

Robert Poczobut

Rodzaje samoświadomości

Analiza i Egzystencja 7, 5-31

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.

ROBERT POCZOBUŁ*

RODZAJE SAMOŚWIADOMOŚCI

Słowa kluczowe: samoświadomość, samowiedza, samopoznanie, świadomość fenomenalna, świadomość przedrefleksyjna, fenomenologia, kognitywistyka, neuronauki

Key words: self-consciousness, self-knowledge, self-cognition, phenomenal consciousness, pre-reflective self-awareness, phenomenology, cognitive science, neuroscience

Nie stawiam starej, mętej tezy, wedle której z badaniem subiektywności wiąże się pewien paradoks samoodniesienia. Według mnie paradoksy takie nie nastroczą żadnych trudności. Możemy posługiwać się oczami badając oko, mózgiem – badając mózg, świadomością – prowadząc badania nad świadomością, językiem – gdy badamy język, a subiektywnością – gdy prowadzimy badania nad subiektywnością.

John Searle

* Dr Robert Poczobut – absolwent KUL; adiunkt w Katedrze Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku; w latach 1993–2000 asystent, a następnie adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk UMCS. Opublikował trzy książki: *Spór o zasadę niesprzeczności. Studia z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (Lublin: TN KUL 2000), *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne* (Lublin: Wyd. UMCS 1995) oraz – wspólnie z L. Węsierską – *Z badań nad sprzecznością, przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim światem 3* (Lublin: Wyd. UMCS 1996). E-mail: robert.poczobut@neostrada.pl.

Unless a mental process is self-conscious there will be nothing it is like to undergo the process, and it therefore cannot be a phenomenally conscious process. [...] A minimal form of self-consciousness is a constant structural feature of conscious experience. It is the non-reflective consciousness which renders the reflection possible.

Shaun Gallagher, Dan Zahavi

1. Samopoznanie i samowiedza – wstępna charakterystyka

1.1. W popularnej literaturze filozoficznej czasami zamiennie używa się terminów: „samopoznanie”, „samowiedza” i „samoświadomość”. Jednak z uwagi na elementarne dystynkcje, jakie wprowadzono w tradycji analitycznej i fenomenologicznej, jest to zbyt daleko idące uproszczenie. Uwzględniając różnice znaczeniowe związane z technicznym użyciem terminów „poznanie”, „wiedza” i „świadomość”, możemy przenieść je na ich odpowiedniki zawierające przedrostek *samo-*. Elementem wspólnym kategoriom *samopoznania*, *samowiedzy* i *samoświadomości* jest moment samoodniesienia lub samozwrotności, który w każdym wypadku realizuje się w nieco inny sposób i ma inaczej określony przedmiot (dotyczy to głównie samoświadomości)¹.

1.2. Spośród wymienionych kategorii najbardziej ogólny charakter ma *samopoznanie*. Jeśli za cechę konstytutywną poznania uznamy pozyskanie informacji o czymś, to cechą konstytutywną samopoznania będzie pozyskanie informacji przez system poznawczy na temat samego siebie. Przedmiotem samopoznania mogą być wszelkie zdarzenia, procesy oraz stany zachodzące w obrębie samopoznającego się systemu, a także relacje i oddziaływania, w jakich pozostaje on z szeroko rozumianym środowiskiem. Przy czym, inaczej poznajemy procesy zachodzące w komórkach naszego mózgu, inaczej subiektywne stany świadome, jeszcze inaczej własną przeszłość oraz relacje, w jakich pozostajemy ze środowiskiem.

Niektóre rodzaje samopoznania wymagają udziału świadomości, inne dokonują się podprogowo. Mózg, jako system kontrolny organizmu, nie-

¹ Przedrostek *samo-* może wskazywać na to, *co jest przedmiotem* poznania (poznanie samego siebie) lub na *sposób realizacji* tego poznania (poznawanie siebie „własnymi środkami”, tj. bez udziału innych podmiotów lub narzędzi poznania).

ustannie pozyskuje informacje oraz tworzy wewnętrzne reprezentacje procesów zachodzących w naszych ciałach bez żadnego udziału świadomości. Istotne jest to, że każdy akt samopoznania (świadomy i nieświadomy) ma charakter aspektowy, tzn. zawsze dotyczy tylko określonego „fragmentu” nas samych. W efekcie całościowy model, jaki system poznawczy konstruuje na swój temat, zmienia się w czasie, stanowiąc syntezę ujęć cząstkowych. Samopoznanie jest procesem, który nigdy się nie kończy. Nie można znać siebie w sposób adekwatny (całkowity). Zawsze pozostaje pewien horyzont wykraczający poza zakres aktualnego samopoznania².

