwołuje się do umysłowej kontroli działania. Elisabeth Anscombe w książce *Intention* postawiła dwuczęściową tezę: (1) negatywną: wiedza o własnej intencji nie da się sprowadzić ani do kartezyjańskiej refleksji, ani do postulowanej przez behawioryzm percepcji swoich własnych zachowań; (2) pozytywną: szczególnym typem poznania swojej własnej intencji związanej z działaniem jest poczucie kontroli ruchu¹⁰. Pogląd Anscombe miał być kompromisem pomiędzy: (1) przyjęciem tylko trzecioosobowego punktu widzenia w stwierdzaniu,

¹⁰ N. Eilan, J. Roessler, *Agence and Self-Awareness: Mechanisms and Epistemology*, w: N. Eilan, J. Roessler (eds), *Agency and Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 16.

że ktoś jest sprawcą działania; (2) powołaniem się na introspekcję samego podmiotu, który stwierdza o sobie, że jest sprawcą działania. Pierwsze rozwiązanie przypisuje działającemu ignorancję w sprawie jego własnego działania i to prawdopodobnie w stopniu umożliwiającym ponoszenie odpowiedzialności za to działanie. Drugie rozwiązanie przypisuje podmiotowi działającemu zbyt wielkie kompetencje oraz zakłada jako oczywistą wolę poznawania samego siebie przez swoje działanie. Tymczasem kompetencji może brakować, a wola może się nie pojawić. Pojęcia sprawstwa nie można uzależniać od umiejętności i chęci dokonania wglądu w siebie poprzez własne działanie.

Odwróćmy teraz rozumowanie Anscombe i zastanówmy się, czego podmiot może się dowiedzieć o sobie ze swego działania, biorąc pod uwagę fakt, że kontroluje to działanie. Wydaje się, że Anscombe ma tu rację: zysk poznawczy leży tu dokładnie w miejscu, gdzie go umieszcza: w intencjach. Podmiot pozna je siebie jako posiadacza pewnych intencji, które wyrażają się w relacji kontroli. Kontrola działa dwustronnie: dostosowujemy działanie do wcześniejszego projektu, ale i projekt do przebiegu działania. W tym procesie podmiot poszukuje pewnej równowagi i w chwili jej osiągnięcia ma rzeczywiste, terażniejsze poczucie działania i bycia autorem działania. Stany te są jednak efemeryczne – są zapewne głębiej zanurzone w czasie i przestrzeni niż propriocepcje, lecz wciąż jedynie chwilowe i niestabilne. Kontrola działania może wcale nie wskazywać na pomiot w takim sensie, w jakim samopoznająca się istota chciałaby na siebie wskazać. Kontrola działania wskazuje być może na podmiotowość, lecz niekoniecznie na racjonalną podmiotowość. Jak wiadomo obsesyjna kontrola działania – w sensie silnej potrzeby panowania nad swymi czynnościami, towarzyszy niektórym schorzeniom psychicznym¹¹. Chodzi więc o inny poziom organizacji podmio-

¹¹ Ta kwestia wymaga pewnej ostrożności, ponieważ czym innym jest poczucie kontroli, a czym innym sprawowanie kontroli. Skrajne dążenie do

tu. Problem polega na tym, czy samowiedza obejmuje ten poziom. Odpowiedź na to pytanie wymaga zastanowienia się, po co w ogóle dążymy do samopoznania na bazie własnego działania.

Do tego problemu powrócę w konkluzji rozdziału. Teraz trzeba wspomnieć o zarzutach kierowanych pod adresem Anscombe, które uderzają w elementy niezależne od kwestii możliwych konsekwencji dla problematyki samowiedzy. Otóż jeden z zarzutów płynie z możliwości świadomego działania bez świadomości jego inicjalnych faz, w czasie których działanie nie podlega jeszcze kontroli podmiotu. Z tego, co dziś wiemy na temat kontroli działania, wynika, że ma ono miejsce znacznie wcześniej niż moment, w którym zyskujemy poczucie, że mamy nad nim kontrolę. Ponadto świadomość postulowana przez Anscombe wydaje się zbyt zawężona – nie obejmuje bezpośrednio powiązanych faz działania, które należy uznać za jedno działanie. Trzeba więc powiedzieć, że chociaż kontrola działania w istocie funduje silną relację pomiędzy nim i podmiotem, to nie jest to relacja prezentowania się działania jego sprawcy. Nie przyznajemy się wszak do tego, co kontrolujemy, lecz do tego, co uczyniliśmy. Możemy powiedzieć jedynie, że przyznajemy się do czynu A, dlatego że kontrolowaliśmy A w momencie jego dokonania. Jednak powołanie się na kontrolę wymaga wcześniejszego ustalenia, co zostało dokonane i kto tego dokonał. Nie wydaje się więc, by w kwestii samowiedzy działającego dokony tu został jakikolwiek postęp.

Mamy zatem trzy elementy: autorstwo, kontrolę, poczucie działania. Podkreślenie jednego nie wystarczy. Anscombe podkreśla drugi z nich, lecz niewiele z tego wynika na temat pozostałych. Trudność tę widać szczególnie w przypadkach patologicznych. Intrygujący jest na przykład syndrom „anarchicznej ręki” – wydaje się, że jedna z rąk nie słucha podmiotu i wyko-

sprawowania kontroli jest symptomem patologicznym, lecz samo poczucie kontrolowania być może nim nie jest.

nuje własny program. Człowiek z syndromem anarchicznej reki nie kontroluje swojego działania, lecz nie traci poczucia, że jest to jego działanie. Może też zachodzić przeciwny przypadek: są osoby odczuwające jakieś części swego ciała jako nie swoje, lecz potrafią się nimi posługiwać, nie tracąc faktycznej kontroli działania. Z kolei zarówno w przypadku „nie swojego ciała”, jak i w przypadku anarchicznego ruchu, zachowana jest propriocepcja. Może się też zdarzyć, że propriocepcja jest głęboko zaburzona, lecz pacjent potrafi działać w sposób kontrolowany (musi to tylko osiągnąć innymi metodami, głównie przez kontrolę wzrokową) oraz ma poczucie, że ciało, które widzi, jest jego ciałem.

Krytycy podkreślają też, że koncepcja Anscombe nie pomaga zrozumieć, w jaki sposób na bieżąco kontrolujemy zachowania. Trzeba więc bardziej przekonująco powiązać to z doświadczeniem działania¹². Na przykład Christopher Peacocke uważa, że kluczowe jest tu doświadczenie próbowania¹³. Podobnie sądzi Brian O’Shaughnessy¹⁴. Z kolei Lucy O’Brien¹⁵ obiera inną drogę, uważając, że doświadczenie próbowania daje tylko konieczne, ale nie dostateczne warunki wiedzy o tym, co się robi. O’Brien proponuje traktować wiedzę o własnym działaniu jako wywodzącą się z poczucia kontroli, które z kolei jest efektem zwracania uwagi na swoje działanie. Jeszcze inne rozwiązanie proponuje Jérôme Dokic¹⁶, według którego bazowa wiedza o własnym działaniu pochodzi z odczuwania własnego ciała. Są to jednak spory w obrębie tej samej grupy rozwiązań.

Pewien wpływ na przedstawioną tu dyskusję ma empiryczne badanie neuronalnych mechanizmów działania. O ile poprzed-

¹² J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-Awareness...*, s. 16–17.

¹³ Ch. Peacocke, *Action: Awareness, Ownership, and Knowledge*, w: tamże, s. 107.

¹⁴ B. O’Shaughnessy, *The Epistemology of Physical Action*, w: tamże, s. 346–347.

¹⁵ L. O’Brien, *On Knowing One’s Own Actions*, w: tamże, s. 378–380.

¹⁶ J. Dokic, *The Sense of Ownership*, w: tamże, s. 329–331.

nio dyskutowane mechanizmy są zasadniczo dostępne racjonalnemu podmiotowi starającemu się uzasadnić swoje działanie, o tyle determinacje biologiczne z istoty rzeczy nie są dostępne. Tak jest po prostu zaprojektowany organizm – niektóre mechanizmy generowania zachowań muszą pozostać poza zasięgiem kontroli takich czynników jak intencje, scenariusze, cele itd. Te bowiem kształtują się w toku skomplikowanych procesów, zużywających zasoby systemu nerwowego i potrzebujących czasu, który jest o wiele za długi z punktu widzenia pożądanej kontroli ruchu.

Odkryty przez Benjamina Libeta potencjał zwiastujący powstanie nieświadomej decyzji o podjęciu działania stanowi tu wciąż – pomimo długiej już historii sporu o moral płynący źródłowego eksperymentu – najważniejsze wyzwanie filozoficzne. Fakt występowania potencjału czynnościowego związanego z danym działaniem przed odnotowaniem własnego aktu woli, by wykonać tę czynność, wchodzi *prima facie* w sprzeczność z klasycznym ujęciem działania jako sekwencji:

deliberacja => intencja => wola => inicjacja działania =>
kontrola wykonania działania.

Być może wrażenie sprzeczności da się usunąć, jeśli zauważyć, że treść związana z podejmowaniem działania nie musi być taka sama jak w pełnej świadomości działania. Nie zdołam teraz rozwinąć tej dyskusji, lecz sądzę, że kwestią wciąż otwartą, w jaki sposób odniesione są do siebie nawzajem wymienione dwa typy świadomości towarzyszącej działaniu.

Tak jak we wszystkich innych kwestiach badanych przez współczesną kognitywistykę wykorzystanie badań empirycznych musi być poprzedzone analizą pojęciową i fenomenologiczną. Musimy wiedzieć, do czego odnosimy rezultaty empiryczne. Pomimo kilku dziesiątków lat analitycznej dyskusji na te tematy (nie mówiąc o dawniejszej tradycji) nie można uznać tej analizy za zakończoną. Poczucie kontroli, uwaga, propriocepcja,

próbowanie – to różne kandydaty na opis sprawczości, który to opis działający mógłby wykorzystać w samopoznaniu na bazie własnego działania. Proporcje tych czynników względnie dominacja jednego z nich pozostają wciąż kwestią otwartą.

Podsumowując. Dyskusję na temat poczucia sprawstwa i kontroli działania ograniczają aspiracje samopoznania, które osiąga się poprzez własne działanie (samowiedza działającego). Starałem się pokazać, że trudności te mają charakter zasadniczy i że nawet najciekawsze koncepcje nie są w stanie wyprowadzić nas poza aporetyczność tego rodzaju samopoznania. Przedstawione rozwiązania proponowane przez różnych autorów starają się ustalić mocną relację pomiędzy podmiotem i działaniem, lecz czynią to zbyt wielkim kosztem. Skupiają się na pewnej warstwie działania, pozostawiając zbyt wielką swobodę w pozostałych. W ten sposób nie dają żadnych środków do ograniczenia swobody interpretacji treści czynu. Zarówno odczucia cielesne, jak i kontrolowanie czy próbowanie wyznaczają obszerne zbiory zachowań, które różnią się zasadniczo pod względem istotności, wartości, spójności z innymi działaniami, czyli pod tymi wszystkimi względami, na których najbardziej nam zależy, kiedy zastanawiamy się nad swoimi uczynkami.

Działania nieudane

Nie tylko słabość woli *resp.* apraksja czy niepowściągliwość ograniczają samowiedzę na bazie działania. Nie mniej intrygujące są pewne praktyczne pomyłki, zaniedbania, potknięcia w wykonaniu działania. Dotyczą one przede wszystkim fazy kontroli podjętego już działania, lecz angażują takie procesy wewnętrzne, które zwykle wiążemy z posiadaniem samowiedzy. Chodzi o przypadek kogoś, kto źle wykonuje daną czynność, lecz nie dlatego, że zdarzyło się coś nieoczekiwanego, ani nie dlatego, że nie potrafi jej wykonać w sensie technicznym, również nie dlatego, że tak naprawdę chciał zrobić coś innego, lecz dlatego, że

po prostu się myli – jak to czasem mówimy „coś przestawia nam się w głowie” i psujemy rozpoczętą czynność, w zakresie której mamy dostateczne kompetencje. W takich przypadkach dosłownie nie wiemy, co robimy, nie potrafimy zrozumieć sami siebie.

John L. Austin w znanym studium *Prośba o wybaczenie* analizuje intrygującą sprawę sądową. Oskarżony o nazwisku Finney był pielęgniarzem w zakładzie dla umysłowo chorych¹⁷. „Mając pod opieką chorego, który brał kąpiel, odkręcił gorącą wodę, co spowodowało poparzenie, które doprowadziło do śmierci chorego”¹⁸. Finney przyznał się do omyłki polegającej na odkręceniu kurka z gorącą wodą, twierdząc, że stało się to za sprawą odwrócenia jego uwagi przez innego pielęgniarza. Finneyowi postawiono zarzut spowodowania śmierci (*manslaughter*) na skutek lekkomyślności karalnej (*culpabale negligence*). Argumentacja obrony polegała na zbiciu zarzutu lekkomyślności karalnej i próbie dowiedzenia, że śmierć pacjenta była wynikiem wypadku. Sąd uznał, że Finney nie dopuścił się rażącego niedbalstwa (*gross negligence*) ani karalnej lekkomyślności, lecz niedbalstwa *resp.* niedostatecznej uwagi poświęconej zadaniu (*inadvertence*) i wydał wyrok uniewinniający z postawionego zarzutu. W sprawie Finneya ważny był oczywiście fizyczny opis czynu, a także potoczna interpretacja czynu jako zamierzonego, kontrolowanego, opartego na postanowieniu itd. I już na tym poziomie powstają trudności w utrzymaniu mocnej relacji pomiędzy podmiotem i czynem. Finney nie kontrolował całej swojej czynności, która składała się z kilku ściśle powiązanych kroków. Cała czynność nie jest już dana w tak ścisłym związku wewnętrznym (następstwie i jedności swoich faz), którego poszukują wymienieni wcześniej filozofowie. Jest ona dana jako pewna treść, cel jak to *implicite* postulują wymienieni wcześniej

¹⁷J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 262–266.

