

Renata Ziemińska

Samoświadomość i samowiedza z punktu widzenia epistemologii

Analiza i Egzystencja 7, 33-51

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RENATA ZIEMIŃSKA*

SAMOŚWIADOMOŚĆ I SAMOWIEDZA Z PUNKTU WIDZENIA EPISTEMOLOGII

Słowa kluczowe: Samoświadomość, samowiedza, wiedza pierwszoosobowa, wiedza w trzeciej osobie, behawioryzm, eksternalizm treściowy, pewność
Keywords: Self-consciousness, self-knowledge, first-person knowledge, third-person knowledge, behaviorism, content externalism, certainty

Samoświadomość jest źródłem informacji na temat własnych, aktualnych świadomych przeżyć (bądź zbiorem tych informacji, tzw. aktualne dane samoświadomości)¹. Samowiedza (jako zbiór informacji, ale już nie ich

* Renata Ziemińska, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; autorka książek: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002). Zajmuje się problemem sceptycyzmu, prawdy i epistemologią feministyczną. E-mail: ziemir@univ.szczecin.pl.

¹ Niekiedy *samoświadomość* ma szersze znaczenie i oznacza aktualnie uświadomioną samowiedzę (wiedzę na własny temat), niezależnie od źródła tych informacji. W tym sensie mówimy o samoświadomości towarzyszącej działaniu, składającej się z poczucia własnej tożsamości i trwania własnego ja, sprawstwa własnych działań, bycia podmiotem (właścicielem) prywatnych świadomych przeżyć. Składniki tak rozumianej samoświadomości są jednak epistemologicznie różnorodne (mają różną wartość): dane samoświadomości w przyjętym przez nas sensie ocierają się o pewność, a przekonania na temat własnych motywów czy cech charakteru należą do najjaskrawszych samozłudzeń. To szersze rozumienie *samoświadomości* nadaje się do teorii działania, ale ma mniejsze zastosowanie epistemologiczne.

źródło) obejmuje nie tylko aktualne dane samoświadomości, ale także wszelkie inne informacje na własny temat (dotyczące przeszłości, przyszłości, własnej osobowości, cech charakteru czy nawyków, własnego ciała, a nawet tego, co kryje się w nieświadomości i do czego skomplikowany dostęp pokazał Freud). Dane samoświadomości są szczególnie obiektem zainteresowania epistemologii, ponieważ przez wielu filozofów były uważane za dziedzinę wiedzy pewnej (Brentano, Husserl, Ingarden). Współcześnie brakuje wiary w niezawodność danych samoświadomości, a nawet posunięto się do tezy, że nie znamy własnych myśli i nie istnieje wiedza pierwszoosobowa (Wittgenstein, Ryle, Dennett). Przedstawię argumenty za pewnością danych samoświadomości i kontrargumenty ze strony behawioryzmu, fizykalizmu i eksternalizmu, a następnie (za Davidsonem i Siwertem) będę bronić istnienia i doniosłości wiedzy pierwszoosobowej, nieredukowalnej do wiedzy trzecioosobowej.

1. Czy dane samoświadomości są pewne?

Pewność i zarazem doniosłość samoświadomości to najprawdopodobniej odkrycie św. Augustyna, choć dopiero Kartezjusz po wielu wiekach uczynił z tego odkrycia filozoficzną rewolucję. Starożytni mawiali: „poznaj samego siebie”, ale samoświadomości, która mogłaby pretendować do pewności, nie traktowali jako wiedzy. Augustyn nawołuje: „wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda” (2001c, 39, 72). Augustyn broniąc poznawalności prawdy i pewności, polemizuje ze starożytnymi sceptykami: „Człowiek, kosztując czegoś, może przysięgać w dobrej wierze, że wie, iż dla jego podniebienia jest to słodkie lub przeciwnie, gorzkie, i żaden wykręt grecki nie zdoła odebrać mu tej wiedzy” (2001a, 3, 11, 26, s. 132). „Nie widzę bowiem, w jaki sposób akademik obali takie twierdzenia: Wiem, że przedstawia mi się to jako białe... wiem, że to ma dla mnie przyjemny zapach” (2001a, 3, 11, 26, s. 131). „O tym, że ja jestem, że wiem o tym i lubię to – jestem najpewniejszy [...]. Co do tych prawd nie ma żadnej obawy wobec takich zarzutów akademików, gdy pytają: a cóż będzie, jeśli się mylisz? Jeśli się myślę – to dowód, że jestem. [...] choćbym się i mylił, to niewątpliwie nie myślę się w tym, iż wiem, że jestem. [...] jak wiem to, iż jestem, **tak samo** wiem również i to, że wiem o tym” (1998, 11, 26, s. 431). A zatem istnieję, wiem, że istnieję i znam własne doznania.

Augustyn słusznie zauważa, że wszelkie rozważania, które miałyby na celu poważne rozpatrzenie argumentów sceptycznych, zakładają istnienie podmiotu prowadzącego te rozważania. A zatem istnieje granica sceptycznych wątpliwości i jest nią właśnie istnienie wątpliwego czy poszukującego prawdy podmiotu. Żeby wątpić, trzeba znać przynajmniej własne wątplenie i tę wiedzę założyć jako pewną. Poznanie własnego istnienia i wątplenia jest zaś podobne do poznania innych stanów świadomych (np. lubienia, doznań). W ten sposób dane samoświadomości zyskują u Augustyna teoretyczne uzasadnienie pewności². Augustyn zdawał sobie sprawę z teoretycznej niewystarczalności tych argumentów i ostatecznego wsparcia szukał w doktrynie Boskiej iluminacji, która przypomina późniejszą Kartezjańską argumentację z prawdomówności Bożej.