1.3. Mówiąc o samopoznaniu można mieć na uwadze *czynność* pozyskiwania informacji o sobie samym (samopoznanie) bądź *wytwór* tejże czynności. Wytworami czynności samopoznawania są różnego rodzaju *autoreprezentacje* – wyobrażenia, pojęcia, sądy, teorie oraz modele, jakie system poznawczy generuje na swój temat. Nie ulega wątpliwości, że co najmniej niektóre spośród tworzonych przez nas autoreprezentacji mogą być błędne bądź fałszywe. Samopoznanie nie jest jednowartościowe, lecz dopuszcza możliwość wystąpienia błędów poznawczych. Zarówno indywidualne systemy poznawcze, jak i całe społeczności, mogą wytwarzać błędne reprezentacje na swój temat.

Nasze subiektywne przekonanie o dobrej znajomości siebie często okazuje się iluzoryczne. Znane są efekty wypierania informacji na swój temat, pielęgnowania autoiluzji, produkowania fałszywych wspomnień czy wyraźnego samozakłamania [*self-deception*]. Wiadomo, że uszkodzenie określonych partii mózgu skutkuje osłabieniem lub zanikiem niektórych form samopoznania. Natomiast poznanie tzw. własności dyspozycyjnych jest możliwe tylko w szczególnych sytuacjach, w interakcji ze środowiskiem naturalnym i społecznym (w myśl zasady: „na tyle siebie znamy, na ile zostaliśmy sprawdzeni”).

1.4. Poszczególne systemy poznawcze mogą dysponować różną kompetencją samopoznawczą. W grę wchodzi tu: (a) różnice między indywidualnymi w obrębie gatunku (przedmiot zainteresowania psychologii różnic indywidualnych); (b) różnice między indywidualnymi należącymi do różnych gatunków (przedmiot zainteresowania psychologii ewolucyjnej i porów-

² O rozmaitych ograniczeniach samopoznania z punktu widzenia psychologii poznawczej i ewolucyjnej interesująco pisze E. Nęcka (2007).

nawczej); (c) różnice między fazami rozwojowymi danego indywiduum (przedmiot zainteresowania psychologii rozwojowej).

Nie ulega wątpliwości, że zdolność do samopoznania jest stopniowalna w aspekcie ewolucyjnym i rozwojowym, osobniczym i gatunkowym³. Obecnie nie budzi kontrowersji twierdzenie, iż nie tylko człowiek dysponuje zdolnością do samopoznania, chociaż formy samopoznania dostępne człowiekowi są pod wieloma względami wyjątkowe w przyrodzie. Zakres i rodzaj samopoznania, jakim dysponuje określony system poznawczy, zależy w decydującej mierze od jego wewnętrznej organizacji. Nasza ewolucyjnie wygenerowana architektura poznawcza nie tylko czyni możliwym samopoznanie, ale również wyznacza jego granice.

1.5. Przez „samowiedzę” rozumiem rezultat czynności samopoznania spełniającej trzy warunki:

- samowiedza ma charakter pojęciowy i propozycjonalny (może zostać wyrażona w postaci twierdzeń lub teorii, co zakłada dysponowanie kompetencją językową oraz zdolnością do kategoryzacji własnych stanów wewnętrznych);
- samowiedza winna być odpowiednio uzasadniona (podlega więc intersubiektywnym normom epistemicznym i kryteriom akceptowalności);
- samowiedza jest prawdziwa lub przynajmniej pretenduje do prawdziwości (nie uznamy za przejaw samowiedzy błędnej reprezentacji propozycjonalnej, jaką system poznawczy wytworzył na swój temat).