¹⁸Tamże, s. 262.

filozofowie. Lecz kiedy sąd zastanawiał się jak zakwalifikować czyn Finneya, brał pod uwagę właśnie ową całość. Nie była ona dana w bezpośredniej świadomości związanej osądzanym czynem, ponieważ przyczyną nieszczęścia był właśnie brak świadomości, co się dzieje i co się za chwilę stanie. Jest jednak i inna świadomość, w ramach której Finney dobrze wiedział, co robi. Ta druga świadomość obejmuje pewne obrazy, pojęcia, ideały, procedury, relacje środek cel itd. Są to, inaczej mówiąc, idee czynów i związane z nimi modele i plany tychże czynów. Kiedy sąd zastanawia się nad nadaniem kwalifikacji „rażące zaniedbanie”, ma na myśli pewną relację pomiędzy świadomością pierwszego i drugiego typu. Chociaż wskazanie na siebie jako na działającego odwołuje się do świadomości pierwszego typu, to przypisanie sobie danego działania wymaga również świadomości drugiego typu, oraz pewnej relacji pomiędzy nimi dwiema¹⁹. Podjęcie się pewnej czynności zakłada szeroką świadomość podmiotu, włącznie z zasobami habituacji i automatyzacji. Zakłada też zasoby idei i wartości, które sprawiają, że podejmujemy się pewnych czynów. Orzeczenie rażącego zaniedbania oznaczałoby, że Finney zawinił zlekceważeniem tego, co miał zrobić, a nie tylko złym wykonaniem tego, co robił. Jest to zasadnicza różnica.

Powyzsza trudność ma poważne konsekwencje dla samowiedzy. Jeśli bowiem mamy wykorzystać relację podmiotu działającego do działania w celu zrozumienia jak można zdobyć samowiedzę na bazie działania, to dopuszczenie do tej relacji szerokiej świadomości czynu, niewątpliwie zmniejsza szanse

¹⁹ Gdyby na przykład Finney nie był wyćwiczony w swoich czynnościach, to znaczy gdyby nie nauczył się połączenia kontroli drobnych składowych z całym zamierzonym działaniem, byłby sądzony nie za uchybienie w swojej pracy, lecz za to, że w ogóle się jej podjął, nie mając kwalifikacji. Dokładniejszą analizę przypadku Finneya z punktu widzenia przyznawania się do czynu prezentujemy z Jerzym Giebułtowskim w pracy *Przyznaję się. Teoretyczne trudności związane z przypisywaniem sobie działań*, „Filozofia Chrześcijańska” 2012, t. 9.

odpowiedzi na to pytanie. Odwołanie się do szerszej świadomości daje dostęp do istotnych aspektów czynów, a co za tym idzie do istotnych cech działającego. Są to cechy, które bierzemy pod uwagę w przyznawaniu się do czynów i przyjmowaniu za nie odpowiedzialności. Jednak w miarę uszczegółowienia analizy owej świadomości w coraz mniejszym stopniu możemy polegać na kompetencjach samego podmiotu. W Austinowskim przykładzie widać to zresztą wyraźnie, ponieważ przedmiotem sporu sądowego jest czyn kwalifikowany prawnie. Ustalenie takiej kwalifikacji wymaga kompetencji prawnych, których nie oczekujemy na ogół od samych osądzanych.

Po to, by szersza (dostatecznie bogata) świadomość czynu mogła pełnić funkcję samowiedzy, trzeba z niej wydobyć składniki, które należą do samoświadomości działającego, to znaczy ujmują cechy działania w powiązaniu z cechami działającego. Takie powiązanie powinno mieć jakiś fundament w realnych związkach, jakie zachodzą pomiędzy działającym i działaniem. Związki te są najmocniejsze we wskazanych wcześniej wąskich granicach propriocepcji, kontroli czy próbowania. W tych sferach są jednak zbyt ubogie w treść, by wyjaśnić bogatą treść samowiedzy związanej z działaniem. Fundamentalny dla samowiedzy działającego związek pomiędzy szeroką świadomością czynu, samoświadomością i silną relacją sprawczości, pozostaje nadal niewyjaśniony.

Odwołanie się do samoświadomości podmiotu ma ograniczyć swobodę w interpretacji intencjonalnej treści działania. Ta swoboda powodowałaby arbitralność przysądzenia czynów ich podmiotom; jedynie regulacje prawne stawałyby na drodze tej arbitralności. Do pewnego stopnia musimy się pogodzić z istnieniem takiej arbitralności i z rolą prawa w jej powściągnięciu. Niemniej poszukując podstaw samowiedzy na bazie działania, nie możemy odwołać się jedynie do tych czynników. W szczególności nie mogą one decydować o osobistym przyznaniu się do czynu. To bowiem powinno odwoływać się do wewnętrznej

relacji pomiędzy działającym i działaniem, na której to relacji oparta jest inna, kluczowa dla samowiedzy skomplikowana relacja. Nie łączy ona po prostu podmiotu z działaniem, lecz podmiot z relacją tego podmiotu do działania. Inaczej mówiąc, rozwijamy naszą samowiedzę na podstawie postrzegania różnych stopni i odcieni własnej sprawczości, a nie tylko na konstatacji własnych czynów, nawet jeśli czyny te są kwalifikowane a my w pełni zgadzamy się z tą kwalifikacją. Odwołując się raz jeszcze do przykładu podanego przez Austina, można powiedzieć, że nawet gdyby Finney w pełni zgadzał się z orzeczeniem sądu w sprawie jego zaniedbania, to musiałby jeszcze tę zgodę przełożyć na pewne doświadczenie zaniedbania, które potrafiłby odróżnić od innych doświadczeń towarzyszących działaniu, takich jak pomyłka, chwilowa przerwa w świadomości, niechętnie wykonanie czynności. Dopiero zdolność do dokonania takiego przekładu z przysądzenia na pewne doświadczenie można by nazwać samowiedzą. Analizowany wcześniej wąski zakres doświadczeń, które pełnią funkcje oznaczania sprawcy, nie pozwala jednak na tego rodzaju przekład.

Jak wiele podmiotu zawiera się w działaniu?

Omówione trudności związane z wyjaśnieniem sprawczości i fenomenu słabej woli (lub jak chce Davidson niepowściągliwości), a szczególnie z wykorzystaniem proponowanych interpretacji do wyznaczenia zakresu i wartości samowiedzy na bazie działania, skłaniają do przyjrzenia się bliżej pewnej oryginalnej propozycji filozoficzno-praktycznej wysuniętej przez Montaigne'a pod nazwą „oszczędzanie woli”. Idea ta została sformułowana w innym celu niż analiza samowiedzy. Chodziło w niej o osiągnięcie harmonii pomiędzy relatywną ważnością podejmowanych zadań a wewnętrznym w nie zaangażowaniem. Uważam jednak, że wnosi wiele do analizy samowiedzy.

Ale już takim przywiązaniom, które odrywają mnie od siebie i wiążą gdzie indziej, tym opieram się ze wszystkich sił. Moje mniemanie jest, iż trzeba się użyczyć drugim, a dawać się jeno samemu sobie. Gdyby moja wola łatwo dawała się zagarniać i wiązać, nie strzymałbym tego; zbyt jestem tkliwy i z natury i z obyczaju (...). Gdybym się zapalał tak jak inni, dusza moja nie miałaby nigdy siły udźwignąć wzruszeń i niepokojów, nieodłącznych od licznych spraw, spaczyłaby się niezwłocznie od takiego wewnętrznego wzruszenia²⁰.

Nie tylko wrażliwość, lecz także pewne poznawcze względy przemawiają zdaniem Montaigne'a za tym, by zachować umiarkowanie w dokonywaniu czynów z własnej woli lub inaczej mówiąc, w ekspresji i egzekwowaniu własnej woli.

Oprócz tego utrudniamy ujęcie i siłę chwytu duszy, gdy dajemy jej do ogarniania tyle rzeczy. Jedno trzeba jej jeno ukazywać, drugie przywiązywać do niej, insze wcielać. Może ona widzieć i i czuć wszystko, ale karmić powinna się tylko sobą. Powinna mieć dobre rozróżnienie tego, co jej w istocie dotyczy i co w istocie stanowi jej treść i posiadanie. Prawa natury uczą, czego nam jest ściśle potrzeba²¹.

Montaigne nie ufa ani ekspresyjnej funkcji woli i płynącego z niej działania, ani też roli działania w poznaniu samego siebie. Nie przeczy, że poznanie takie ma miejsce, lecz materiał do tego poznania, czyli samo działanie, nie powinien występować w nadmiernej obfitości. Niewiele uczymy się o sobie z obserwacji własnych poczynań.

Uwagi Montaigne nie dowodzą żadnej konkretnej tezy w obrębie obecnych rozważań o samowiedzy w działaniu, lecz dobrze ilustrują ogólny wniosek tego rozdziału. Otóż pomimo wszystkich prób jej usunięcia, aporia samowiedzy na bazie działania utrzymuje się, nabierając wciąż nowej treści. Wszystkie

²⁰ M. de Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 757.

²¹ Tamże, s. 761.

omówione dotąd próby są obiektywistyczne. Są mianowicie częściowymi teoriami działania, mającymi dostarczyć modelu działania, w ramach którego da się zrozumieć relację pomiędzy intencją, świadomością, wolą, kontrolą ruchu i samym działaniem. Jednak w samowiedzy na bazie działania nie chodzi o taką wiedzę, lecz o wiedzę podmiotu o sobie samym, którą czerpie on z wykonanych przez siebie działań. Oczywiście dobra teoria działania jest tu potrzebna, lecz nie jest wystarczająca. Każdej teorii działania powinna towarzyszyć hipoteza na temat tego, w jaki sposób można odwrócić relację sprawstwa czynu i odpowiedzialności za czyn, tak by na podstawie tej odwróconej relacji powiedzieć coś na temat możliwości zdobycia samowiedzy na bazie własnego działania. Staralem się pokazać, że odpowiednie hipotezy są trudne nie tylko do uzasadnienia, lecz nawet do poprawnego sformułowania.

XV

APORIA TRZYNASTA

Znajomość własnych uczuć

Wiedza o własnych uczuciach jest jednym z najważniejszych składników samowiedzy. Jednak każda pomyłka co do własnych uczuć stawia pomiot w sytuacji bez wyjścia. Poznanie prawdy o własnym uczuciu powinno pokazać prawdziwy stan rzeczy również retrospektywnie, to znaczy w odniesieniu do uczucia trwającego w tym przeszłym czasie, kiedy nie było jeszcze prawidłowo rozpoznane. Lecz złe poznanie własnych uczuć w przeszłości bezpowrotnie je zmienia; nawet jeśli dzisiejsza wiedza jest już skorygowana, to jej przedmiot związany był istotnie z dawną, fałszywą wiedzą. To z kolei udaremnia również późniejszą korektę. Cały proces obarczony jest więc wewnętrzną sprzecznością. Co więcej, dzisiejsze uczucia oceniane są w kontekście uczuć dotychczasowych, więc odkrycie błędu w przeszłości pozbawia podmiot podstawy uznania swojego obecnego stanu uczuciowego.

Wiedza o własnych uczuciach należy do najważniejszych aspektów samowiedzy. Obejmuje przekonania o ich treści i przedmiocie, intensywności, trwaniu w czasie, związkach danego uczucia z innymi uczuciami (w tym o konfliktach uczuć), dynamice (rozwój, degradacja), wartości danego uczucia w ogólnej perspektywie własnego życia czy w perspektywie moralnej. Doskonałość wiedzy o własnych uczuciach mierzy się zdolnością do

ich kontrolowania i doskonalenia, wyciągania z nich wniosków dla własnego postępowania, komunikowania innym. Niektóre z tych zdolności da się zapewne osiągnąć bez samowiedzy rozumianej jako weryfikowalna i zobowiązująca wiedza o samym sobie. Bohater homerycki zdobywa równowagę pomiędzy swoimi uczuciami, wystawiając je na działanie, pozostając w ustawicznej interakcjami z działaniami i pasjami ludzi i bogów. Można powiedzieć, że poznaje czynem, przez ekscytację zwycięstwa i ból porażki granice własnych stanów wewnętrznych, a przede wszystkim uczucia. Te bowiem w homeryckim świecie stanowią składnik *thymos* – ogólnego stanu siły psychicznej i życiowej. U człowieka sokratejskiego, któremu życie wewnętrzne ma się przedstawiać przede wszystkim w refleksji, nie zaś w zderzeniach z przeciwnymi siłami, następuje przesunięcie w kierunku przedmiotu uczuć. Pojawiają się charakterystyczne pytania o to, czym jest dane uczucie, jak je odróżnić od innych, czy ze względu na swą treść posiada godność, czy warte jest rozwijania, czy przeciwnie, trzeba go unikać. Odpowiedzi mają tu pochodzić z wiedzy, a nie walki uczuć pomiędzy sobą.