Kartezjusz pogłębia starożytne argumenty sceptyczne poprzez sformułowanie hipotez złośliwego demona i snu, ale, pogrążony w wątpliwościach, odkrywa, że rzeczą pewną jest własne myślenie i istnienie (Descartes 2001, II, 26, s. 49)³. Jeśli zatem wiedza istnieje, to samowiedza jest jej najważniejszą postacią, punktem wyjścia w rozumieniu świata. „Niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż własny mój umysł” (Descartes 2001, II, 34, s. 56). I właśnie swoje istnienie czyni fundamentem systemu filozoficznego: najpierw upewnia się, że istnieje, o ile myśli (wiedza *a priori*); potem stwierdza, że myśli (wiedza o fakcie), dalej stwierdza, że jest rzeczą myślącą wyposażoną w idee (hipoteza); następnie argumentuje za istnieniem Boga, aby przy Jego pomocy uzasadnić istnienie świata, które do tej pory pozostawało wątpliwe. Samowiedza jest zatem pewniejsza niż wiedza na temat zewnętrznego świata i służy do uzasadnienia tej ostatniej. „Na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem” (Descartes 2001, II, 29, s. 52). Bo jakże mogłoby być fałszem, któż mógłby to racjonalnie stwierdzić?

² Dodajmy, że z drugiej strony Augustyn pisał w *Wyznaniach* o „nieprzeniknionej głębi ludzkiego serca”, a nawet antycypował odkrycie nieświadomości: „Wiesz o tym, ale nie zdajesz sobie sprawy z tego, że wiesz” (De Trin. 14, 19).

³ W *Soliloquiach*, które są prototypem Kartezjańskich *Medytacji*, Augustyn pisze: „Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz? Wiem. Skąd wiesz? Nie wiem. [...] Czy wiesz, że się poruszasz? Nie wiem. Czy wiesz, że myślisz? Wiem” (Augustyn 2001b, 2, 1–1, s. 268).

Komentatorzy Kartezjusza słusznie zauważyli, że refleksję traktował jako doskonałą percepcję, która tym różni się od zwykłej percepcji, że jest tak pewna, jak wiedza *a priori* (Burge 1988, s. 662). Tymczasem wątpliwe jest przejście od konieczności zdania warunkowego (jeśli wątpię, to istnieje) do uznania pewności jego poprzednika (wątpię, myślę, czuję). Mówiąc językiem Hume'a, zdania o relacjach między ideami należą do innej kategorii niż zdania o faktach. Jediną podstawą jest podobna oczywistość. Kartezjusz przekonany, że racjonalnie dowiódł istnienia Boga, zdawał się sądzić, że pewność danych samoświadomości jest autonomicznym osiągnięciem subiektywnego rozumu. Podobnie jednak jak Augustyn nie był w stanie uzasadnić swojego stanowiska bez odwołania się do Boga.

Franz Brentano zapoczątkował psychologię opisową, która pogłębiła analizę danych samoświadomości. Brentano i jego kontynuatorzy, Edmund Husserl i Roman Ingarden, są autorami najlepszej, a zarazem końcowej fazy poszukiwania pewności w dziedzinie samoświadomości.

Zdaniem Brentana, „nikt właściwie nie może wątpić, czy stan psychiczny, który sam w sobie spostrzega, istnieje i czy jest taki, jakim go spostrzega” (Brentano 1999, s. 16). Podstawą niezawodności danych samoświadomości jest

osobliwe stąpienie się świadomości i przedmiotu świadomości. Ilekroć pewien akt psychiczny jest przedmiotem towarzyszącego mu poznania wewnętrznego, tylekroć oprócz swojego odniesienia do pewnego obiektu pierwotnego zawiera w całości sam siebie jako coś, co jest w nim przedstawiane i poznawane. Tylko też dzięki temu możliwa jest niezawodność i bezpośrednia oczywistość spostrzeżenia wewnętrznego (Brentano 1999, s. 200).

Brentano nie stara się dowieść niezawodności spostrzeżenia wewnętrznego, gdyż uważa, że nie ma potrzeby dowodzić tego, co jest bezpośrednio oczywiste. Stara się jedynie wyjaśnić tę niezawodność przez teorię dwuwarstwowej struktury aktu świadomości (świadomość pierwotna i wtórna) i ścisłego powiązania między aktem i spostrzeżeniem wewnętrznym, które jego dotyczy i jest zarazem jego częścią. Mimochodem pada argument pragmatyczny:

kto usiłowałby sceptycznie podważać tę ostateczną podstawę poznania, nie znalazłby żadnej innej, na której mógłby zbudować gmach wiedzy (Brentano 1999, s. 203).

Jest też wzmianka, że owa ścisła jedność wyklucza nawet działanie Kartezjańskiego demona. Dwuwarstwowa struktura zaś jest odpowiedzią na argument Augusta Comte'a o niemożliwości refleksji (jednoczesnego i niezakłóconego przeżywania i dokonywania nad nim refleksji) oraz na zarzut ciągu w nieskończoność (aby dowolny akt świadomości mógł być uświadomiony, potrzebny jest następny akt świadomości, i tak w nieskończoność). Zamiast nieskończonego szeregu przedstawień, pisze Brentano, „łańcuch kończy się już na drugim ogniwie” (Brentano 1999, s. 186).