³ Różni autorzy formułują odmienne hipotezy na temat stopni oraz faz rozwojowych systemów zdolnych do samopoznania i samoświadomości. Na ogół przyjmuje się, że rozwój ontogenetyczny odtwarza co najmniej niektóre cechy filogenezy. K. Lambert (1986) wyróżnia następujące poziomy organizacji świadomości, z jakimi spotykamy się w przyrodzie: (a) protoświadomość (czucie, pobudliwość, reaktywność); (b) zdolność do instynktownych zachowań o rudymen tarnej plastyczności (szablonowe zachowania, przekazywanie sygnałów); (c) świadomość prosta, przytomność (bezosobowa umysłowość sensomotoryczna, zdolność do prymitywnej komunikacji); (d) zaczątki samoświadomości (elementarne poczucie własnego ja, początki mowy i myślenia); (e) rozwinięta samoświadomość (pełna osobowość, mowa, myślenie abstrakcyjne, świadomość bycia świadomym); (f) nadświadomość, inwencja twórcza (natchnienie, wgląd, ołsnienie). Powyższa lista wymaga uzupełnienia i modyfikacji. Ukazuje ona w wielkim uproszczeniu, w jaki sposób poszczególne funkcje, kompetencje oraz zdolności poznawcze wylaniają się w toku procesów ewolucyjno-rozwojowych z form bardziej podstawowych.

Podobnie jak w wypadku samopoznania, przedmiotem samowiedzy mogą być różne aspekty lub poziomy organizacji systemu poznawczego: od bazowego poziomu cząstek-atomów-molekuł-komórek, z których wszyscy jesteśmy zbudowani, przez mechanizmy neurobiologiczne i obliczeniowe, po świadomość, kontekstowo determinowane treści umysłowe oraz indywidualny profil osobowy. Skoro zakres samowiedzy rozciąga się na wszystkie poziomy organizacji systemu poznawczego, ma ona nieuchronnie charakter cząstkowy. Nikt nie może mieć kompletnej wiedzy na swój temat. Ponieważ nie ma takiej odmiany samopoznania, za pomocą którego uzyskiwalibyśmy całościową i wyczerpującą samowiedzę, zatem siebie samych możemy znać lepiej lub gorzej, w sposób powierzchowny lub głęboki – podobnie jak inne obiekty występujące we Wszechświecie.

1.6. Tym, co niewątpliwie wyróżnia ludzkie systemy poznawcze spośród innych systemów poznawczych występujących w przyrodzie, jest możliwość badania własnych czynności poznawczych oraz krytycznej oceny ich wytworów. Dysponujemy wiedzą drugiego rzędu na temat własnych stanów epistemicznych – poznajemy własne poznawanie oraz uzyskujemy wiedzę na temat statusu epistemologicznego posiadanej wiedzy (por. Gertler 2003, s. 1–21). Co więcej, rezultaty samopoznania poddajemy krytycznej ocenie w oparciu o intersubiektywne kryteria, co czyni z nas systemy racjonalne, zdolne do korekty naszych schematów poznawczych oraz umysłowych modeli świata i samych siebie.

Bez dystansu poznawczego, jaki wprowadza zdolność do samopoznania i samowiedzy, nie byłoby racjonalności poznawczej. Hipotetyczne jednowymiarowe systemy poznawcze, odbierające i przekształcające informacje napływające ze środowiska zgodnie z najlepszymi algorytmami poznawczymi, lecz niedysponujące żadnym samoodniesieniem, byłyby niezdolne do realizacji jakiegokolwiek formy krytycznego, racjonalnego poznania. W szczególności zaś byłyby niezdolne do uprawiania nauki i filozofii. Jeśli w przyszłości zostaną wytworzone sztuczne systemy poznawcze dysponujące zdolnością do krytycznej oceny i modyfikacji własnych rezultatów poznawczych, będą dysponować mechanizmami poznawczego samoodniesienia i samokontroli. Jeśli przy tym zdarzy im się popełniać błędy poznawcze (także na temat własnych stanów wewnętrznych), identyfikować je i korygować w oparciu o intersubiektywnie zadane kryteria, będziemy wówczas mieli prawo przypisać im cechę racjonalności poznawczej.