Zanim wejdą w grę jakiegokolwiek przekonania normatywne w sprawie własnych uczuć trzeba wiedzieć, w jakim stanie uczuciowym człowiek się znajduje. Tu jednak tkwi źródło aporii. Można ją opisać, wychodząc od następującego fragmentu *Czasu odnalezionego* Marcela Prousta.

I myśląc raz jeszcze o tej radości ponadczasowej, wywołanej bądź brzdęknięciem łyżeczki, bądź smakiem magdalenki, powiadałem sobie: 'Czy to właśnie to, owo *szczęście*, jakie mała fraza sonaty podsunęła Swannowi, który *pomylił się utożsamiając je z rozkoszą miłosną* i nie potrafił odnaleźć go w dziele artysty, owo *szczęście*, które jeszcze bardziej niż mała fraza sonaty pozwoliło mi przeczuc jako coś więcej niż nadziemskiego szkarłatny i tajemniczy zew septetu, które Swann nie zdążył poznać, umarłszy jak tyłu innych, zanim objawiła im się prawda dla nich stworzona?'¹

¹ M. Proust, *Czas odnaleziony*, przeł. M. Żurowski, PIW, Warszawa 1979, s. 850.

Uczucia nie są typowymi przedmiotami samopoznania (o ile w ogóle można mówić o typowych przedmiotach samopoznania), ponieważ są zależne co do swej treści, intensywności i dynamiki właśnie od skierowanych na nie aktów poznawczych. Rozpoznanie w sobie uczucia może doprowadzić do nieoczekiwanych konsekwencji, aż do zniknięcia uczucia włącznie. Pewne uczucia często zanikają w pełnym świetle świadomości. Są jednak inne, nie tak spektakularne efekty poznania uczuć: bywa, że na skutek rozpoznania ulegają wzmocnieniu, utrwaleniu, zmieniają odcień i pozycje w ogólnym życiu uczuciowym. Pod wpływem samoświadomości uczucia zmieniają się mocniej lub słabiej, lecz zawsze w sposób nieprzewidywalny; nadanie sensu tym zmianom odbywa się głównie przez wtórną racjonalizację². Osoba nawykła do introspekcji i wrażliwa na sygnały płynące od innych może śledzić przemiany własnych uczuć z pewną biegłością, lecz nie zyskuje nad nimi pełnej kontroli.

Wiedza o tym, co się czuje, traci wiele na swym znaczeniu, jeśli nie można poznać dynamiki przemiany uczuć pod wpływem ich rozpoznawania. Nawet najbardziej ugruntowane uczucia, które teoretycznie powinny stanowić podstawę działania i zwierciadło samych siebie, stają się efemeryczne i niepewne. Potrafimy je rozpoznawać, lecz na ogół nie wiemy, co się z nimi dalej stanie. Refleksja pomaga odsłaniać treści uczuć, lecz nie zawsze objawia związki pomiędzy nimi. Wyłaniająca się tu aporia jest zresztą głębsza i dotkliwsza, co bardzo dobrze pokazuje Martha Nussbaum w eseju *Love's Knowledge*³. Przedmiotem jej

² Słowo „racjonalizacja” używane jest zwykle jako aktywność następcza, skierowana na to, co już było, i w tym sensie „wtórna racjonalizacja” byłoby pleonazmem. Można też mówić o racjonalizacji poprzedzającej działanie. Odgrywa on pewną rolę w samozakłamanium, co było przedmiotem dyskusji na s. 220. Por. R. Piłat, *Oszukiwanie samego siebie...*

³ M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, w: M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, *Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1990.

analizy jest fragment, w którym Marcel dowiaduje się, że jego kochanka Albertyna porzuciła go i wyjechała.

„Panna Albertyna pojechała!”. Jak daleko głębiej niż psychologia sięga w psychikę cierpienie! Przed chwilą jeszcze, analizując siebie, sądziłem, że to zaoczne rozstanie było właśnie rzeczą, której pragnąłem, i porównując mierność przyjemności dostarczanych mi przez Albertynę z bogactwem pragnień, których realizację mi uniemożliwiła (...) doszedłem do wniosku, że nie chcę już jej widzieć, że już jej nie kocham. Ale słowa „Panna Albertyna pojechała” sprawiły w moim sercu taki ból, że dłużej mu się opierać nie byłem w stanie; (...) sądziłem, że już nie kocham Albertyny, byłem przekonany jako ścisły analityk, że nic z tego uczucia nie pozostało. Ale nasz intelekt, jakkolwiek przenikliwy, nie może dostrzec swych własnych składników i nie podejrzewa ich istnienia tak długo, jak długo wobec zjawiska zdolnego je wyodrębnić nie zacząną przechodzić w fazę stałą z lotnej, w której przeważnie się znajdują. Myliłem się wyobrażając sobie, że widzę jasno w moim sercu. I tę wiedzę, której nie zdobyłbym za pomocą najsubtelniejszych spostrzeżeń umysłu, dała mi twarda, lśniąca, dziwna, niby krystaliczna sól, nagła reakcja cierpienie⁴.

Nussbaum stawia pytanie o wartość wiedzy Marcela na temat jego własnego uczucia, lecz w tle jej pytania pojawia się również podniesiony wyżej aporetyczny wątek, czyli zniekształcenie – czasem bezpowrotne – przedmiotu samowiedzy na skutek wysiłku samowiedzy. Wszelka własność, jaką można przypisać aktom poznawczym proustowskiego bohatera, trzeba w jakimś stopniu przenieść od razu na wartość jego uczuć. Nagłe uświadomienie sobie własnego uczucia ma, jak w każdym innym przypadku nagłego uświadomienia, pewne konsekwencje dla postrzegania przeszłości. Przede wszystkim uczucie od razu prezentuje się jako trwające również w przeszłości, dlatego Marcel, który przed sekundą jeszcze nie widział w swojej przeszłości żadnego uczucia do Albertyny, zdaje sobie sprawę, że żywił to uczucie przez cały czas.

⁴ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu: Nie ma Albertyny*, s. 387.

Retrospektywna ważność jest zresztą ogólną cechą świadomości czasu i postrzegania przedmiotów czasowych, jak na przykład rytmicznych dźwięków. Od Romana Ingardena pochodzi przykład z tykającym zegarem, którego nie słyszę, lecz kiedy nagle uświadomię sobie, że tyka, to jednocześnie zdaję sobie sprawę, że przez cały czas to tykanie było dla mnie słyszalne. Różnica w uświadamianiu sobie własnych uczuć polega na tym, że pamięć o sobie samym jako żywiącym dane uczucie i pamięć o sobie bez tego uczucia daje diametralnie różny obraz własnej osoby. Różnica ta może mieć, jak widać w treści powieści Prousta, poważne konsekwencje. Ponadto stwierdzając własne przeszłe wrażenie słuchowe, nie odwołujemy się do samego ówczesnego wrażenia połączonego z pamięcią o nim. Jest ono raczej współ-dane z obecnym wrażeniem. Można powiedzieć, trzymając się Ingardenowskiego przykładu z zegarem, że brak wspomnienia tykania zegara przechodzi w świadomość braku tego wspomnienia, a następnie w quasi-wspomnienie tykania zegara i wreszcie może przerodzić się w przeświadczenie o tykaniu zegara już od jakiegoś czasu. Wydaje się, że kluczowe jest tu właśnie owo przejście przez quasi-wspomnienie. Z jednej strony jest ono zbliżone do sądu, ponieważ powstaje przez wnioskowanie z obecnego tykania zegara, lecz człowiek doznający takiego wrażenia z pewnością nie ma poczucia, że dokonuje wnioskowania. Słyszy raczej pewną linię akustyczną rozciągniętą wstecz od obecnego doznania do najbardziej z nim wspólnej – narzucającej się linii akustycznej. Jest to stan, w którym wybranie jakiegokolwiek innej interpretacji wymagałby właśnie rozumowania.

Nawet gdyby powyższe rozwinięcie Ingardenowskiego przykładu było całkiem przekonujące (a można mieć co do tego wątpliwości, zważywszy na niejasne pojęcia: QUASI-PAMIĘĆ i NARZUCAJĄCA SIĘ LINIA AKUSTYCZNA), nie można by zastosować analogicznej analizy do przykładu z powieści Prousta. Podstawa przypisania sobie samemu pewnego uczucia w przeszłości nie może przecież zależeć od sugestii płynącej

z bieżącego wrażenia. Byłoby bowiem pozbawione samodzielnej podstawy epistemicznej. Ponadto, to raczej poznawcza jakość przeszłego uczucia weryfikuje obecny stan świadomości niż odwrotnie. To właśnie obecnie przeżywane uczucia uzyskują pewną ocenę, a przynajmniej pewne zabarwienie w zależności od tego, czy są przedłużeniem, czy zaprzeczeniem uczuć dawniejszych. Aby jednak taka normatywna zależność była możliwa, przeszłe uczucie powinno być orzekane na podstawie osobnego uzasadnienia. Proust trafnie opisał sytuację Marcela jako poszukiwanie takiej prawdy o własnych uczuciach, która obejmowałaby zarówno teraźniejszość, jak i przeszłość. Jednak w tym poszukiwaniu Marcel skazany jest na chwilę obecną, ponieważ jego pamięć przechowuje przeszłość, w której uczucie do Albertyny umarło. Nagłe uświadomienie sobie uczucia wywołuje zatem dwa sprzeczne jego obrazy oraz pozbawia Marcela możliwości rozstrzygnięcia między jednym i drugim. Bez nagłego objawienia swych uczuć Marcel pozostawałby w sytuacji zakłamania, lecz po pojawieniu się świadomości znajduje się w sytuacji epistemicznie beznadziejnej.

Propozycje rozwiązań Proustowskiej aporii

Martha Nussbaum przedstawia trzy rozwiązania opisanej wyżej aporii. Pierwsze dwa zaczerpnęła z kart powieści Prousta i zawierają one znaczące modyfikacje pojęciowe pozwalające na odseparowanie bieżącego doznania (uświadomienia sobie uczucia) od przedmiotu tego doznania (samego uczucia), a zarazem potraktowanie bieżącego poznania jako źródła wiarygodnej informacji o jego przedmiocie. Trzecie rozwiązanie opiera się również na tekście literackim – opowiadaniu współczesnej pisarki amerykańskiej Anne Beatie *Learning to Fall*. Odwołuje się ono nie tyle do modyfikacji pojęciowej, ile wyobraźni. Nussbaum podkreśla zresztą i w innych swoich pracach znaczenie wyobraźni w rozstrzyganiu poznawczych i aksjologicznych

konfliktów⁵. Drogi wyjścia z aporii mocą wyobraźni wymagają innego podejścia krytycznego, co postaramy się podkreślić w konkluzji tego rozdziału. Do rozwiązań Nussbaum dodam czwarte, zainspirowane rozważaniami Harry'ego Frankfurta.

Rozwiązanie pierwsze. Na początku zakłada, że miarodajna w ustalaniu prawdy o własnych uczuciach jest intelektualna analiza oparta na samoobserwacji i prowadząca do wypracowania „nauki o własnej duszy”. Taka postawa podtrzymuje zakorzenione głęboko przekonanie europejskiego racjonalizmu, że uczucia zaciemniają rozum, zaś pierwszym obowiązkiem myśliciela jest uwolnić się od namiętności. Jednak doznanie nagłego zwrotu w samoświadomości kieruje Marcela w inną stronę. Dochodzi do wniosku, że analiza zawiodła i że nośnikiem prawdy o jego uczuciu jest inne uczucie – cierpienie. Cierpienie ma bowiem swoistą intencjonalność – wskazuje na swoją przyczynę. Cechę tę jednak trudno zrozumieć. Cierpienie mogłoby przecież zamiast miłości wskazywać cokolwiek, na przykład urażoną ambicję, żal poniesionych trudów, oburzenie moralne itd. Dlatego Marcel chce wiedzieć więcej: czy cierpienie mówi prawdę? Poszukując odpowiedzi, narrator sięga do osobliwej chemicznej analogii: wiedza o uczuciu przypomina krystalizację pod wpływem wrzucenia do roztworu jakiegoś przedmiotu – tym przedmiotem jest cierpienie. Próbując wyjść poza tę analogię, Nussbaum sięga do stoickiej nauki o spostrzeżeniach kataleptycznych, korzystając z pewnych śladów w samej powieści oraz z faktu, że Proust interesował się filozofią hellenistyczną⁶. Nauka stoicka głosi, że istnieją takie formy przeżycia, które nieomylnie, bez dodatkowej weryfikacji, informują o swoich przedmiotach. Być może poznanie swoich uczuć na drodze bólu utraty jest takim właśnie

⁵ Zob. M. Nussbaum, *Finely Aware and Richly Responsible*, w: M. Nussbaum, *Love's Knowledge...*, s. 148–168.

⁶ M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, s. 265. Również w: A. Rorty (ed.), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley, s. 491.

kataleptycznym przeżyciem. Trzy cechy miałyby świadczyć o wiarygodności kataleptycznych doznań: niekontrolowana siła, pasywność podmiotu i nagłość wraz z zaskoczeniem, jakie wywołują. Czy jednak mogą one posłużyć do zbudowania poszukiwanej przez Prousta „nauki o własnej duszy”? Pojawiają się poważne wątpliwości. Niektóre formułuje Nussbaum w swoim eseju, inne narzucają się jako przedłużenie i uszczegółowienie sugestii autorki.