Słabości Brentanowskiej teorii najlepiej dostrzegł jego uczeń Husserl. Spostrzeżenie wewnętrzne jako sąd nie może odbywać się w tym samym akcie, który jest jego przedmiotem, lecz wymaga dokonania osobnego aktu. Brentano ma rację, że istnieje świadomość wtórna (Husserl nazywa ją praświadomością), ale ta nie jest sądem i nie może być źródłem wiedzy, ponieważ jako drugoplanowa jest mglista i niewyraźna (akt poznania zlewa się tu z przedmiotem poznania). W ten sposób upada teoria Brentana, ale nowe nadzieje Husserl widzi w niedostrzeganej przez Brentana czasowości świadomości (momentalne spostrzeżenie to tylko abstrakt; Husserl 1989, s. 32, 124). Czasowość świadomości związana jest z tym, że każdy akt składa się z kilku faz. W chwili rozgrywania się pierwszej, następne należą jeszcze do przyszłości, a w chwili rozgrywania się faz kolejnych, pierwsza faza jest już miniona. Mechanizm retencji pozwala zatrzymać minione fazy jako teraźniejsze. Kiedy te minione fazy są już uchwycone, a nowe wciąż jeszcze następują, można na nie spojrzeć w osobnym akcie refleksji. „Retencji zawdzięczamy [...], że świadomość można uczynić obiektem” (Husserl 1989, s. 180). W sumie, zdaniem Husserla, refleksja jest możliwa dzięki współdziałaniu praświadomości, retencji i zdolności rozdzwajania się Ja na Ja będące podmiotem i Ja będące przedmiotem (to rozdwojenie występuje już w praświadomości, która rozdzwaja się pasywnie na retencję i protencję; Judycki 1990, s. 188, 190). Jako gwarant pewności refleksji Husserl proponuje ograniczenie rozważań do czystej świadomości jako efektu redukcji fenomenologicznej (ten rodzaj refleksji nazywa spostrzeżeniem immanentnym⁴).

⁴ „sposrzeżenie to odróżniał od spostrzeżenia wewnętrznego, w którym ujmujemy strumień przeżyć świadomych z całym bogactwem i głębią różnorodnych apercpcji, czyli ujęć wykraczających poza ‘płaskie’ dane spostrzeżenia immanentnego” (Judycki 2004, s. 85).

Po tych poprawkach Husserl stwierdza, podobnie jak Brentano, że spostrzeżenie immanentne wraz ze swoim przedmiotem tworzy

jedność niezapśredniczoną, jedność jednej jedynej konkretnej *cogitatio*. Spostrzeżenie zawiera tu swój obiekt w ten sposób w sobie, że da się tylko abstrakcyjnie, tylko jako coś z istoty swej niesamodzielnego od niego wyodrębnić (Husserl 1975, s. 68).

Husserlowi trzeba postawić pytanie: jak zdobyć pewność, że świadomość funkcjonuje tak właśnie, jak to opisał, i jak rozpoznać, że mamy do czynienia ze spostrzeżeniem immanentnym, a nie zwykłą refleksją. To drugie pytanie nurtowało Romana Ingardena.

Zdaniem Ingardena, jeśli jedynie spostrzeżenie immanentne miałyby być niepowątpiewalne, to wyłącznie poprzez inne spostrzeżenie immanentne moglibyśmy się niezawodnie dowiedzieć, że mamy do czynienia ze spostrzeżeniem immanentnym. I tak powstałby ciąg w nieskończoność. Ingarden uważa, że jedynym sposobem jego uniknięcia, a właściwie wyjaśnienia jego braku w naszym doświadczeniu, jest założenie istnienia intuicji przeżywania, która niezawodnie i na bieżąco informuje nas o wszystkich świadomych przeżyciach. Spostrzeżenie immanentne może pełnić co najwyżej rolę wtórną, ponieważ i tak, jeśli mielibyśmy uniknąć regresu, intuicja przeżywania musiałaby poinformować o istnieniu i wartości spostrzeżenia immanentnego.

Intuicja przeżywania jest odpowiednikiem *świadomości wtórnej* Brentana i *praświadomości* Husserla. Chodzi zatem o nieaktowy moment wszystkich aktów i stanów świadomych (dzięki któremu są one „świadome”), który w prosty sposób ujawnia podmiotowi te akty i stany w trakcie ich zachodzenia. Stanisław Judycki trafnie nazywa tę postać świadomości *świadomością prostą* (Judycki 2004, s. 77). Anglosasi nazywają ją *świadomością preintrospekcyjną* (Shoemaker 1994, s. 395). Ingarden bardzo słusznie zauważył, że intuicja przeżywania na płaszczyźnie naszej świadomości jest instancją ostateczną. Jeśli gdzieś ma być źródło niepowątpiewalności, to właśnie tutaj.

Niezależnie jak dyskusyjne jest mówienie o ja jako podmiocie przeżyć świadomych, trzeba zauważyć, że intuicja przeżywania jest bliską towarzyszką owego podmiotu i tak jak podmiot „ucieka” przed tematyzacją. Jeśli ja oraz intuicja przeżywania są przedmiotem naszej refleksji, to tylko w postaci minionej, należącej już do przeszłości, i danej dzięki pośrednic-

twu pamięci. Aktualne ja i aktualna intuicja przeżywania są nieuchwytne, ponieważ to one dokonują wszelkich poznawczych uchwycień. W momencie próby uchwycenia aktualnego ja i jego aktualnej intuicji przeżywania, para ta natychmiast przenosi się na poziom wyższy i reflektuje swoją właśnie minioną fazę. „Podmiot nie identyfikuje się z żadnym ze składników swojego strumienia świadomości” (Judycki 2004, s. 310). Intuicja przeżywania jest zatem nieuchwytna w aktualnej fazie (nie można jej doświadczyć). Wszystko, co o niej wiemy, to przypomnienia i wnioskowania ze skutków (skoro mogą zreflektować czy przypomnieć sobie własne doznanie, to znaczy że cały czas było ono monitorowane). Jeśli intuicja przeżywania jakoś dana nam jest w aktualnej fazie, to jedynie peryferyjnie, dzięki temu, że nasza świadomość nie tylko rozciąga się w czasie, ale ma także rozległe pole uwagi i potrafi uchwycić kilka rzeczy na raz.