2. Odmiany samoświadomości. Intuicja przeżywania jako (samo)świadomość nierefleksyjna

2.1. Przez „samoświadomość” rozumiem bezpośrednie (nieinferencyjne), pierwszoosobowe poznanie własnych stanów świadomych⁴. Standardowo – w literaturze fenomenologicznej (por. Stępień 1999, s. 137–138) – wyróżnia się cztery rodzaje samoświadomości:

- *spostrzeżenie wewnętrzne* (introspekcja, *reflexio in actu signato*) – aktowo zorganizowana świadomość innej czynności lub stanu świadomego;
- *retrospekcję* – aktowo zorganizowana świadomość innej czynności świadomej spełnionej w przeszłości;
- *spostrzeżenie immanentne* – modyfikacja spostrzeżenia wewnętrznego za pomocą (różnie interpretowanego) zabiegu „redukcji transcendentnej”;
- *proste przeżywanie* – nieaktowy składnik każdego aktu świadomości (*reflexio in actu exercito*, *reflexio concomitans*).

W dalszym ciągu skupię się na ostatnim z wymienionych rodzajów samoświadomości, zwłaszcza zaś na jego specyficznej odmianie, jaką jest *intuicja przeżywania*.

2.2. Pojęcie intuicji przeżywania wprowadził Roman Ingarden (1921/1971) w rozprawie *Niebezpieczeństwo petitionis principii w teorii poznania*. Polski fenomenolog, nawiązując do analiz Franza Brentana i Edmunda Husserla, starał się wykazać, że fałszywe jest twierdzenie, iż poznanie aktu poznawczego pierwszego rzędu jest możliwe tylko i wyłącznie za pomocą aktu poznawczego drugiego rzędu. Intuicja przeżywania miała być nieaktową odmianą samoświadomości (samopoznania) aktu poznawczego ujmowanego bezpośrednio w trakcie jego spełniania. Ingardena intereso-

⁴ A.B. Stępień (1999, s. 137) nieco szerzej definiuje *samoświadomość* jako „wszelkie bezpośrednie poznanie psychiki podmiotu poznającego”. Przy czym, to, co psychiczne, autor interpretuje jako złożone z trzech warstw, których poszczególne składniki i fazy mogą być ujmowane w samoświadomości. Tymi warstwami są: (a) strumień świadomości, którego fazą jest aktualne przeżycie; (b) sprawności i dyspozycje umysłowe; (c) Ja – podmiot strumienia przeżyć, czyli spełniacz czynności umysłowych (świadomy siebie w prostym przeżywaniu i aktowo zorganizowanej refleksji, zachowujący identyczność w czasie mimo przerw w strumieniu świadomości).

wała głównie rola epistemologiczna tej postaci samoświadomości. Zakładał on, że nieaktowa samoświadomość: (a) dostarcza poznania niepowątpiewalnego (nie można nie przeżywać tego, co się przeżywa); (b) chroni przed niebezpieczeństwem błędu *petitionis principii* w teorii poznania.

Mimo że stanowisko epistemologiczne Ingardena spotkało się z dobrze uzasadnioną krytyką, uważam, że jego analizy zawierają kilka interesujących spostrzeżeń dotyczących struktury samoświadomości. Pozostawiając na boku wątek epistemologiczny, w dalszym ciągu zajmę się intuicją przeżywania z perspektywy współczesnej filozofii umysłu, a mówiąc dokładniej – z perspektywy ontologii (samo)świadomości.

2.3. Jak głosi fenomenologiczny konsensus (por. Stępień 1999, s. 128–129), w strukturze każdego aktu świadomości – może to być świadome wyobrażanie sobie czegoś, myślenie o czymś lub spostrzeganie czegoś – da się wyróżnić kilka niesamodzielnych momentów, z których najważniejsze to:

- *treść intencjonalna* decydująca o odniesieniu aktu;
- *moment intencji* lub skierowania na określony przedmiot;
- *jakość aktu*, czyli sposób, w jaki akt odnosi się do swego przedmiotu (spostrzeżeniowo, wyobrażeniowo, przypomnieniowo *etc.*);
- *retencja i protencja* wiążące aktualnie spełniany akt z bezpośrednio wcześniejszymi i bezpośrednio późniejszymi fazami strumienia świadomości;
- *egotyczna orientacja* polegająca na tym, że każdy akt świadomości jest związany z określonym podmiotem (każdy akt świadomości jest *czymś* aktem);
- *moment przeżywania* (prosta samoświadomość właśnie spełnianego aktu świadomości przez określony podmiot).