Po pierwsze, gdyby doznania kataleptyczne wiązały się istotnie z cierpieniem, musiałyby dotyczyć tylko przeżyć negatywnych. Omawiany tu problem emocjonalnej samowiedzy dotyczy jednak w równej mierze przeżyć pozytywnych, na przykład radości.

Po drugie, stany kataleptyczne nie są w stanie usunąć zgłoszonej wyżej wątpliwości, że cierpienie jest niespecyficzne względem wywołujących je stanów (może wskazywać na cokolwiek z szerokiej klasy możliwych przyczyn); w tym przypadku może być wywołane innym stanem niż miłość (zawodem, urazą, rozczarowaniem itd.) – jako niejednoznaczne nie może być zatem podstawą weryfikowalnego sądu o własnym uczuciu.

Po trzecie, doznania, jakkolwiek silne, nie mówią wiele bez kontekstu⁷. W rozważanym przypadku Marcela i Albertyny kontekst jest bardzo złożony i został przez pisarza skrupulatnie opisany: burzliwe dzieje związku, charakterzy obojga kochanków, normy i konwenanse społeczne. Jeśli jednak kontekst jest niezbędny, to wiedza o własnym uczuciu polega ostatecznie (a przynajmniej w ogromnej mierze) na zbieraniu zewnętrznych informacji o sobie samym, a nie na wewnętrznym oglądzie własnych uczuć. Samo skazanie podmiotu na zewnętrzne źródła informacji nie byłoby jeszcze pogrążającą trudnością, gdyby na tej drodze możliwe było rzetelnej wiedzy. Lecz normatywność związana z uczuciami (czym powinna się odznaczać prawdziwa miłość, przyjaźń, współczucie itd.) wymaga czegoś więcej: pew-

⁷ Zob. M. Nussbaum, *Love's Knowledge...*, s. 269.

nego związku pomiędzy żywieniem tych uczuć a ich poznaniem, czyli samowiedzą czującego podmiotu. Trudno sobie wyobrazić, że ktoś mógłby znajdować się w stanie trwałego, silnego i wpływającego na dalsze jego losy uczucia, a zarazem wiedzieć o nim jedynie z efemerycznych, nieuzasadnionych przeblysków świadomości.

Po czwarte, przychodzi na myśl wiele fenomenów ściśle z miłością związanych (jak czułość), które jak się wydaje nie wywołują żadnych kataleptycznych doznań. Katalepsja musiałaby zatem dotyczyć jakiegoś wydatnego aspektu uczucia, który wcale nie musi być najważniejszy czy centralny. Inaczej mówiąc, rozpoznajemy swoje uczucia nie zawsze po ich cechach istotnych – cechy stosunkowo mało istotne też pełnią funkcję wskaźnikową.

Po piąte, samo poszukiwanie kataleptycznych doznań jest motywowane pewnym intelektualnym dążeniem, które rodzi się w regionach odległych od uczucia, mianowicie w praktyce naukowej. Zatem sama proveniencja pytań stawianych sobie przez narratora w dziele Prousta, jego dążenie do nauki o duszy⁸, wywołuje wrażenie niewłaściwości; być może pytania te są jedynie przeniesione z innej dziedziny i wcale źródłowo nie przynależą do życia uczuciowego.

Nawet jeśli na każdą z wymienionych trudności znalazłaby się jakaś rada, to jednak razem tworzą one nieprzeniknioną zasłonę oddzielającą samo przeżycie uczucia od weryfikowalnego sądu na temat własnego uczucia. Powraca więc wyrażona już wcześniej fundamentalna wątpliwość: czy pretensje do emocjonalnej samowiedzy nie są efektem filozoficznej przesady? I czy same uczucia są przedmiotem poznania?

Załóżmy, że istnieje związek poznawczy pomiędzy pewnym typem własnych przeżyć i własnym uczuciem jako ich przedmiotem. Wówczas należałoby sformułować warunki stabilności samego uczucia, pozwalające w ogóle wypowiadać o nim jakieś

⁸ Tamże, s. 271–272.

sądy. Inaczej mówiąc, wiarygodna relacja poznawcza do własnego uczucia zakłada uprzednie zorientowanie samego uczucia, nadające mu odrębność od innych uczuć i nieuczuciowych stanów wewnętrznych. Co jednak nadaje uczuciu orientację, osobność i jedność? Najbardziej typowe i najbardziej intrygujące jest oczywiście skierowanie uczucia na inną osobę: współczucie, przyjaźń, miłość, niechęć, zawiść, nienawiść itd. To wszakże zakłada, że dysponujemy jakimś rozumieniem tej osoby, jakąś formą empatii, która pozwala na swoiste rezonowanie zachodzące pomiędzy stanami różnych osób, które związane są z tym samym uczuciem. Wchodzi tu w grę cały wachlarz stanów od całkowitego podzielenia uczucia do całkowitej uczuciowej obcości, lecz problem ten nie jest w tym miejscu istotny. Ważne jest, by żywiący dane uczucia zakładał jakieś relewantne stany innej osoby i to założenie musi być czynione przynajmniej z pewną pretensją do prawdziwości (i co za tym idzie, z możliwością popełnienia błędu). Pozwala to spojrzeć na rozważany problem niejako z przeciwnej strony. Uczucie związane w empatycznym związku z inną osobą czyni naszą uczuciową samowiedzę zależną od rozumienia uczuć innych ludzi.

Tym ostatnim problem zajmował się przed stu laty Max Scheler, który fenomen empatycznego związku z innymi wyjaśniał przez odwołanie się do pewnego rodzaju transcendentnych przedmiotów – wartości. Te przedmioty intencjonalne powołują do życia idealne związki pomiędzy osobami, ponieważ ich cechą jest nienasylenie. Towarzyszy im świadomość pustki, niespełnienia. Uczucia wymagają bowiem dopełnienia przedmiotem, na który się intencjonalnie kierują. Po stronie doświadczającego podmiotu tej idealnie ufundowanej wspólnoty emocjonalnej odpowiadają akty duchowe. Tylko one „mogą tworzyć obiektywną jedność sensu [i] tylko łącznie z możliwymi wzajemnymi aktami społecznymi”⁹. Przedmiot, na który się uczuciowo

⁹Tamże, s. 352.

kierujemy, nie jest ani złożonym perceptem, ani pojęciem, pod które podpadają jednostki przejawiające określone własności ekspresji i zachowania. Jest raczej szczególnym przedmiotem wyższego rzędu nadbudowanym na przedmiotach konkretnych. Jednak w przeciwieństwie do pojęcia, które u swych podstaw ma jakąś kategorię¹⁰, uczucie opiera się na znacznie luźniejszych relacjach podobieństwa. Skąd częste zaskakiwanie racjonalnej samowiedzy przez uczucia i poczucie irracjonalności uczuć.

Lecz rozważana w tym rozdziale aporia nie tylko nie znika na skutek podania ogólnych warunków zachodzenia stanów uczuciowych (spleciony ze stanami wewnętrznymi innych ludzi), lecz pogłębia się, ponieważ to właśnie miłość ma u Schelera wyjaśniać pozostałe elementy rozważanej relacji. Miłość ma u Schelera wyjaśnić samo skierowanie na aksjologiczne przedmioty, swego rodzaju duchową energię czy dążenie, które buduje duchową wspólnotę osób, pozwalając na wiarygodne kształtowanie wzajemnych uczuciowych relacji. Dopiero taka wspólnota uczuciowa pozwala na rozpoznanie w samym sobie odpowiednich stanów uczuciowych. Samopoznanie uczuciowe zależy więc od owego rezonansu, który z kolei zależy od duchowego odniesienia, którego znów sednem jest miłość. Nawet jeśli zdajemy sobie sprawę, że uczucie rozpoznawane w sobie tu i teraz oraz uczucie rozpoznawane jako swoisty transcendentálny warunek zaistnienia duchowych przedmiotów nie są tym samym, to i tak ma się poczucie błędnego kola w rozumowaniu, a z kolei jeśli rozważa się rozmaite negatywne uczucia, o których posiadaniu również chcemy wiedzieć, to odwołanie się do empatii, duchowej wspólnoty czy miłości, niczego zgoła nie wyjaśnia.

Ponadto wszystkie te analizy pozwalają co najwyżej na rozstrzygnięcie, czy żywi się dane uczucie, czy nie. Można powie-

¹⁰Nawet jeśli jest, mówiąc po arystotelesowsku, synkategorymatyczne – wciąż związane jest ściśle z kategorią.

dzieć, że zarówno Proust, jak i Scheler zajmują się co najwyżej rozpoznaniem uczucia, lecz nie jego poznaniem. Treściowa zawartość odpowiednich intencjonalnych przedmiotów jest tu raczej tworem społecznym. Nawet tak doniosłe uczucia jak miłość podlegają w znacznej mierze konwencjom. Samowiedza w odniesieniu do uczyć ma być jednak wiedzą osobistą, którą traktujemy poważnie i zabiegamy o jej wysoką jakość. Powinna zatem obejmować również sądy częściowe i krytyczne, weryfikujące owe konwencjonalne treści w odniesieniu do siebie. Niezależnie od tego, jak dalece konwencjonalna jest treść, wciąż przecież podpada ona pod osobiste uznanie i przyznanie – akt, który omawiani w innych miejscach tej książki Crispin Wright i Richard Moran nazywają *awoval*. Ich zdaniem dopiero na podstawie takiego aktu dana osoba może uznać, że posiada uczuciową samowiedzę i zarazem dokonać wynikającego z tej samowiedzy samozobowiązania. Nie zdołam tu starannie przedyskutować tej kwestii, choć wydaje mi się, że zakres wewnętrznego przyznania nie jest nigdy dostatecznie precezyjny – na ogół jest zbyt ogólny. Wewnętrzne przyznanie zachowuje się nieco podobnie do powiedzenia, że coś jest czerwone – przypisanie przedmiotowi takiej własności może być prawdziwe, lecz rzadko jest wystarczające. W większości interesujących przypadków jest to za mało subtelne; nie wystarczy ani dla malarza, ani dla projektanta, ani dla osoby kupującej ubranie w sklepie lub opisującej komuś krajobraz.

Jeśli chodzi o treściowe niuansy przypisywanych sobie uczuć, podejście intelektualne Proustowskiego bohatera sprawdza się lepiej. Przed odczuciem bólu z powodu odejścia Albertyny miał on silne przekonania na temat treści swego uczucia do Albertyny: sądził mianowicie, że jest to uczucie szkodliwe i na pewno nie jest miłością. W tym spostrzeżeniu mógł być oczywiście w błędzie. Gwałtowne przeżycie towarzyszące odejściu Albertyny wcale nie poprawiło jego sytuacji poznawczej: teraz wiedział już wprowadzić, że ją kocha, lecz stracił rozeznanie w treści tego uczucia.

Pojawiło mu się jako zagadka, niezrozumiały, niosący lęk bodziec wymagający działania, lecz nieprzynoszący prawdziwej samowiedzy, a tylko samo obnażenie jej dotychczasowego braku.

Drugie rozwiązanie. Ostatecznie Proust przychyliła się w swojej powieści do diagnozy kompromisowej pomiędzy ujęciem intelektualnym i odwołaniem się do całkowicie autonomicznych doznań. Ponownie, swoim zwyczajem, sięga po metaforę chemiczną, porównując nagłe wzruszenie zwiastujące prawdę o własnych uczuciach do katalizatorów w reakcjach chemicznych – kateleptyczne dane nie mówią wprawdzie nic same z siebie, lecz udrożniają refleksję, nadając jej impuls i siłę. Zgłębiając sami siebie, odkrywamy pewne wzorce i to one głównie mówią nam coś o nas samych. Refleksje Prousta na ten temat pojawiają się – zaskakująco – w związku z jego rozważaniami o dziele, zajmującymi dużą część tomu *Czas odnaleziony*. Dzieło wyłania się z życia poprzez rozpoznanie zachodzących na siebie doświadczeń, z którego to procesu wyłania się zarazem kształt dzieła i własnego życia. W szczególności uczucia cechuje pewna ciągłość rozpościerająca się niejako poza sceną, na której występują osoby i zdarzenia. Proust mówi o końcu uczucia jako warunku podobnego uczucia. Niezmiennikiem w tym procesie jest sam podmiot, który żyje w tych przemianach, dochowując wierności przede wszystkim samemu sobie.