Ingarden pisze jak Brentano:

przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym wypadku uchwytowaniem samego siebie (Ingarden 1971, s. 377).

Trudno jednak zgodzić się z kolejnymi tezami, a mianowicie, że

przy intuitywnym przeżywaniu zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia

oraz że

nie trzeba nam [...] szukać nowych poznań, aby poznać naturę i wartość poznawczo intuitywnego przeżywania, gdyż w prostym jego spełnieniu poznajemy je intuitywnie [...] trzeba tylko przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny (Ingarden 1971, s. 377).

Zdaniem Ingardena, intuicja przeżywania nie tylko musi być poznaniem niezawodnym, ale sama informować o swej wartości.

Podstawowym zarzutem wobec niezawodności intuicji przeżywania jest jej mglistość i niewyraźność, zarzut, który Husserl kierował już wobec świadomości wtórnej Brentana. Ingarden na próżno stara się zniwelować ten zarzut techniką przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny, czyli maksymalnie nasycony świadomością, a jednocześnie trzymający się granic aktu pierwotnego. Przejście do nowego aktu – aktu refleksji –

niszczyłoby jedność aktu i przedmiotu, która jest jedyną podstawą niezawodności. Technika przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuicyjny nie może być jednak wystarczającą podstawą niezawodności (por. Judycki 2004, s. 94).

Można powiedzieć, że Brentano, Husserl i Ingarden wzajemnie podważyli własne wyjaśnienia niezawodności samoświadomości (por. Ziemińska 1993). Stanęli przed nieprzewycięzalnym dylematem: osobny akt refleksji z dystansem strukturalnym, który niszczy immanencję, albo intuicja w ramach tego samego aktu, mglista i niewyraźna. Trzeba jednak pamiętać, że w tradycji Brentanowskiej nie chodziło o dowód, ale o wyjaśnienia oczywistości samoświadomości. Brentano i jego następcy dzielili przekonanie, że nie ma innej drogi zrozumienia gmachu ludzkiej wiedzy niż założenie niezawodności samoświadomości.

Tradycja anglosaska wytknęła słabości tego założenia (wymieńmy je tylko, bo po cóż mnożyć argumenty przeciwko niezawodności, kiedy jeden wystarczy, aby ją podważyć): dystans czasowy i strukturalny, pośrednictwo pojęć, zależność przekonań od języka i kłopoty z werbalizacją przekonań⁵. Wszystko to nie pozwala, aby jakiegokolwiek zdanie w pierwszej osobie, wyrażające dane samoświadomości, miało status niepowątpiewalnego. „Introspekcja, tak jak inne mechanizmy kognitywne człowieka, musi być także niekompletna i zawodna” (Judycki 2004, s. 94).

Uwzględniając obie te tradycje, trzeba powiedzieć, że nie ma podstaw do uznania samoświadomości za pewną. Skoro zaś dane samoświadomości nie mają gwarancji prawdziwości, tym bardziej nie mają jej inne typy samowiedzy. Zarzuty krytyków samowiedzy sięgają jednak dalej i dotyczą nie tylko pewności, ale także jakiegokolwiek wiarygodności, a nawet istnienia samowiedzy. Krytyka samowiedzy w tradycji anglosaskiej przebiega między innymi pod hasłem krytyki introspekcji (poznania aktualnych stanów własnej świadomości z wyłączeniem samoświadomości preintrospekcyjnej, która nie stanowi samodzielnego poznania)⁶.

⁵ Na ten temat pisałam w artykule *Intuicja przeżywania* (Ziemińska 1993).

⁶ Na ten temat pisałam w artykule *Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej* (Ziemińska 2004).

2. Wiedza pierwszoosobowa a behawioryzm i fizykalizm

Gilbert Ryle najwyraźniej ignorując Husserlowskie rozważania o czasowości świadomości, uważa, że introspekcja jest retrospekcją, czyli rodzajem przypomnienia. Powołując się na Comte'a pisze, że akt introspekcji jako spostrzegania wewnętrznego musiałby polegać na uchwytowaniu dwu rzeczy naraz, co jest nieprawdopodobne. Wydaje się, że uwagę skupiamy na jednej rzeczy, a najwyższej błyskawicznie przerzucamy się z przedmiotu na przedmiot (Ryle 1970, s. 269). Są też takie stany umysłu, którym nie można przyglądać się chłodno, na przykład panika czy szal. Przypominamy je sobie i rozważamy je później. Ryle wnosi stąd, że „jeśli retrospekcja może nam dostarczyć danych potrzebnych do poznania niektórych stanów umysłu, to nie ma żadnego powodu, dlaczego nie miałaby tego czynić w odniesieniu do wszystkich” (Ryle 1970, s. 271). Jego zdaniem introspekcja polega po prostu na retrospekcji, a jej rezultaty są redukowalne do innych źródeł wiedzy.

Daniel Dennett nawiązuje do pomysłów, że introspekcja jest procesem wyższego rzędu i twierdzi, że nie jest ona nowym doświadczeniem, lecz werbalizacją (selekcją, interpretacją, przetworzeniem) wcześniej dokonanego doświadczenia, które daje jedynie nowe przekonania, a nie nowe informacje. Introspekcja to seria procesów wydawniczych. „To, czego faktycznie doświadczamy jest produktem wielu procesów interpretacji – procesów wydawniczych w efekcie” (Dennett 1991, s. 112).