2.4. Zdaniem fenomenologów o świadomościowym charakterze aktu świadomości decyduje moment przeżywania. Termin „przeżywanie” jest tłumaczeniem niemieckiego słowa *Durchleben*, które w potocznym języku niemieckim ma nieco inne znaczenie od tego, jakie uzyskało na gruncie fenomenologii⁵. Także w języku polskim odróżnia się nacechowany psychologicznie termin „przeżycie” od terminu *stricte* fenomenologicznego,

⁵ Zwraca na to uwagę Danuta Gierulanka, tłumacz rzeczonyj rozprawy Ingardena. Por. Ingarden (1971, s. 365, przypis oznaczony gwiazdką).

jakim jest „przeżywanie”. Nazwa „przeżywanie” oznacza szczególnie sposób, w jaki uświadamiamy sobie akty naszej świadomości, ich zawartość i egotyczną orientację. Jest to przedrefleksyjna, nieaktowa postać samoświadomości towarzysząca każdemu aktowi świadomemu. Najwyższy stopień intensywności przeżywania Ingarden nazywa „intuicją przeżywania”. Oto jego wypowiedź na powyższy temat:

Największe możliwe rozjaśnienie aktu świadomościowego, rozumianego jako akt w trakcie jego spełniania, nazywamy intuitywnym przeżywaniem aktu albo intuicją przeżywania. [...] Intuitywnie przeżywane akty przez sam fakt, że są tak przeżywane, dochodzą „do świadomości” podmiotu poznającego. Chociaż przy intuitywnie przeżywanych aktach nie możemy oddzielać „aktu” i „przedmiotu” w sensie samodzielnych jednostek, musimy uważać intuitywne przeżywanie aktów za poznanie tychże aktów (Ingarden 1971, s. 376).

2.5. W *Sporze o istnienie świata* Ingarden pisał, że „przeżywać” to tyle, co „mieć świadomość aktów świadomości”, a w granicznym przypadku także „mieć świadomość doznawania” (1987, t. II, cz. 1, s. 167). Nie należy mylić „doznawania” z „przeżywaniem”. Doznawanie treści wrażeniowych, o ile ma charakter świadomościowy, również musi być przeżywane. Przeżywanie doznawania treści wrażeniowych jest najbardziej rudymentarną postacią przeżywania. Jednak samo przeżywanie, jako niesamodzielny element aktu świadomego, towarzyszy wszelkim postaciom aktowo zorganizowanej świadomości – świadomej percepcji, świadomemu wyobrażaniu sobie czegoś, świadomemu myśleniu o czymś, świadomym aktem decyzyjnym czy świadomej kontroli zachowania.

W przekonaniu Ingardena jedna z głównych różnic między samoświadomością aktową (refleksją) a samoświadomością nieaktową (prostym przeżywaniem) polega na tym, że przedmiot samoświadomości aktowej pozostaje wobec niej w relacji słabej transcendencji strukturalnej. Z transcendencją strukturalną – przedmiotu wobec aktu świadomości – mamy do czynienia wówczas, gdy żadna własność przedmiotu nie jest własnością skierowanego na ten przedmiot aktu świadomości⁶. Innymi słowy, transcendencja strukturalna wymaga istnienia dwóch odrębnych podmiotów włas-

⁶ Na temat różnych pojęć transcendencji przedmiotu względem świadomości por. Ingarden (1987, t. II, cz. 1, s. 207–211).

ności. Jest to oczywiste w wypadku świadomego aktu spostrzegania i jego przedmiotu oraz świadomego aktu twórczego i przedmiotu czysto intencjonalnego. Również przedmiot tzw. spostrzeżenia immanentnego (a także introspekcji), którym jest inny akt świadomości, jest wobec tegoż spostrzeżenia strukturalnie transcendentny.