[T]a kobieta, którą kochaliśmy tak bardzo, zaopatrzy [miłość] w pewien szczególny kształt, który każe dochować jej wierności nawet w niewierności. Będąc już z następną kobietą odczuwamy potrzebę takich samych porannych spacerów lub odprowadzań wieczornych (...) Zastępstwa te przydają dziełu coś bezinteresownego, ogólniejszego, stanowiącego również surową naukę, że nie do osób winniśmy się przywiązywać, że to nie osoby istnieją w rzeczywistości i nadają się zatem do wyrażania, lecz idee. Trzeba się więc spieszyć nie tracąc czasu, póki mamy te modele do dyspozycji; bo te, które pozują nam w postaci szczęścia, niewiele na ogół mogą podarować nam seansów ani też, niestety – skoro i on również mija szybko – nie mogą nam podarować wielu seansów te, które pozują w postaci

bólu. (...) Wyobraźnia, myśl mogą być same w sobie zadziwiającymi mechanizmami, ale mogą też pozostawać w bezruchu. Wtedy uruchamia je cierpienie. Istoty zaś pozujące nam jako ból obdarzają nas seansami tak częstymi w owej pracowni, gdzie bywamy akurat w tych okresach, a która jest wewnątrz nas!¹¹

Z uwag pisarza wynika, że doznania są modyfikowane przez refleksję, która z kolei uruchamiana jest przez doświadczenie, które nie polega już tylko na wrażeniach, lecz obejmuje pracę umysłu poszukującego idei, zawierającego zarówno radosne, jak bolesne przeżycia a także wkład innych osób – wszystko to w postaci owych osobliwych seansów wewnątrz własnego umysłu. Transformacja doświadczenia w dzieło jest ostatnim słowem Prousta w sprawie poznania własnych uczuć. Nie sposób w krótkiej wzmiance przedstawić wszystkie niuanse tej transformacji; staram się pokazać przynajmniej zarys rozwiązania, które łączyłoby skrajności, lecz zarazem pozostawiałoby na miejscu i refleksje, i uczucie, nie pozwalając na powstawanie błędnego koła. Właśnie (i dopiero) w dziele zachodzi poczucie tożsamości i ciągłości uczuć, jak wyraża to fragment *Czasu odnalezionego* przytoczony na początku tego rozdziału, z pewnym uzupełnieniem.

A kiedy sporządzałem konspekt rozczarowań mojego życia (...) pojmowałem doskonale, iż rozczarowanie podróżą lub rozczarowanie miłosne nie były rozczarowaniami odmiennymi, ale zróżnicowanym wyglądem, którego nabiera stosownie do faktów, jakich dotyczy, niemoc odczuwana przez nas, kiedy mamy urzeczywistnić siebie w rozkoszy zmysłowej, w działalności skutecznej¹².

Trzecie rozwiązanie. Nussbaum uważa, że Proust do końca nie wyzbył się marzeń o stworzeniu nauki o duszy. Jego drugie rozwiązanie opiera się na niefortunym dualizmie – przeżycie i intelekt zmagają się ze sobą o zawłaszczenie interpretacji. Jedno nie może się wyrwać spod kurateli drugiego. Nussbaum

¹¹ M. Proust, *Czas odnaleziony*, s. 881.

¹² Tamże, s. 850.

szuka rozwiązania, które byłoby wolne od „nauki od duszy”, przeciwstawiając „kartzjańskiemu” nastawieniu Prousta postawę, którą można nazwać samowiedzą przez zaangażowanie. Inspiracją w tej części wywodu jest krótkie opowiadanie Ann Beattie *Learning to Fall*¹³ z tomu *The Burning House*. Bohaterka utworu pozostaje w niewiedzy co do własnego uczucia do pewnego mężczyzny. To sprawia, że jej zachowanie jest pełne sprzeczności. Można je interpretować jako oszukiwanie samej siebie lub efekt zwykłej nieświadomości, lecz rozstrzygająca diagnoza nie jest teraz istotna¹⁴. Przypadkowe zdarzenie pomaga jej uzyskać większą jasność w kwestii jej uczucia. Synek przyjaciółki wspomina w rozmowie, że jego matka chodzi na lekcje upadania (w ramach kursu tańca). Być może językowe powinowactwo „falling” i „falling in love” albo sugestywny obraz ufnego upadania w asyście innych tancerzy sprawiają, że do bohaterki opowiadania dociera rozwiązanie problemu. Nussbaum sądzi, że nie sposób dowiedzieć się, czy się kocha, nie pozwalając sobie na działanie w duchu miłości. Wiedza o miłości nie jest czystym odkryciem, o którym marzył Proust, stwierdza w konkluzji Nussbaum, lecz jest częściowo konstrukcją. Działanie i doznawanie splatają się tu nierozzerwalnie. Nie wiadomo dokładnie, gdzie kończy się performatywny akt – rzucenie w sytuację – a gdzie zaczyna się poznawanie prawdy o tej sytuacji. Ta wątła granica musi być w specjalny sposób chroniona przez uważny i wrażliwy dystans, czasem ironię, czasem poczucie humoru; w każdym razie nie jest to po prostu wyizolowana dana dotycząca własnych doświadczeń¹⁵.

¹³ A. Beattie, *The Burning House*, Vintage Books, Random House, New York 1979.

¹⁴ W rozdziale „Aporia samozakłamania” omówiono dokładniej kryteria uznania danego zachowania za samooszustwo. Akapit ten powtarza interpretację opisaną w: R. Piłat, *Powinność i samowiedza*, UKSW, Warszawa 2013, rozdz. XIV.

¹⁵ M. Nussbaum, *Love's Knowledge...*, s. 504–505.

Rozwiązanie zaproponowane przez Nussbaum (a wydaje się ono ostatnim słowem autorki w tej sprawie), pomimo całej sugestywności, nie da się przenieść na inne uczucia bez znaczących modyfikacji, których konsekwencje trudno przewidzieć. Jest ono również wątpliwe samo w sobie. Pogląd Nussbaum nie jest czystym ekspresywidmem na modłę Wittgensteina; zawiera pierwiastek poznawczy, refleksyjny. Zaangażowanie, o którym tu mowa, jest kontrolowanym przez podmiot procesem. Kontrola zaś zakłada dostęp poznawczy do poszczególnych faz danego działania czy utrzymującej się postawy.

Czwarte rozwiązanie Proustowskiej aporii wydaje się wyłaniać z rozważań Harry'ego Frankfurta w *The Dear Self*¹⁶. Autor ten zastanawia się nad tym, czy mówienie o miłości własnej ma jakiegokolwiek dosłowne znaczenie, czy też trzeba je uznać za wyrażenie figuratywne. Jego punktem wyjścia jest uderzające spostrzeżenie, że miłość własna spełnia bardzo dobrze warunki, jakie zwykle narzuca się na miłość. Oznacza przecież skupienie na osobie darzonej miłością, pragnienie jej dobra i tego, by istniała, bezinteresowność. Nie sposób jednak wyobrazić sobie aktu skierowanego wprost na siebie samego, który miałby te wszystkie cechy. Na przykład kiedy pragniemy dla siebie dobra, to pragnienie to realizuje się po prostu i wyłącznie poprzez pragnienie tego dobra¹⁷. W relacji tej nie ma miejsca na samoodniesienie. Powstaje zatem paradoksalna sytuacja. Potrafimy, na podstawie kryteriów Frankfurta, opisać treść i podać warunki wystarczające pewnego stosunku do samego

¹⁶H. Frankfurt, *The dear self*, „Philosopher's Imprint” 2001, t. 1, nr 1.

¹⁷Rodzą się tu pewne wątpliwości. Wydaje się, że jest całkiem zwyczajną rzeczą zastanawiać się nad cechami własnych pragnień pod kątem dóbr, na które owe pragnienia się kierują. Ogólnie biorąc, pragniemy, by nasze pragnienia były adekwatne do tych dóbr, nie narażając się na pomyłki i rozczarowanie w dążeniu do nich. Tego rodzaju refleksje są jednak dość rzadkie i zakładają, że wcześniej uformowało się pragnienie tych dóbr zakładające pragnienie dobra dla siebie. Nie podważają więc rozumowania Frankfurta, a jedynie je dopełniają.

siebie, lecz nie potrafimy wykazać, że to jest stosunek do samego siebie. Brakuje bowiem podmiotowej strony tego stosunku.

Frankfurt ma pewną odpowiedź na tę trudność: poszukiwać trzeba nie tyle osobnego aktu skierowanego na siebie samego (takie poszukiwania prowadzą jego zdaniem do jałowego poznawczo regresu), lecz pewnej własności aktu skierowanego poza podmiot. Tą poszukiwaną własnością jest pełnia zaangażowania (*wholeheartedness*), szczerze i niepodzielnie spełnienie aktu skierowanego na pewne dobro, którego pragnie się dla siebie. Jeśli podmiot kieruje się na takie dobro całkowicie, a samo pragnienie spełnia warunki miłości, to można w tym akcie jednocześnie widzieć miłość własną. Podmiot staje się kompletnym przedmiotem swoich własnych zabiegów, kiedy jest kompletnym podmiotem tych zabiegów. Największym dobrem dla kochającego jest bowiem pozostanie nadal kochającym. Inaczej mówiąc, pewne dobra łączą nas z nami samymi, o ile nasze zaangażowanie w nie jest pełne. Warunek podany przez Frankfurta nie jest trywialny, ponieważ niełatwo osiągnąć postawę całkowitego zaangażowania. Jest w gruncie rzeczy bardzo rzadka i w tych nielicznych chwilach, kiedy się udaje, prezentuje nas nam samym w afirmatywnym samoodniesieniu.

Stanowisko Frankfurta ma wiele zalet, lecz afirmatywny stosunek do samego siebie pozbawiony jest w jego interpretacji charakteru normatywnego. Jeśli w ogóle trudzimy się formułowaniem warunków miłości, przyjaźni i tym podobnych uczuć, to dlatego, że wielką wagę ma nie tylko ich istnienie, lecz także ich jakość. Uczucia ulegają wewnętrznemu doskonaleniu. Tym prawdopodobnie różnią się od emocji, które doskonalone są tylko w kontekście całego życia emocjonalnego. Doskonallymy emocje w tym sensie, że kontrolujemy je, rozumiemy, nie pozwalamy jednemu panować nad innymi, pomnażać ich występowanie lub przeciwnie, unikać ich itd. Trudno jednak powiedzieć, co miałyby znaczyć „coraz doskonalej się bać”, „coraz doskonalej odczuwać gniew”. Jeśli jednak uczucia podlegają

doskonaleniu, czyli posiadają odniesienie do pewnej normy, to dzieje się tak za sprawą owych dóbr, których się pragnie. Nie widać innych kandydatur do pełnienia tej funkcji. Stosowność czy odpowiedniość danego dobra w stosunku do podmiotu jest kryterium wartości jego zaangażowania. Sama pełnia zaangażowania może wszak wystąpić również przy dobrach niegodnych, co do których będziemy później odczuwać wstyd.

Wyrażenia „niegodny”, „wstyd” są nacechowane normatywnością. Również w miłości własnej osoba musi mieć dostęp do tego, co potencjalnie może położyć kres jej zaangażowaniu w samą siebie – innymi słowy musi być w jakiś sposób otwarta na ustanie miłości własnej. Trudno jednak to sobie wyobrazić w sytuacji całkowitego zaangażowania, chyba że uznamy je jedynie za chwilowy stan, co zresztą wydaje się psychologicznie prawdziwe. Akty całkowitego zaangażowania przeżywamy tylko czasami i krótko. Musi zatem istnieć sposób na przeniesienie tego stanu na inne fazy życia. Można też stwierdzić, że nie ma takiego sposobu, a interpretacja Frankfurta jest zwyczajnie nieprawdziwa. Samoodniesienie, które opisał, rozwija się wśród innych zjawisk, od których zależy natura dóbr, dynamika zaangażowania, przepływ czasu itd. Widać więc, że i tu, tak jak w innych rozważanych w tej książce przypadkach, nawet najciekawsza próba uniknięcia aporii odsuwa tylko problem, w tym przypadku zamykając go w obrębie pojedynczego aktu, bez baczenia na kontekst i normatywną treść tego aktu. Jest to zbyt wysoka cena za eleganckie wyjaśnienie emocjonalnego samoodniesienia.

XVI

ZAKOŃCZENIE

Samowiedza pogodzona z aporią

Trzydzieści przeanalizowanych w tej książce aporii jest tylko sondą zapuszczoną w zawiłą strukturę samopoznania. Wybór momentu zakończenia rozważań jest w dużej mierze arbitralny, ponieważ aporii samowiedzy jest więcej, a te, które zostały tu uwzględnione, wymagają z pewnością dalszej dyskusji. Sądzę jednak, że przy wszystkich ograniczeniach, przedstawiona argumentacja oddaje trudność tego najosobliwszego przedsięwzięcia ludzkiego umysłu, jakim jest poznanie samego siebie.

Celowo zachowuję dwuznaczność wyrażenia „samego siebie” w ostatnim zdaniu, czyli jego odniesienie i do człowieka i do umysłu człowieka. Z jednej strony chodzi o przedsięwzięcie ludzkiej jednostki, by mocą swego umysłu poznać samego siebie, z drugiej zaś dążenie to zakłada, że sam umysł w jakiś sposób sam siebie poznaje. Ta dwuznaczność jest charakterystyczna dla nowożytnej optyki filozoficznej, w której jeden i drugi sens nie chcą się połączyć w jedną całość. Obierając za metodę samopoznania krytyczną refleksję, pozostawiamy poza zasięgiem samowiedzy bardzo istotne aspekty własnego życia. Lecz z drugiej strony, próbując bez metodycznych ograniczeń objąć całe bogactwo treści, na których nam w samowiedzy zależy, doznajemy

poczucia nieugruntowania, które nie tylko wytwarza poznawczy dyskomfort, lecz nie pozwala na realizację najważniejszego zadania samopoznania, jakim jest uzasadnione samozobowiązanie. To ostatnie jest istotą indywidualnego projektu bycia człowiekiem, a mówiąc mniej górnolotnie, umożliwia kierowanie własnym życiem dzięki stałemu wytwarzaniu normatywnej świadomości pozwalającej na ugruntowane przechodzenie od jednego do drugiego stanu bycia sobą.