W podobnym duchu William Lyons, autor *The Disappearance of Introspection*, uważa, że introspekcja w odniesieniu do spostrzeżeń i doznań nie jest nowym procesem poznawczym, lecz tylko ich modyfikacją, a mianowicie spostrzeganiem uważnym. Introspekcja zaś w odniesieniu do myśli czy wyobrażeń też nie daje nowej wiedzy, lecz polega na konstruowaniu modeli na podstawie powtórki (*reply*) uprzednich doświadczeń (Lyons 1986, s. 130). W rezultacie nie jest źródłem bezpośredniej wiedzy na temat umysłu, mózgu czy procesów poznawczych (Lyons 1986, s. 150).

Wymienieni autorzy zdają się nawiązywać do Wittgensteina, który pisał: „O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż *wiem*, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć – poza tym, że *go czuję*?” (Wittgenstein 2000, s. 130; I, s. 246). Znane są argumenty Wittgensteina przeciwko możliwości prywatnego języka (Wittgenstein 2001, s. 243–275). Jego zda-

niem język opisujący nasze przeżycia jest tylko ekspresywny, do niczego nie odnosi. Jeśli tak jest, to nie jest możliwa wiedza na temat własnych stanów umysłu. „Wiem, że czuję ból” jest nonsensem lub żartem. „Wiem” dodane do „czuję ból” jest tylko wyrazem emfazy, świadczy o emocjach. Jeśli można sensownie mówić o stanach umysłu, to nie w pierwszej osobie. Skutkiem tego moje wypowiedzi na temat własnego umysłu mają sens zapożyczony z języka społecznego i tylko w nim można osiągnąć wiedzę na temat własnych przeżyć.

Stanowisko Wittgensteina dobrze współgrało z filozoficznym behawioryzmem reprezentowanym przez Ryle’a. Uważa on, że nie ma różnicy pomiędzy poznaniem własnych stanów umysłu i poznaniem cudzych stanów umysłu. W obu wypadkach poznanie to dokonuje się poprzez obserwację zewnętrznego zachowania. Jedyna różnica jest taka, że własne zachowanie obserwujemy ciągle, ale mniej obiektywnie, a zachowanie innych rzadziej, ale obiektywnie (Ryle 1970, s. 277). Jak słusznie zauważa Lyons, stanowisko Ryle’a może być przekonujące w odniesieniu do cech charakteru czy dyspozycji, ale nie do myśli czy wyobrażeń. Ryle nie potrafi wyjaśnić, co dzieje się w głowie myślącego, kiedy myśli, ale zachowuje myśli dla siebie (Lyons 1986, s. 33).

Filozoficzny behawioryzm jest dziś przebrzmiały (zdania o stanach mentalnych nie dadzą się przełożyć, bez utraty znaczenia, na zdania o zachowaniu podmiotu; ludzie znają swoje stany mentalne bez odwoływania się do danych na temat zachowania⁷), ale problem samowiedzy dyskutowany jest pod postacią problemu redukowalności języka introspekcyjnego do języka fizykalistycznego. Jest to mianowicie problem, czy w języku fizykalistycznym dałoby się wyjaśnić dane samoświadomości/introspekcji. Odpowiedź pozytywna na to pytanie decydowałaby o redukowalności samowiedzy do wiedzy w trzeciej osobie.

Zdaniem Thomasa Nagela, odpowiedź na to pytanie jest negatywna, ponieważ dane samoświadomości dostępne są tylko w pierwszej osobie. Z tego powodu nigdy nie będziemy wiedzieli, jak to jest być nietoperzem.

Subiektywność świadomości jest nieredukowalną cechą rzeczywistości, bez której nie moglibyśmy uprawiać fizyki ani niczego innego i musi

⁷ Jak pisze Williams (2001, s. 107): „zachowania są symptomem bólu, ale nie są samym bólem”.

zajmować równie podstawowe miejsce w każdym wiarygodnym obrazie świata, jak materia, energia, przestrzeń, czas i liczby (Nagel 1997, s. 12).

Stanowisko to rozwija Charles Siewert. Jego zdaniem, niedyskursywna wiedza pierwszoosobowa na temat umysłu istnieje i różni się co do typu od innych gatunków wiedzy (Siewert 1998, s. 10). Samowiedza nie jest nieobalalna czy niezależna od innej wiedzy, ale nie jest tak, że asercja w pierwszej osobie jest „chronicznie podatna na błąd” (Siewert 1998, s. 39). Nie jest tak, że ja nie mogę o sobie nic wiedzieć, jeśli inni tego nie potwierdzą (Siewert 1998, s.62). Eksperymenty opisane przez psychologów nie przeczą istnieniu tej wiedzy, a jedynie wskazują, że zewnątrzni obserwatorzy przewidują nasze zachowania nie gorzej niż my sami. Specyfika tej wiedzy polega na jej specyficznym uzasadnieniu. Wiem, że przeżywam lęk, ponieważ jestem tego świadoma. Inni, uzasadniając swoją wiedzę na ten temat, muszą odwołać się do zewnętrznych obserwacji moich zachowań czy wypowiedzi. Ja nie przeprowadzam takich obserwacji, a zatem moja samowiedza ma inny rodzaj uzasadnienia niż wiedza zewnętrznych obserwatorów⁸. Odpowiadając fizykalistom, Siewert twierdzi, że mogą być dwie teorie wyjaśniające równie dobrze nasze zachowania⁹.

Dodajmy, że generalne wątplenie w wartość samoświadomości napotyka na podobne trudności jak teza Paula Churchlanda o nieistnieniu przekonań czy teza globalnego sceptycyzmu co do wiedzy. Mamy tu bowiem do czynienia ze zjawiskiem samozniesienia. Tylko świadoma myśl może dostarczyć argumentów przeciwko sobie, a zatem argumenty przeciw samoświadomości zakładają wartość samoświadomości. W podobny sposób podważanie istnienia przekonań odbywało się za pomocą wygłaszania przekonań, a argumenty sceptycyzmu globalnego co do wiedzy zakładały na przykład wiedzę o własnych wątpliwościach czy o znaczeniu słów, które te

⁸ Alston (1971, s. 235) twierdzi, że na tym polega uprzywilejowany dostęp podmiotu do własnych stanów umysłu: ilekroć podmiot ma przekonanie introspekcyjne, to jest to przekonanie uzasadnione (i nikt inny nie jest w takiej relacji do tych treści).