Natomiast zupełnie inny charakter ma relacja między przeżywaniem a tym, co przeżywane, ponieważ mamy tu do czynienia z jednym podmiotem własności. W samym przeżywaniu nie ma wyraźnie zarysowanego momentu intencji charakterystycznego dla aktowo zorganizowanej samoświadomości refleksyjnej. To, co przeżywane jako przeżywane, nie jest tematem czy przedmiotem naszej uwagi. Przeżywanie jest immanentnym momentem aktualnie spełnianego aktu świadomości, który dzięki niemu jest poznawczo dostępny podmiotowi w sposób nieangażujący aktowo zorganizowanej refleksji. Intuicja przeżywania jest więc przedrefleksyjną formą samoświadomości.

2.6. W każdym akcie świadomości występuje dwojaki rodzaj uświadamiania. Z jednej strony mamy aktowo zorganizowaną świadomość przedmiotu, z drugiej zaś prostą samoświadomość właśnie spełnianego aktu. Aktowo zorganizowana świadomość jest swoiście dwubiegunowa – jest jednocześnie zorientowana przedmiotowo i samozwrotna. Przy czym nieaktowo uświadamiamy sobie, czyli przeżywamy, nie tylko zachodzenie aktów świadomości, ale także zachodzenie doznawania, nastrojów, świadomości tła oraz momentu egotycznej orientacji. Nieaktowo uświadamiamy sobie właśnie mijającą i właśnie nadchodzącą chwilę – w przeciwieństwie do przypomnienia i przewidywania (antycypacji), które mają wyraźnie aktowy (intencjonalny) charakter.

Przeżywanie występuje także w wypadku aktów świadomości drugiego rzędu, a więc w wypadku refleksji, do której zalicza się introspekcję i jej zmodyfikowaną wersję, czyli spostrzeżenie immanentne. Przeżywanie niczym cień towarzyszy wszystkim odmianom świadomości. Innymi słowy: nie ma świadomości bez prostej samoświadomości. Nasuwa się w związku z tym sugestia, aby moment przeżywania uznać za konstytutywny element wszelkiej postaci świadomości (por. Stępień 1999, s. 129). To dzięki niemu ujawniają się inne składniki aktu – zawartość treściowa, egotyczna orientacja, przedmiotowe odniesienie oraz struktura retencyjno-protencyjna, które następnie możemy badać za pomocą aktowo zorganizowanej samoświadomości.

Przeżywanie pełni wobec refleksji rolę naprowadzającą i motywacyjną. Tylko takie informacje, do których mamy dostęp przeżywaniowy, możemy następnie tematyzować, czyniąc z nich przedmiot uważnej i systematycznej refleksji. Istnienie prostej, nieaktowej samoświadomości jest warunkiem możliwości spełniania aktów świadomych: pierwszego i wyższych rzędów. Przeżywanie stanowi świadomościową (subiektywną, podmiotową) stronę wszelkich aktów świadomych. Bez momentu przeżywania w ogóle nie byłoby świadomości – co najwyżej nieświadomy odbiór i przetwarzanie informacji przez wyspecjalizowane ośrodki (moduły) naszego mózgu.

3. Świadomość fenomenalna jako (samo)świadomość nierefleksyjna

3.1. Na istnienie nierefleksyjnej (lub przedrefleksyjnej) postaci samoświadomości zwracali uwagę niemal wszyscy wybitni fenomenolodzy: E. Husserl, R. Ingarden, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre czy M. Heidegger⁷. Zbliżonym (choć nie identycznym co do treści!) pojęciem samoświadomości posługiwał się wcześniej Brentano, według którego wszystkie akty świadomości mają charakter samozwrotny. Mówiąc nieco dokładniej, każdy akt świadomości ma dwa przedmioty: pierwotny i wtórny. Przedmiotem pierwotnym jest to, na co akt świadomości jest skierowany, zaś przedmiotem wtórnym jest sam ten akt. Gdy świadomie spostrzegamy różę lub słuchamy melodii, stanowią one przedmioty pierwotne naszej świadomości. Jednak w trakcie spełniania tych aktów równolegle uświadamiamy sobie ich zachodzenie – wzrokowe doświadczenie róży oraz słuchowe doświadczenie melodii stanowią przedmioty wtórne naszej świadomości. Jak pisze Brentano:

Każdy, choćby jak najbardziej prosty akt psychiczny ma zatem podwójny obiekt: pierwotny i wtórny. Na przykład najprostszy akt, w którym coś słyszymy, ma za swój obiekt pierwotny słyszany dźwięk, a za obiekt wtórny – sam siebie, psychiczny fenomen, w którym ten dźwięk jest słyszany (1999, s. 223).