Już na początku rozważań przedstawiłem propozycję Donalda Verene'a porzucenia, niejako jednym ruchem, aporetycznej koncepcji samopoznania. Byłoby to możliwe po przeprowadzeniu skutecznej krytyki nowożytnego połączenia samowiedzy z refleksją. Nie poszedłem jednak tą drogą. Połączenie starożytnego ideału kształcenia cnoty i troski o własną duszę z teoretycznym uzasadnieniem tej praktyki przez refleksyjne studium własnej natury – poddane, na ile to możliwe, racjonalnym standardom – wydaje mi się wielką zdobyczą, nawet jeśli ceną okazują się wewnętrzne sprzeczności. Badanie tych sprzeczności w duchu naukowego ugruntowania, a zarazem w duchu pewnych ideałów, wyzwala pojęciową twórczość, dzięki której pojęciowy model człowieka dostępny każdej jednostce jako budulec jej indywidualnej samowiedzy jest coraz bogatszy i *per saldo* dobroczynny – umożliwia bowiem kierowanie własnym życiem w obecnych skomplikowanych cywilizacjach. Nowożytny ideał samowiedzy jest próbą sprostania wymaganiom, jakie na jednostkę nakłada życie w cywilizowanym świecie, określonym w ogromnej mierze przez samego człowieka.

Wykrywanie aporii narusza wiarę w możliwość zrealizowania powyżej nakreślonego zadania. Zwątpienie w możliwość utrzymania integralnego obrazu siebie samego wobec cywilizacyjnych i społecznych determinacji jest dziś powszechne. Ofiarą tego zwątpienia jest zarówno pojęcie jednostkowej tożsamości, jak i pojęcie wewnętrznej normatywności. Kierowanie sobą przestaje być stopniowo autonomicznym zadaniem każdej oso-

by, czerpiącej z własnych poznawczych możliwości, stając się zamiast tego efektem pewnej gry ze światem społecznym.

Ktoś, kto chce utrzymać ideał refleksyjnego samopoznania, musi być przygotowany nie tylko na aporie, lecz także na ostateczne fiasko refleksji, która nie potrafi sobie z nimi poradzić. Aporie wymuszają wprawdzie twórcze zmiany w domenie pojęć, dając poczucie ruchu myśli i stałego postępu refleksji, lecz z drugiej strony, jak starałem się pokazać, żadna taka zmiana nie daje rozwiązania aporii, a tylko przesuwają trudności na inne pole. Po każdym etapie krytycznej refleksji pozostajemy w stanie ironicznej samoświadomości, opisując sami siebie w języku, z którym się już nie utożsamiamy. A jednak, że ten rodzaj ironii jest twórczy i całkiem odmienny od owej gorzkiej ironii, na jaką skazuje nas odrzucenie ideału refleksyjnego samopoznania. Gorycz wynika tam z faktu, po odrzuceniu ideału refleksyjnego samopoznania ironia nie da się wyartykułować, pozostając niszczącą siłą działającą w milczeniu i milcząco formującą przyszłe człowieczeństwo. Podniesienie jej na poziom mowy i przetworzenie w twórczą siłę leży jednak wciąż w naszych możliwościach. Nie byłoby to zresztą nic innego, jak myśl założycielska filozofii w ogóle: podnieść to, co nas kształtuje, na poziom sądu, który kształtujemy my sami. Twórcza ironia polega na świadomości, że ów sąd nigdy nie ujmuje swego przedmiotu, tak jak chce sądzący. Czynności sądzenia uwikłane są w procesy w świecie i to uwikłanie sprawia, że sens naszych wysiłków poznawczych jest systematycznie przesunięty w stosunku do pytań, jakie sobie stawiamy. Jest to szczególnie niepokojące w przypadku pytań o samego siebie. Tu bowiem nie tyle nieznanne nam procesy w świecie, co sam fakt zadania pytania, skierowanie refleksji na samego siebie jest źródłem przesunięcia, o którym mowa. Lecz nie jesteśmy przez to zwolnieni z obowiązku udzielenia najlepszej możliwej odpowiedzi. Twórcza ironia polega na tym, że owo przesunięcie jest wyrażone, wchodzi w skład naszej samowiedzy.

Proces kształtowania ironicznej, lecz wartej wysiłku odpowiedzi staje żywo przed oczami, kiedy analizujemy aporie samowiedzy. W istocie pomimo całej niekonkluzywności widzi się tu przecież stały postęp. Wprawdzie trzeba przyznać, że modyfikacje pojęciowe, do których się uciekamy, tylko przesuwają trudności z jednej dziedziny do innej, lecz właśnie o to chodzi: trudności są przesunięte – przestają przeszkadzać w tej dziedzinie, w której powstały, i pozwalają opanować tę dziedzinę myślą i czynem. Wiemy oczywiście, że problemy będą czekać gdzie indziej, lecz już nie tutaj. Na tym właśnie polega ironiczna samowiedza. Na placu pozostaje tu nie ironia podważająca samowiedzę, lecz samowiedza, która jest przeniknięta ironią.

Powyższe odwrócenie relacji pomiędzy wiedzą i ironią jest główną ideą obecnej książki. Ironiczna wiedza nie prowadzi do rezygnacji z samopoznania, lecz implikuje swego rodzaju ironiczny optymizm. Głosi on, że kiedy dojdziemy do tego, by się zająć się owymi przesuniętymi trudnościami, wymyślimy sposób na ich kolejne przesunięcie do innej dziedziny. Całkowita sanacja naszego postrzegania samych siebie jest niemożliwa. Nie ma jednej i decydującej modyfikacji pojęciowej, która umożliwiłaby usunięcie wszystkich aporii. Jednak owo przesuwanie nie pozostawia nas w tym samym miejscu. Samowiedza nie jest poza zasięgiem człowieka – można ją realizować niejako punkt po punkcie, nie starając się objąć wszystkich kroków jednym spojrzeniem.

Chociaż sformułowana powyżej teza mówi coś o sposobie osiągnięcia samowiedzy, to nie odpowiada na dwa istotne pytania.

Po pierwsze, dlaczego mielibyśmy w ogóle ten trud podejmować? Nie wystarczy tytułem odpowiedzi odesłać czytelnika do początkowych partii książki, gdzie sformułowałem sześć powodów istotności samowiedzy. Jest arcyaporią kładącą się cieniem na całych moich rozważaniach, że tamte powody są właściwie niezrozumiałe dla kogoś, kto nie wychował się w kulturze samowiedzy. Nie mogą więc służyć za absolutny początek, ka-

mień węgielny oznaczający wolę i rację dążenia do samowiedzy i *a fortiori* sensowność przeprowadzonych tu analiz. Nie dysponuję zdecydowanym rozwiązaniem tego problemu, lecz w ostatnich zdaniach książki, po odmalowaniu kilku obrazów z okresu kształtowania się nowożytnego ideału samowiedzy, podkreślam to właśnie słowo: „ideał”. Samowiedza jest ideałem, w świetle którego widzimy wiele własnych poczynań, myśli, uczuć, postaw. Nie realizujemy tego ideału w perspektywnym jednokierunkowym wysiłku poznawczym, lecz przesuwamy się mocą refleksji wstecz ku własnym racjom, naprzód ku celom i marzeniom, i znów wstecz ku źródłom naszych pragnień itd. W tym ruchu wciągamy w swą orbitę dostępne nam treści kulturowe, relacje z innymi ludźmi, zmysłowe doznania. Refleksja filozoficzna pozwala nam zrozumieć kruchość tych poczynań – ich aporetyczność, lecz nie ma mocy przerwania samego dążenia. Miałyby taką moc, gdyby naprawdę dzisiejsze pojęcie samowiedzy było jedynie wykwittem kartezjanizmu, jak chcą niektórzy krytycy. Wtedy ideał odszedłby w niepamięć wraz z krytyką kartezjańskiego paradygmatu. Ale sądzę, że dostarczyłem argumentów za tym, że samowiedzy nie da się wtłoczyć w ten paradygmat.

Po drugie, czy ironiczna samowiedza ma wystarczający potencjał normatywny, by wywołać samozobowiązanie, które uznałem na samym początku za definicyjną cechę samowiedzy? Istotnie, trudność jest poważna. Z jednej strony istota ironii, tak jak ją rozumiem za Kierkegaardem, jest głęboko normatywna – ironista wychodzi od spostrzeżenia luki pomiędzy pożądanym i rzeczywistym stanem rzeczy, lecz z drugiej strony osiągnąwszy świadomość ironiczną człowiek akceptuje w dużej mierze tę lukę, właśnie dlatego, że poradził z nią sobie za pomocą ironii. Można powiedzieć, że wymykając się – jako jednostka – owej nieznośnej niewłaściwości świata, ironista nie przeżywa, a przynajmniej nie w dostatecznej mierze, innego wezwania – do czynu wymaganego przez normę. Samozobowiązanie ironisty jest

zawsze możliwe do odwołania. Ono samo jest bowiem częścią owej niewłaściwości, przed którą broni się swą ironią. Czy jest jakieś wyjście z tej nowej aporii? Chcę zwrócić uwagę na jedną cechę ironii, która nie dając jeszcze rozwiązania, pokazuje jakąś drogę. Otóż ironia tak naprawdę nie dotyka normatywności; tym, co podlega ironicznemu „odciążeniu”, nie jest norma, tylko jej przedmiot. To on jawi się w zmiennym świetle – ironista powątpiewa w przedmioty swoich zaangażowań – lecz nie w samą normę. Ironista osiąga stan samozobowiązania w ramach wartości, w które wierzy, lecz nie widzi możliwości doskonałego wypełnienia tego zobowiązania. Co nie znaczy, że traci rację i motyw do jego przyjęcia. Zachodzi logiczna różnica pomiędzy zanegowaniem przedmiotu normy, czyli powiedzeniem: „Nieprawda, że N obowiązuje wobec pewnego p” a zanegowaniem samej normy powiedzeniem” „Nieprawda, że dla dowolnego p obowiązuje N”. Ta różnica logiczna dość dokładnie odpowiada różnicy postaw. Pierwsza formuła ilustruje postawę ironisty, druga oznacza normatywnego nihilistę.

Wprowadzając temat ironii w Aporii Drugiej, powtórzyłem za Kierkegaardem opinię o fantazyjnym i estetycznym komponencie postawy ironicznej. Z kolei omawiając pogląd Marthy Nussbaum, zwróciłem uwagę na rolę wyobraźni w usuwaniu aporii. Omawiane w tej książce filozoficzne idee nie są wyłącznie domeną refleksji filozoficznej ani tym bardziej filozofii akademickiej o tak przecież krótkiej historii w naszej kulturze. Najciekawsze jest przenikanie się nowożytnego ideału refleksyjnego samopoznania z twórczością artystyczną. Zjawisko to jest wyraźne od czasu renesansu. Krótkie uwagi na ten temat pokażą, jak głęboko w naszej kulturze osadzony jest związek pomiędzy samopoznaniem i refleksją, a pośrednio pomogą podtrzymać wyrażoną wyżej myśl, że związek ten nie da się rozrwać jakąś jednostkową filozoficzną decyzją, nawet jeśli ciężar powstający w ramach tego modelu aporii wydaje się nieakceptowalny.

Pasjonująca opowieść Stephen Greenblatta o narodzinach renesansu opowiada historię odkrycia przez Poggia Braccioli-niego około 1420 roku rękopisu dzieła Lukrecjusza *O rzeczywistości* (*De rerum natura*). Przypisanie temu odkryciu aż tak przełomowego znaczenia trzeba traktować jako *licentia poetica* Greenblatta, lecz ma ono niemały hermeneutyczny potencjał: pozwala połączyć różne elementy renesansowej świadomości w zrozumiałą całość. Myśl epikurejska, której syntezy i radykalizacji dokonał Lukrecjusz, znalazła podatny grunt u wielu myślicieli renesansu, między innymi dlatego, że pokazywała oszłamiające horyzonty harmonii, poznawczego zadowolenia i praktycznego poczucia szczęścia wynikające ze skupienia się na własnym wnętrzu. W tym kontekście Greenblatt omawia poglądy Giordana Bruna:

Osiągnęliśmy wiedzę – pisał [Bruno] – która nie nakazuje nam szukać bóstwa gdzieś poza nami, skoro jest ono w nas, a nawet w nas samych bardziej, niż my sami jesteśmy w sobie¹.

Nowa świadomość nie prowadziła jednak do stanu epikurejskiego spokoju. Cecha ta – utrzymujący się niepokój – jest bardzo istotna, ponieważ nadawała dynamikę humanistycznym poszukiwaniom. Zainteresowanie sobą miało już bowiem inny charakter niż dawniejszy epikureizm. Związane zostało z nowym duchem refleksji, który odpowiadał nie tyle strategii osiągnięcia szczęścia, co prawdzie. A w każdym razie refleksja nie poszukiwała jednego bez drugiego. Procesy opisywane przez Greenblatta zachodziły na długo przed nadaniem im przez Kartezjusza filozoficznej interpretacji. Szczególną syntezę starożytnych ideałów i refleksji nastawionej na ruch umysłu, dążenie do wiedzy, znajdujemy u Montaigne’a, o którym Greenblatt pisze, iż

¹ S. Greenblatt, *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2011, s. 275.

stwierdził, że musi jednak porzucić jedno z największych marzeń Lukrecjusza: aby stać spokojnie, bezpiecznie na lądzie i patrzeć, jak inni rozbijają się na morzu. Zdał sobie sprawę, że nie ma stabilnego klifu, na którym można by stanąć; że jest już na pokładzie okrętu (...) wycofanie się [ze świata] jakby tylko potęgowało jego świadomość ciągłego ruchu, nietrwałości form, mnogości światów i przypadkowych odchyień, którym podlegał jak i wszyscy inni².