⁹ W literaturze polskiej podobne stanowisko zajmuje Judycki: „Dostęp do umysłu będzie zawsze dokonywał się na dwóch drogach: zewnętrznej i wewnętrznej (introspekcyjnej), a stąd zawsze będziemy mieli do czynienia z dwoma rodzajami słowników, mentalistycznym i neurofizjologicznym” (Judycki 1995, s. 264).

wątpliwości wyrażały. Wszystkie te trzy radykalne stanowiska same siebie kwestionują i znoszą.

Potrąfimy zatem odrzucić generalny sceptycyzm co do danych samoświadomości, ale to jeszcze nie dowodzi ich autonomii. Nieredukowalność danych introspekcyjnych jest oczywiście hipotezą, której nie potrafiśmy dowieść. Podobnie jest z behawiorystyczną czy fizykalistyczną hipotezą redukowalności. Fizykalizmowi można przeciwstawić stanowisko Brentana, który słusznie zauważył, że cała nasza wiedza ma źródła w samoświadomości („na spostrzeżeniu wewnętrznym [...] wznosi się jako na swojej podstawie cały gmach tej nauki”; Brentano 1999, s. 63), bo tylko w ten sposób dostępne nam są wszelkie dane, również na temat fizycznego świata i fizykalizmu jako stanowiska filozoficznego. Przy takim podejściu samowiedza wydaje się wiedzą podstawową, od której zależą wszystkie inne rodzaje wiedzy. Mamy zatem sytuację równości.

Stanowisko Brentana trzeba potraktować jako zbyt skrajne, tak samo jak behawioryzm/fizykalizm. Rozsądny złoty środek proponuje Donald Davidson, głosząc wzajemną zależność pomiędzy wiedzą w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, odrzucając zarówno behawioryzm, jak i mit subiektywności. Samowiedza jest zależna zarówno od wiedzy o świecie, jak i od wiedzy o innych (język), ale jest to zależność wzajemna i podmiot zachowuje obalalny autorytet co do własnych przekonań (mówiący wie, o czym jest przekonany, a interpretator może tego nie wiedzieć lub dowiaduje się o tym drogą trudnego wnioskowania; Davidson 2001a, s. 13).

Davidson łączy swoje stanowisko z akceptacją eksternalizmu, który zdaniem wielu interpretatorów zaprzecza nawet temu, że znamy własne myśli.

3. Wiedza pierwszoosobowa a eksternalizm

Istotnie, eksternalizm jako odmiana naturalizmu stanowi podobne wyzwanie dla samowiedzy jak behawioryzm i fizykalizm. Eksternalizm treściowy (*content externalism*), nazywany semantycznym, to pogląd, że znaczenie wyrażen językowych i treść (a zarazem identyczność) stanów umysłu częściowo zależą od czynników zewnętrznych (*external*) względem osoby mówiącej czy myślącej.

Hilary Putnam przeprowadził następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że w jakiejś galaktyce istnieje planeta podobna do Ziemi (*Twin Earth*). Jedną z osobliwości Ziemi Bliźniaczej jest to, że płyn nazywany tam „wodą” nie jest H_2O , lecz ma inny wzór chemiczny – powiedzmy XYZ. Woda XYZ jest nieodróżnialna w normalnych temperaturach i ciśnieniu od naszej wody. Smakuje tak samo, gasi pragnienie i płynie w jeziorach i oceanach. Na Ziemi słowo „woda” oznacza H_2O , a na Ziemi Bliźniaczej – XYZ. Woda na Ziemi jest zbiorem wszystkich molekuł składających się z H_2O , a woda na Ziemi Bliźniaczej jest zbiorem wszystkich molekuł składających się z XYZ. Wyobraźmy sobie Oskara₁ na Ziemi i Oskara₂ na Ziemi Bliźniaczej, którzy są swoimi odpowiednikami (sobowtórami). Przy założeniach eksperymentu Putnama, ekstensja tego słowa u każdego z Oskarów jest odmienna. Putnam zaś uważa, że skoro ekstensja jest odmienna, to nie można twierdzić, że znaczenie jest takie samo (Putnam 1975, s. 223). Tyler Burge (1982) dodaje, że wraz ze zmianą środowiska fizycznego zmienia się nie tylko znaczenie używanych terminów, ale i treść stanów umysłowych.

Eksternaliści, uzależniając treść stanów umysłowych od czynników niedostępnych dla podmiotu, sugerują, że podmiot nie zna swoich własnych myśli. Klasyczną już argumentację w tej sprawie zawiera artykuł Paula Boghossiana (1989), który zakwestionował tezę, że nasze przekonania na temat własnych myśli można zaliczyć do *wiedzy* w przypadkach podróży bliźniaczych, czyli przenoszenia osób, bez ich wiedzy, z Ziemi na Ziemię Bliźniaczą. Boghossian zakłada analizę wiedzy za pomocą relewantnych alternatyw (wiem, jeśli umiem wykluczyć znaczące, istotne w danym wypadku alternatywne możliwości). Wyobraźmy sobie, że człowiek o imieniu Oskar, będąc na Ziemi, ma wyraźną myśl, że woda jest płynem. Zakładając jego podróżę, relewantną alternatywą *jego myślenia*, że woda jest płynem, jest *jego myślenie*, że woda bliźniacza jest płynem. Introspekcyjne dane dostępne Oskarowi nie dają podstaw do odróżnienia tych dwu myśli, a zatem Oskar nie jest w stanie wykluczyć tej relewantnej alternatywy, i w związku z tym nie wie na podstawie introspekcji, że myśli, że woda jest płynem (Boghossian 1989, s. 12). Na gruncie eksternalizmu, twierdzi Boghossian, Oskar nie wie, co myśli, dopóki nie zbada środowiska i nie wykluczy tej relewantnej alternatywy (Boghossian 1989, s. 13). Podmiot przestaje zatem mieć uprzywilejowany dostęp do swoich myśli. Zbadanie śro-

dowiska przeprowadzone przez ekspertów może zakwestionować przekonania podmiotu na temat jego własnych myśli.