⁷ Por. Gallagher, Zahavi (2006, s. 1–3).

Między ujęciem cechy samozwrotności świadomości przez Brentana a ujęciem fenomenologów istnieje subtelna różnica polegająca na tym, że fenomenolodzy twierdzą, iż prosta samoświadomość właśnie spełnianego aktu nie ma charakteru intencjonalnego (przedmiotowego) odniesienia. Nierefleksyjna samoświadomość nie uprzedmiotawia (nie tematyzuje, nie czyni przedmiotem uwagi) uświadamianego aktu ani żadnego jego składnika. Jej realizacja nie polega na zajęciu postawy „zewnątrznego obserwatora” w stosunku do spełnianych aktów, jak to ma miejsce w typowej introspekcji. Świadome doświadczenie jest samoświadome nie będąc przedmiotem aktowo zorganizowanej samoświadomości (refleksji)⁸.

3.2. Pojęcie samoświadomości nierefleksyjnej pozostaje w bliskim związku z opisami samoświadomości formułowanymi przez niektórych analityków, psychologów i kognitywistów. W literaturze przedmiotu funkcjonują takie terminy, jak: *pre-reflective self-consciousness*, *pre-reflective self-awareness*, *implicit self-awareness* czy *phenomenal consciousness*. Przybliżając zjawisko oznaczone za pomocą wymienionych terminów, powiada się, że: (a) świadomemu doświadczeniu czegoś zawsze towarzyszy spełniane pierwszoosobowo subiektywne *poczucie doświadczenia*; (b) każde świadome doświadczenie charakteryzuje określona *jakość fenomenalna* lub *quale*; (c) każdej postaci świadomości towarzyszy specyficzne przeżycie polegające na tym, *jak to jest być świadomym x-a*.

W tym kontekście wprowadza się ważne pojęcia: świadomości fenomenalnej, fenomenalnej informacji oraz fenomenalnej przestrzeni świadomego doświadczenia (por. Chalmers 1996; Poczubot 2005). Ze świadomością fenomenalną mamy do czynienia w wypadku wszelkich manifestacji świadomości – w doznawaniu wrażeń cielesnych, percepcji zmysłowej, myśleniu, wyobrażaniu sobie, przypominaniu, pożądaniu, nienawiści czy w świadomie spełnianych czynnościach twórczych. W każdym z wymienionych stanów i/lub aktów świadomości, oprócz aspektu przedmiotowego lub *quasi*-przedmiotowego, występuje także subiektywna jakość związana z tym, *jak to jest* mieć doznanie bólu, poczucie smaku czekolady, przeżycie myślenia o czymś *etc.* Owa subiektywna jakość dana jest wyłącznie z perspektywy pierwszoosobowej, zaś jej ujęcie nie wymaga udziału introspekcji.

⁸ Na temat różnic i podobieństw między ujęciem Brentana i fenomenologów interesująco piszą: Gallagher i Zahavi (2006, s. 3–4), Kriegel (2006).

Jak zauważają S. Gallagher i D. Zahavi (2006, s. 2), pierwszoosobowe doświadczenie daje nam bezpośredni (nieinferencyjny) dostęp do samych siebie. Świadomość fenomenalna zawsze zakłada minimalną postać samoświadomości. Gdyby stan umysłowy nie posiadał prostej samoświadomości, nie byłoby również czegoś takiego, jak doświadczanie tego stanu, a zatem nie byłby to stan fenomenalnie świadomy.