Porzucenie lukrecjańskiego marzenia było zarazem drogą do tworzenia samego siebie w refleksji; dało początek swego rodzaju zachłanności ducha, który przetwarza całą kulturę, by z niej utworzyć samego siebie. Jednostkowy podmiot staje się ekscytującym punktem widzenia na świat, czym nigdy wcześniej nie był. Relacja pomiędzy jednostką a światem przyrody i kultury staje się wzajemnym przenikaniem treści, przy czym relacja ta zachodzi równie interesująco w obu kierunkach. Z jednej strony podmiot przesiewa docierające do siebie informacje, kierując się wiedzą o samym sobie. Widzimy to u Petrarce zastanawiającego się nad kwestią osobistego stylu.

Celem lektury nie jest pisanie tak samo, jak pisali starożytni, nawet jeśli byłoby to możliwe. Znacznie bardziej wolę zachować własny styl – Twierdził Petrarca – niepoprawny i chropawy, ale skrojony jak szata, do wielkości mego umysłu, a nie czyjeś innego, którego styl byłby może bardziej elegancki, ambitny i ozdobny, ale jako że stanowiłby wytwór większego geniuszu, stale by się zsuwał, niedopasowany do mego skromnego intelektu (...) Starożytni autorzy – pisał Petrarca do Boccaccia – zostali przeze mnie wchłonięci i zasadzeni nie tylko w pamięci, ale także w samym szpiku kości, i stali się ze mną jednością³.

Z drugiej zaś strony owo przenikanie działa jak siła kształtująca jednostkę. Najwyraźniej przejawia się to w słowach Montaigne'a:

Ja sam jestem materią tej książki. (...) Malując się dla drugich, wymalowałem się w samym sobie farbami żywszymi niż moje pier-

² Tamże, s. 284.

³ Tamże, s. 147.

wotne. Zarówno jak ja uczyniłem moją książkę, tak i moja książka uczyniła mnie: książka współlistotna z autorem, zatrudnienie swoje i własne, jakoby członek mojego życia⁴.

Ta tendencja, do włączania samego siebie w dzieło oraz odwrotnie, dzieła w samego siebie, była z początku zabiegiem intuicyjnym, czysto artystycznym. Z czasem jednak nabiera cech upartego teoretycznego dążenia do zrozumienia swojej obecności we własnych przeżyciach, czynach i dziełach. Tendencja ta przejawiała się wyraźnie w sztuce malarskiej, w której w pewnej chwili zaczął się pojawiać sam autor: w formie wtrącenia, symbolicznej aluzji, autoportretu, przedstawienia własnego warsztatu pracy, prywatnego świata poza kadrem płótna. Zjawisko to było poprzedzone samym powstaniem formy obrazu – samodzielnej, możliwej do przenoszenia w inne miejsca powierzchni ograniczonej ramą. Włączone wcześniej w większe kompozycje zdobnicze z czasem wyemancypowało się jako autorski wytwór o treści i wartości niezależnej od funkcji.

W monografii *Ustanowienie obrazu* Victor Stoichita zwraca uwagę, że autoportret malarski pojawił się dopiero w erze nowożytnej. Dawniej autotematyzacja w sztuce była związana z jakimś kontekstem – autor wbudowywał sam siebie w przedstawiany wizerunek czy opowieść, jak Fidiasz, który sam siebie przedstawił na tarczy Minerwy⁵. Lecz w okresie renesansu zachodzi w tym zakresie poważna zmiana.

W stosunku do zamaskowanego autoportretu portret autora jako gościa stanowi kolejny etap na drodze zdobywania świadomości siebie przez auktorialne wtrącenie. Malarz (...) przejawia się jako obcy element wobec historii, w której się pojawia – można by rzec – gwałtem. Najbardziej charakterystyczne przykłady znajdujemy u Albrechta Dürera⁶.

⁴ M. de Montaigne, *Próby*, II, 18.

⁵ V. Stoichita, *Ustanowienie obrazu*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 2011, s. 234.

⁶ Tamże, s. 236.

Również na zewnątrz, w społecznym kontekście sztuki malarskiej następował proces coraz większej akceptacji dzieł ujawniających tożsamość i osobowość twórcy, choć jak zwraca uwagę Stoichita proces ten był długi i dopiero w XVII wieku nabywca dzieł sztuki był skłonny płacić „za dzieło sztuki, którego zasadniczym tematem jest podobizna jakiegoś malarza”⁷.

Przedstawienia samego siebie pełniło również funkcję dyskursu metamalarskiego. Coraz częściej w obrazie pojawiają się elementy warsztatu, narzędzia malarskie, zagadki malarskie itd. Malarz pragnął nie tylko przedstawić swój przedmiot, ale samego siebie jako malarza i człowieka. W dziełach malarskich odbijały się teoretyczne traktaty na temat malarstwa. Dziełem, który pod tym względem wywołał i wciąż wywołuje ożywione dyskusje, są *Panny dworskie (Las Meninas)* Diego Velázquez (1656). Obraz przedstawia samego malarza przed płótnem odwróconym tyłem do widza. W pomieszczeniu prócz grupy dworskiej znajdują się liczne obrazy i lustro, w którym odbija się stojąca w miejscu widza para królewska. Interpretacja wizerunku odbitego w tym lustrze budziła zawsze największe kontrowersje. Godna polecenia jest wydana po polsku w 2006 roku antologia tekstów poświęconych temu obrazowi, w tym tekstów filozofów Michela Foucaulta i Johna R. Searle’a, a także cytowanego wcześniej Victora Stoichity.

Szczególnie interesująca jest teza Searle’a o paradoksalności obrazu Velázquez, wiąże się bowiem ściśle z rozważaniami o pozycji podmiotu w doświadczeniu i przedstawieniu. Searle twierdzi, że obraz Velázquez jest paradoksalny, ponieważ w punkcie, który zajmuje artysta przez obrazem, stoi z punktu widzenia przestrzeni obrazu malowany przezeń model (on sam), zaś miejsce, które powinien zajmować artysta malujący całą tę scenę, zajmują osoby portretowane (para królewska). Zatem w przeciwieństwie do typowego autoportretu z lustrem, rze-

⁷Tamże, s. 239.

czywisty malarz nie ma swojego miejsca, jest ono już zajęte⁸. Filozof sugeruje, że obrazem malowanym przez malarza przedstawionego wewnątrz obrazu, stojącego przed odwróconym od widza płótnie, jest właśnie sam obraz *Las Meninas*, a miejsce widza zajmuje para królewska odbita w lustrze. Ta autoreferencja i zarazem paradoksalne „wysiedlenie” malarskiego punktu widzenia sprawia, że obraz pociąga swą spekulatywną siłą. Dla niektórych komentatorów, ta potencjalnie nieskończona relacja odzwierciedlania ma pokazać wymiar duchowy przedmiotów ukazany przez ich zwielokrotnienie. Nic tak dobrze jak gest malarski Velázqueza nie wyraża myśli, że odbicie – refleksja – jest drogą do uchwycenia duchowej postaci świata. Jest to również głos malarza w sprawie doświadczającego świat podmiotu. Jesteśmy prawdziwymi widzami świata tylko wówczas, gdy nasze spojrzenie ogarnia również nas samych – widzów tego świata.

Lecz i to niezwykle dzieło nie było jeszcze ostatnim słowem w procesie wciągania świata i podmiotu w obszar wytworu tego podmiotu. Samo metamalarskie odzwierciedlenie albo autoportret jawny lub ukryty w dziele były zrozumiałe w kontekście podanym na samym płótnie. W tym samym czasie pojawiła się jeszcze inna malarska idea – umieścić samego siebie w kontekście samego obrazu jako takiego, nie zaś wśród namalowanych na nim przedmiotów. Jako przełomowy pod tym względem Stoichita wskazuje autoportret Poussina z 1650 roku⁹.

To, co przedstawia jako „tło” swego portretu, stanowi wielorakie hipostazy malarskiego dzieła: zagruntowane płótno, płótno namalowane, rama, płótno odwrócone (...) Postać malarza może być odniesiona kolejno do wszystkich płócien, na których tle się wyodrębnia (...) Poussin „wychodzi” z obrazu, który ma za zadanie przedstawić jedynie jego imię i datę. U Perugina portret umiesz-

⁸ J. R. Searle, *Las Meninas i paradoksy malarskiego przedstawienia*, w: *Tajemnica Las Meninas. Antologia tekstów*, wybór i redakcja A. Witko, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 145–146.

⁹ V. Stoichita, *Ustanowienie obrazu*, s. 245.

czony jest jeszcze „w kontekście” u Poussina kontekst znajduje się w „portrecie” płótna, obrazy, ramy tworzą (nowoczesny) kontekst portretu. Kontekst ten ([przeznaczenie do] muzeum, kolekcji) przekształca się u Poussina w intertekst¹⁰.

Widać w tych kilku przykładach, jak wielka energia twórcza została u progu nowożytności zaangażowana w proces poznawania samego siebie. Bycie elementem kosmosu, podmiotem działającym, artystą nie było już akceptowane jako jedynie przedmiotowe określenie. Nie wystarczyło już poznać miejsca człowieka w kosmosie, przestrzegać moralnych zasad działania czy zrealizować artystyczny projekt. Trzeba było pokazać, co to wszystko oznacza dla tego podmiotu, który zadaje te pytania i który podejmuje te starania. Pytanie to rozszerzyło się stopniowo na całą wiedzę i kulturę – poszukiwanie podmiotu stało się w dużej mierze synonimem filozoficznych dociekań.

W dwudziestym i obecnym wieku nastąpił gwałtowny odwrót od tych aspiracji i wysiłków. Obiektywistyczna perspektywa zdaje się krok po kroku odbierać współczesnemu człowiekowi narzędzia samopoznania, zastępując je coraz bardziej wyrafinowanymi teoriami otaczającego nas świata przyrodniczego i społecznego. Staralem się w tej książce pokazać, że obiektywistyczne (np. kognitywistyczne, psychologiczne, kulturowe) rozwiązania aporii samowiedzy nie usuwają trudności, tylko je przemieszczają. Jednak właśnie te przemieszczenia są godne wszelkiego trudu. Odslaniają bowiem obszar ironicznej wiedzy, która samą aporetyczność samowiedzy przekształca w atut. Nieustająca ucieczka przed paradoksami samopoznania rodzi bowiem twórczą energię, która dobrze się czuje w sąsiedztwie ironii. Ironia jest postawą zarazem akceptacji i nieakceptacji obrazu świata, w którym samopoznający się podmiot nie potrafi się odnaleźć. Nie akceptując tego obrazu, stajemy po stronie podmiotu poszukującego prawdy o sobie, akceptując,

¹⁰ Tamże, s. 245.

uwalniamy własną samowiedzę od pokusy redukcji, która każe zakończyć poszukiwania.

Jest charakterystyczne dla publikacji obejmujących szerokie zakresy tematyczne, że świadomi swych ograniczeń autorzy zarysowują na koniec pewne perspektywy badawcze w nadziei, że inni podejmą rozważanie w miejscu, gdzie oni je porzucili. Również z obecnej książki wynikają dalsze zadania poznawcze, których nie zdołałem i nie zdołam wypełnić. Lecz nie formułuję w związku z tym owej nieco pretensjonalnej nadziei, że zrobi to ktoś inny, ktoś, kto zaatakuje pozostawione na uboczu aporie, wypełni luki, odpowie na nieuniknione zarzuty. Refleksja filozoficzna nie rozwija się w ten sposób. Samowiedza pozostanie, jak sadzę, ważnym tematem w filozofii, a poczucie jej aporetyczności będzie towarzyszyć dalszym rozważaniom na ten temat. Lecz będą to już inne aporie, wykryte przez samodzielnych myślicieli z ich własnych punktów widzenia. Dalszy bieg filozoficznej refleksji jest bowiem przede wszystkim transformacją punktów widzenia. Nie podejmujemy po prostu projektów zarysowanych i pozostawionych przez innych; co najwyżej przejmujemy pewne ich myśli na drodze własnych dociekań.

Jak dotąd filozoficznym rozważaniom o samowiedzy nie przeszkadzały aporie. Przeciwnie, aporetyczność była skrytym motorem refleksji. Podejmowano jej wyzwanie i wznoszono się na wyżyny filozoficznej wyobraźni, by mu sprostać. Jeśli jednak racje mają ci, którzy twierdzą, że aporetyczne – ironiczne i nieodzowne zarazem – dążenie do samowiedzy (refleksyjnej i wiążącej wiedzy o sobie) jest tak silnie związane z nowożytną, pokartezjańską perspektywą filozoficzną, to czy nie można sobie wyobrazić, że aspiracja ta odejdzie w niepamięć wraz z szeroko krytykowanym kartezjańskim paradygmatem? Czy jest do pomyślenia, że ludzie przestaną sobie zadawać pytanie: Kim jestem? albo że zachowają to pytanie jedynie jako retoryczny zwrot, rodzaj zdziwionego westchnienia, czasem pogodnego,

czasem przepojonego lękiem. Porzucą natomiast systematyczne, racjonalne na ten temat dociekania.