Jeszcze gorzej jest z wiedzą o myślach minionych. Wyobraźmy sobie, pisze Boghossian, że kiedy jestem już na Ziemi Bliźniaczej wystarczająco długo, aby zdobyć pojęcie wody bliźniaczej, informujesz mnie, że odbyłem taką podróż, ale nie mówisz, kiedy dokładnie miała ona miejsce. Następnie pytasz mnie, czy rok temu myślałem o wodzie czy *bwodzie*. Nie jestem w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Czy powodem jest to, że po prostu zapomniałem, czy raczej to, że nigdy tego nie wiedziałem? Jeśli wykluczyć pierwszą możliwość, zostaje druga. Nigdy nie wiedziałem, czy myślę o wodzie czy o *bwodzie*, skoro nie byłem świadomy odbywanych bliźniaczych podróży i nie przeprowadzałem empirycznych badań środowiska (Boghossian 1989, s. 22–23). Nie jestem więc autorytetem w sprawie własnych myśli, twierdzi Boghossian, ponieważ zewnętrzni obserwatorzy i eksperci od środowiska mogą zakwestionować moją wiedzę na temat moich własnych myśli.

W nowym kontekście wracamy zatem do problemu omawianego przy okazji behawioryzmu i fizykalizmu, czy nasza samowiedza jest redukowalna do wiedzy o zewnętrznym świecie. Trzeba przyznać, że eksternalizm przyczynia się do destrukcji samowiedzy, ponieważ dostarcza kolejnych argumentów na rzecz tego, że nie znamy dogłębnie i w pełni naszych myśli. Myśli wyrażone w jakimś języku pozostają w rozmaitych relacjach do świata. Podmiot nie musi zdawać sobie sprawy z tego, jakie to są relacje (tak samo jak nie wie, spłot jakich przyczyn doprowadził do jego myśli). Eksternalistyczna koncepcja znaczenia i treści stanów mentalnych jest jeszcze jednym sposobem pozbawienia podmiotu kontroli nad treścią własnych myśli.

Artykuł Boghossiana można jednak potraktować jako sprowadzenie do absurdu skrajnej eksternalistycznej koncepcji znaczenia i treści mentalnych: Gdyby podmiot w ogóle nie decydował o znaczeniu i treściach swoich stanów umysłowych, lecz wyłącznie czynniki środowiskowe czy społeczne, to trzeba by powiedzieć, że istotnie w ogóle nie zna swoich własnych myśli. A gdyby ta skrajna teoria była słuszna, nie moglibyśmy nawet wiedzieć, że o niej myślimy, a tym bardziej jej akceptować. Mamy tutaj powtórkę z samorefutacji, znaną z globalnego sceptycyzmu oraz skrajnego behawioryzmu i fizykalizmu.

Davidson nie jest skrajnym eksternalistą, lecz eksternalizm łączy z holizmem i autorytetem pierwszej osoby.

Jestem przekonany, że Putnam ma rację; to co nasze słowa znaczą, jest częściowo ustalone przez okoliczności, w których uczyliśmy się i używaliśmy słów [...] Ta kwestia zależy po prostu od tego, jak ustaliły się podstawowe związki między słowami i rzeczami lub myślami i rzeczami. Twierdzę razem z Burgem i Putnamem, jeśli ich rozumiem, że zostało to ustalone poprzez kauzalne interakcje między ludźmi i częściami bądź aspektami świata (Davidson 2001 b, s. 29).

A zatem Davidson uważa, że eksternalne czynniki częściowo determinują treść naszych myśli. Jednakże treść pojedynczego przekonania nie jest izolowana, pozostaje wszak w racjonalnych związkach z innymi przekonaniami (holizm) i zależy od całościowej interpretacji zachowania mówiącego. Właśnie teoria interpretacji dostarcza Davidsonowi argumentu na rzecz autorytetu pierwszej osoby: „gdyby nie założenie, że mówiący wie, co ma na myśli [...], interpretator nie miałby czego interpretować” (Davidson 2001 b, s. 38). Teoria interpretacji służyła temu autorowi do odparcia globalnego sceptycyzmu i służy również do odparcia sceptycyzmu co do wiedzy pierwszoosobowej. Davidson nie wyjaśnia, jak pogodzić eksternalizm i autorytet pierwszej osoby, ale podkreśla, że muszą one być uzgodnione i nie ma powodu, żeby któreś odrzucić. Stąd wywodzi się jego, moim zdaniem słuszna, koncepcja trzech typów wiedzy: w pierwszej, drugiej i trzeciej osobie. Każda z nich zależna jest od każdej (np. wiedza o sobie i innych zakłada wiedzę o świecie), ale żadna nie jest redukowalna do pozostałych.