Tak, to możliwe. Pytanie „Kim jestem?” ma bowiem wiele założeń i presupozycji, których nie potrafimy uzasadnić. Zmaganie się z nim przynosi często wątpliwe korzyści i coraz więcej osób wyobraża sobie realizację wymienionych na początku książki celów¹¹, bez udziału samopoznania, a jedynie przez kultywowanie szeroko akceptowanych przez wspólnotę celów, chronienie dóbr, troszczenie się o siebie i wszystko, co odczuwa się jako ze sobą powiązane. Poszukiwanie samowiedzy wydaje się więc wyborem, który dawniej widziany był jako konieczność nieodłączna od ludzkiej kondycji. Dziś poszukiwanie samowiedzy jawi się mniej jako konieczność, a coraz bardziej jako wolny wybór pewnego sposobu życia. Tkwi tu istotna wartość, ponieważ samo dostrzeżenie wolności wyboru życia obejmującego dążenie do samowiedzy rodzi też wolne postanowienie, a w konsekwencji samozobowiązanie do trzymania się tego dążenia. To samozobowiązanie może być nawet odczuwane jako silniej zobowiązujące współczesnego człowieka niż dawniejsze filozoficzne przekonania o myślowych koniecznościach, które pozostawiły po sobie wszystkie omówione aporie. A jednak w kulturze uwolnionej od aporii refleksyjnego umysłu zabrakłoby czegoś istotnego – mocy ideału. Samopoznanie jest tak trudne, że nie będzie wybierane jako sposób życia ani przez większość, ani nawet przez znaczącą mniejszość. Jak dotąd status samowiedzy jako szlachetnego ideału dostępnego wszystkim ludziom, sprawiał, że nie stała się ona luksusowym dobrem słabo związanym z całością życia. Moc ideału sprawia, że aspirujemy do wewnętrznych osiągnięć, których praktycznego sensu nie da się dostatecznie wykazać. Ciągłe zmaganie się z paradoksami samopoznania jest ceną, którą za te aspiracje trzeba zapłacić, lecz jest on wart tej ceny.

¹¹ Były to: osiągnięcie szczęścia, doskonalenie samego siebie, wiedza o znaczeniu własnych wypowiedzi, zdolność do rozumienia normy sprawiedliwości, zdolność do przyjmowania odpowiedzialności.

Literatura cytowana

- Anscombe E.E.M., *The First Person*, w: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, New York 1994, s. 140–159.
- Augustyn Św., *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1978.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- Bagnoli C., *The authority of reflection*, „Theoria” 22 (1), s. 43–52.
- Barnes A., *Seeing Through Self-Deception*, Cambridge 1997.
- Beattie A., *The Burning House*, Vintage Books, Random House, New York 1979.
- Bermúdez J. L., *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, Mass. 1998.
- Brinck I., *The Indexical ,I'*, Dordrecht 1997.
- Butler J., *Upon Self-Deceit (Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel)*, w: D. E. White (eds), *The Works of Bishop Butler*, Rochester University Press, Rochester 2006.
- Castañeda H., *First Person Statements About the Past*, w: H. Castañeda, *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Castañeda H.-N., *The Phenomeno-logic of the I*, Indiana 1999.
- Chisholm R., *On the Observability of the Self*, w: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, New York 1994, s. 94–108.
- Churchland P., *Braintrust. What Neuroscience Tells us About Morality*, Princeton University Press, Princeton 2011.
- Crick F., *Zdumiewająca hipoteza*, przeł. B. Chacińska-Abrahamowicz, M. Abrahamowicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
- Darwall S., *The Second Person Standpoint*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.

- Davidson D., *Jak możliwa jest słabość woli*, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Davidson D., *Knowing One's Own Mind*, w: Q. Cassam (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford University Press, New York 1994, s. 43–64.
- Dennett D. C., *Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987.
- Descartes R., *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Antyk, Kęty 2005.
- Dokic J., *The Sense of Ownership*, w: J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2003.
- Fingarette H., *Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 2000.
- Foucault M., *Techniki siebie*, w: idem, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, WN PWN, Warszawa 2000.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Frankfurt H., *The Dear Self*, „Philosopher's Imprint” 2001, t. 1, nr 1.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Gallagher S., *Bodily self-awareness and object perception*, „Theoria et Historia Scientiarum: International Journal of Interdisciplinary Studies” 2003, 7 (1), s. 53–68.
- Gärdenfors P., *Belief Revision and Relevance*, “PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association” 1990.
- Gertler B., *Self-Knowledge*, New York 2011.
- Gibbard A., *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Greenblatt S., *Zwrot. Jak zaczął się renesans*, przeł. M. Słysz, Albatros, Warszawa 2011.
- Hampshire S., *Freedom of Mind and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford 1972.
- Hampshire S., *Thought and Action*, Hatto&Windus, 1959.

- Hausman D. M., M. S. McPherson, *Economic Analysis, Moral Philosophy, and Public Policy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Horney K., *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, przeł. H. Grze-
gołowska, PWN, Warszawa 1981.
- Hurley P., *Jak możliwa jest słabość woli*, w: J. Hołówka (red.), *Filo-
zofia moralności*, Aletheia, Warszawa 1997.
- Husserl E., *Logika formalna i transcendentalna*, przeł. G. Sowinski,
Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Johnston M., *Self-Deception and the Nature of Mind*, w: O. A. Ror-
ty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, Uni-
versity of California Press, Berkeley 1988.
- Jopling D., *Self-Knowledge and the Self*, New York 2000.
- Kahneman, P. Slovic, A. Tversky (eds), *Judgment under Uncertain-
ty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cam-
bridge 1982.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, War-
szawa 1955.
- Kępiński A., *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii. Z nieustającym odniesieniem do
Sokratesa*, przeł. A. Gajkowska, KR, Warszawa 1999.
- Kierkegaard S., *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psy-
chologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grze-
chu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, przeł.
A. Szwed, Antyk, Kęty 2000.
- Korsgaard Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge University
Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Kosowski Ł., *Noema & Thinkability An Essay on Husserl's Theory
of Intentionality*, Ontos Verlag, 2010.
- Leary M., Tangney, J. P., *Handbook of Self and Identity*, New York
2003.
- Martin M. W., *Self-Deception and Morality*, Lawrence 1986.
- Maruszewski T., *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.
- McDowell J., *Response to Crispin Wright*, w: C. Wright, B. Smith,
C. Macdonald (eds), *Knowing our Own Minds*, Oxford Univer-
sity Press, Oxford 1998.

- McLaughlin B.P., *Exploring the Possibility of Self-Deception in Belief*, w: A. O. Rorty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 1988.
- Mele A. R., *Self-Deception Unmasked*, Princeton University Press, Princeton 2001.
- Metzinger T., *Czego psychologowie mogą się dowiedzieć z teorii subiektywności odwołującej się do modelu siebie*, w: A. Niedźwieńska, J. Neckar (red.), *Poznaj samego siebie*, Warszawa 2009, s. 131–154.
- Milgram S.S., *Behavioral study of obedience*, „Journal of Abnormal and Social Psychology” 1963, nr 67.
- Montaigne M., *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Moran R., *Authority and Enstrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton 2001.
- Neri Castañeda H., *First-Person Statements*, w: *The Phenomeno-Logic of the I, Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Neri Castañeda H., *I Structures and the Reflexivity of Self-Consciousness*, w: *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Neri Castañeda H., *The Self and I-Guises*, w: *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, Bloomington 1999.
- Nussbaum M., *Love's Knowledge*, w: A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976.
- O'Brien L., *On Knowing One's Own Actions*, w: J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2003.
- O'Shaughnessy B., *The Epistemology of Physical Action*, w: J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2003.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1989.
- Pańniczek J., *The Logic of Intentional Objects. A Meinongian Version of Classical Logic*, Kluwer Academic Publishers, 1998.

- Peacocke Ch., *Action: Awareness, Ownership, and Knowledge*, w: J. Roessler, N. Eilan (eds), *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2003.
- Peacocke Ch., *Conscious Attitudes and Self-Knowledge*, w: C. Wright, B.C. Smith, C. McDonald (eds), *Knowing Our Own Minds*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Penelhum T., *Self-Identity and Self-Regard*, w: A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976.
- Piłat R., J. Giebułtowski, *Przyznaję się. Teoretyczne trudności związane z przypisywaniem sobie działań*, „Filozofia Chrześcijańska” 2012, t. 9.
- Piłat R., *Dynamiczny model umysłu*, „Studia Philosophiae Christianae” 2012, nr 3.
- Piłat R., *Moralna ocena samozakłamania*, „Ethos” 2010, nr 92.
- Piłat R., *Oszukiwanie samego siebie*, w: idem, *Powinność i samowiedza*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.
- Piłat R., *Oszukiwanie samego siebie. Mózg i podmiot przekonań*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. 37, zesz. 3.
- Piłat R., *Powinność i samowiedza*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.
- Piłat R., *Prawda jako wewnętrzna norma sądu. Husserl wobec analitycznych teorii prawdy*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2009, nr 4.
- Piłat R., *Samowiedza*, w: R. Ziemińska (red.), *Przewodnik po epistemologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- Piłat R., *Umysł jako model świata*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Półtawski A., *Aletejologia Edmunda Husserla*, w: *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001.
- Premack D., G. Woodruff, *Does the chimpanzee have a theory of mind?*, „Behavioral and Brain Science” 1978, t. 1, nr 04.
- Proust M., *Czas odnaleziony*, przeł. M. Żurowski, PIW, Warszawa 1979.
- Proust M., *W poszukiwaniu straconego czasu. W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1979.

- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, WN PWN, Warszawa 2003.
- Roessler J., Eilan N. (eds), *Agency and Self-Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford 2003.
- Rorty A. O., *The Deceptive Self: Liars, Layers, and Lairs*, w: A. O. Rorty, B. P. McLaughlin (eds), *Perspectives on Self-Deception*, University of California Press, Berkeley 1988.
- Rorty A. O., McLaughlin, B. P., *Perspectives on Self-Deception*, Berkeley 1988.
- Rosenthal D., *A Theory of Consciousness*, w: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds), *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1997.
- Rott H., *A New Psychologism in Logic? Reflections from the Point of View of Belief Revision*, „*Studia Logica*” 2008, nr 88.
- Rott H., „*Just because*”. *Taking Belief Bases Seriously*, w: S. Hansson, W. Rabinowicz, K. Segerberg (eds), *Logic for a change. Essays Dedicated to Sten Lindström on the occasion of his 50th Birthday*, Uppsala 1995.
- Sartre J. P., *Byt i nicłość*, przeł. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Searle J., *Las Meninas i paradoksy malarskiego przedstawienia*, w: A. Waśko (red.), *Tajemnica Las Meninas*, AA, Kraków 2006, s. 137–150.
- Spaas L., T. Selous, *Echoes of Narcissus*, Berghahn Books, 2000.
- Spaemann R., *O różnicy między czymś i kimś*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Stoichita V., *Ustanowienie obrazu*, przeł. K. Thiel-Jańczuk, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w języku nauk dedukcyjnych*, przeł. J. Zygmunt, w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, PWN, Warszawa 1995.
- Thomasson A. L., *After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness*, „*European Journal of Philosophy*” 2000, t. 8, nr 2.
- Twardowski K., *Wyobrażenia i pojęcia*, w: *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.
- Verene D. Ph., *Philosophy and the Return to Self-Knowledge*, Yale University Press, New Haven 1997.

- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, WN PWN, Warszawa 2000.
- Wright C., *Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy*, w: C. Wright, B. Smith, C. Macdonald (eds), *Knowing our Own Minds*, Oxford University Press, Oxford 1998.
- Wright C., Smith B., Macdonald C. (eds), *Knowing our Own Minds*, Oxford 1998.
- Zahavi D., *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, Mass. 2005.

ISBN 978-83-7683-077-3



9 788376 830773 >

A P O R I E s a m o w i e d z y

Pragnienie poznania samego siebie jest prawdopodobnie tak dawne jak myślący człowiek.

Długa tradycja zachodniej filozofii nadała temu pragnieniu sens imperatywu. Od stuleci słyszymy, że bez samowiedzy nie zachowamy tożsamości, nie zdobędziemy moralnej kompetencji ani nie osiągniemy szczęścia. Samowiedza ma nas stawiać w sytuacji zobowiązania wobec samych siebie, ma nas skłonić do przyjęcia obowiązku bycia sobą w prawdzie o samym sobie. Lecz ten ideał jest pełen sprzeczności wynikających z samej istoty refleksji. Ilekroć samopoznający się podmiot osiąga jakiś sukces w rozeznaniu własnej cechy, czynu czy uczucia, natychmiast staje przed pytaniem: Kim jestem ja, który zdobył owo rozeznanie w samym sobie? Co znaczy dla mnie mój nowy stan samowiedzy? Głęboka aporetyczność samopoznania wywołuje zwątpienie. Być może prawda o sobie samym po prostu nie istnieje, a ideał samopoznania jest filozoficznym złudzeniem. Z drugiej strony jednak – i jest to punkt widzenia przedstawiony w książce – samopoznanie jest ideałem, który właśnie z napotkanych sprzeczności wydobywa podmiot w jego nowej, dojrzałej postaci – podmiot ironicznej samowiedzy. Po każdej porażce refleksji pozostajemy w stanie ironicznej samoświadomości, opisując sami siebie w języku, z którym się już nie utożsamiamy. Lecz jest ironia twórcza i świadoma, nie działa niszcząco w ukryciu, lecz przyczynia się do realizacji najważniejszego dążenia filozofii – podniesienia tego, co nas kształtuje, na poziom racjonalnego sądu, który kształtujemy my sami.