Wnioski

Samowiedzy, czyli wiedzy pierwszoosobowej, słusznie odmawia się pewności, ale niesłusznie przeczy się jej istnieniu i próbuje zredukować do wiedzy w trzeciej osobie. Samoświadomość zawiera przekonania najlepiej uzasadnione spośród tych, które posiadamy i wydaje się wiedzą podstawową, od której zależą wszystkie inne rodzaje wiedzy (choć i ona pozostaje od nich zależna). Samoświadomość niewątpliwie decyduje o specyfice wiedzy pierwszoosobowej. Inne postaci tej ostatniej są redukowalne do wiedzy w drugiej i trzeciej osobie.

W przypadku samowiedzy popełniamy błędy, czasami gorsze niż zewnętrzni obserwatorzy. O ile opisy pojedynczych zdarzeń umysłowych (dane samoświadomości) wydają się stanowić rzetelną wiedzę, to gorzej jest z uogólnieniami na własny temat, z poznawaniem motywów i dostarczaniem wyjaśnień własnego zachowania. Samowiedza obejmuje zatem nasze najlepsze przekonania, a zarazem najjaskrawsze samozłudzenia. Ten sam los dzieli jednak percepcja zmysłowa.

Rola samowiedzy jest oczywiście doniosła. Jest ona niezbędna w codziennej orientacji, samozrozumieniu, samokontroli, samorealizacji; jest podstawą życia podmiotowego, osobowego czy moralnego (bez świadomości nie ma sumienia; łacińskie słowo *conscientia* znaczy zarazem ‘świadomość’ i ‘sumienie’). Nie możemy się bez niej obejść na co dzień i w nauce. Jest fundamentem wszelkich opisów i ocen. Spróbujmy generalnie zakwestionować wartość samowiedzy. Każda taka próba zakłada, że samowiedza istnieje i jest wartościowa (każdy argument przeciwko samowiedzy zakłada jej prawomocność). Gdybym chciała w tym miejscu twierdzić, że samowiedza nie istnieje, wynikałoby stąd, że nie wiem, co mówię. Mogłabym co najwyżej pojmować własne przeżycia jako epifenomeny jakichś innych nieznanych procesów, ale i to zakłada pewne samozrozumienie.

Nie mamy zatem wyjścia, musimy polegać na własnej samowiedzy, przynajmniej jeśli chodzi o pojedyncze fakty na powierzchni strumienia naszej świadomości. Podobnie jak musimy polegać na percepcji zmysłowej, jeśli chodzi o kontakt ze światem. W przypadku jednak uogólnień, ocen i teorii na własny temat lepiej uwzględnić opinie innych członków naszej poznawczej wspólnoty (fakty percepcyjne też podlegają społecznej interpretacji). Samowiedza obok percepcji zmysłowej jest drugim filarem ludzkiej wiedzy.

Literatura

Alston W. (1971), *Varieties of Privileged Access*, „American Philosophical Quarterly” 8, s. 223–241.

Św. Augustyn (1998), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk.

Św. Augustyn (2001a), *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Św. Augustyn (2001b), *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Św. Augustyn (2001c), *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Boghossian P. (1989), *Content and Self-Knowledge*, „Philosophical Topics” 17, s. 5–26.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burge T. (1982), *Other Bodies*, [w:] A. Woodfield (ed.), *Thought and Object. Essays on Intentionality*, Oxford: Clarendon Press.
- Burge T. (1988), *Individualism and Self-Knowledge*, „Journal of Philosophy” 85, s. 649–665.
- Chadwick H. (2000), *Augustyn*, tłum. T. Szafrński, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Davidson D. (2001a), *First Person Authority*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, s. 3–14.
- Davidson D. (2001b), *Knowing One's Own Mind*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press, s. 15–38.
- Dennett D. (1991), *Consciousness Explained*, Boston, MA: Little Brown.
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Husserl E. (1975), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1971), *O niebezpieczeństwie petitionis principia w teorii poznania*, tłum. D. Gierulanka, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s. 357–380.
- Judycki S. (1990), *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Judycki S. (1995), *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Judycki S. (2002), *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne” 50, z. 1, s. 263–301.

- Judycki S. (2004), *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lyons W. (1986), *The Disappearance of Introspection*, Cambridge MA: A Bradford Book.
- Nagel T. (1997), *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia.
- Putnam H. (1975), *The Meaning of 'meaning'*, [w:] tenże, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, s. 215–271 (wyd. polskie: *Znaczenie wyrazu 'znaczenie'*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: PWN).
- Ryle G. (1970) *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, Warszawa: PWN.
- Shoemaker S. (1994), *Introspection*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan, Oxford: Blackwell, s. 395–400.
- Siewert Ch.P. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton NY: Princeton University Press.
- Williams M. (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ziemińska R. (1993), *Intuicja przeżywania*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria R. II, nr 2, s. 71–87.
- Ziemińska R. (2002), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ziemińska R. (2004), *Pojęcie introspekcji w anglosaskiej filozofii analitycznej*, „Filozofia Nauki” 45, s. 83–97.

SELF-CONSCIOUSNESS AND SELF-KNOWLEDGE EPISTEMOLOGICAL POINT OF VIEW

Summary

Self-consciousness is the source or set of information about our own present mental states. My self-knowledge is the set of all my information about myself, not only about my present mental states, but also my past mental states, my personality, my body or even my unconsciousness. Many philosophers thought that self-consci-

usness data are certain knowledge (Brentano, Husserl, Ingarden) but many contemporary philosophers claim that the first-person knowledge does not exist (Wittgenstein, Ryle, Dennett). Davidson refutes both behaviorism and subjectivity myth and takes some moderate position: first-person knowledge is dependent on third-person knowledge but third-person knowledge is dependent on first-person knowledge. There are some problems to reduce consciousness to physical states and to know about it. So, first-person knowledge is not certain and autonomous but it does exist and play important role. The two interdependent kinds of knowledge are two pillars of human knowledge. According to Davidson there is also some third pillar and it is the second-person knowledge.