3.3. Również A. Goldman (1970, s. 96) zwraca uwagę na istnienie przedrefleksyjnej samoświadomości. Jego zdaniem w procesie świadomego myślenia o x -ie obecna jest rudymentalna samoświadomość tego, że myślimy o x -ie. Nie ma tu jednak żadnej refleksji. Gdy myślimy o x -ie, nasz umysł i nasza uwaga skupiają się na x -ie, a nie na samej czynności myślenia o x -ie. A jednak czynności świadomego myślenia zawsze towarzyszy przedrefleksyjna postać samoświadomości [*pre-reflective self-awareness*].

W podobny sposób wypowiada się O. Flanagan (1992, s. 194), według którego każda postać świadomości zakłada pierwotną samoświadomość, którą należy odróżniać od samoświadomości refleksyjnej i samoświadomości narracyjnej. Ta ostatnia wymaga dysponowania pojęciami, zdolnością do formułowania autonarracji, a nawet jakiegoś poziomu uspołecznienia. W odróżnieniu od niej pierwotna samoświadomość jest przedwerbalną i przedpojęciową cechą każdej postaci świadomości zorientowanej przedmiotowo.

Twierdzenie, że nie każda postać samoświadomości ma charakter konceptualny, stało się głośne także dzięki wpływowej pracy J.L. Bermúdeza (1998). Wykazuje on, że istnieje wiele odmian przedpojęciowej i przedpropozycjonalnej samoświadomości, które – w jego przekonaniu – są „logicznie i ontogenetycznie bardziej podstawowe od wyższych form samoświadomości będących najczęściej przedmiotem filozoficznych analiz” (Bermúdez 1998, s. 274).

3.4. Nietrudno zauważyć, że w tym wypadku tradycje fenomenologiczna i analityczna są wyraźnie zbieżne. Wydaje mi się, że eksploatowane przez analityków pojęcie świadomości fenomenalnej oraz fenomenologiczne pojęcie intuicji przeżywania (lub szerzej: pojęcie nierefleksyjnej samoświadomości) mają niemal to samo odniesienie. Nazwa „świadomość fenomenalna” – w swoim podstawowym znaczeniu – odnosi do nierefleksyjnego, przeżywaniowego momentu dowolnego aktu lub stanu świadomego.

Należy jednak podkreślić, że możliwość eksplikacji pojęcia świadomości fenomenalnej w kategoriach samoświadomości nierefleksyjnej nie obejmuje wszystkich funkcjonujących w literaturze ujęć świadomości fenomenalnej. W szczególności dotyczy to autorów, którzy fenomenalny charakter doświadczenia percepcyjnego interpretują w kategoriach własności przedmiotów percypowanych. Na przykład J. Levine (2001, s. 6) oraz M. Tye (2000, s. 48) otwarcie przyznają, że własności przedmiotów percypowanych konstytuują fenomenalny charakter świadomego doświadczenia (świadome spostrzeżenie przedmiotu czerwonego samo jest częściowo konstytuowane przez jego czerwień)⁹.

3.5. Przedmiotowe ujęcia świadomości fenomenalnej (oraz qualiów) przeciwstawia się ujęciom akcentującym stronę podmiotową, związaną ze sposobem doświadczenia (przeżywania) przez podmiot własnych stanów świadomych. W tym wypadku nie można powiedzieć, że moment przeżywanioowy towarzyszący percepcji czerwonej róży jest konstytuowany przez jej czerwień. Przeżywanie jest konstytuowane przez samozwrotną [*reflexive*], lecz niekoniecznie refleksyjną [*reflective*], naturę świadomości. Innymi słowy, rdzeniem doświadczenia typu *jak to jest być podmiotem S znajdującym się w stanie świadomym M* jest nierefleksyjna samoświadomość towarzysząca stanom świadomym posiadanym przez S-a.

Gdybyśmy odebrali hipotetycznemu S-owi zdolność do posiadania nierefleksyjnej samoświadomości, uczynilibyśmy zeń system typu zombi. Taki system zapewne mógłby pozyskiwać informację z zewnątrz, mógłby monitorować swoje stany „wewnętrzne”, jednak nie dysponowałby żadną świadomością fenomenalną (używając żargonu fenomenologów – pozostałaby całkowicie pozbawiony wymiaru przeżywanioowego). Nie byłoby czegoś takiego jak doświadczenie bycia S-em czy doświadczenie spełnia-

⁹ Stanowisko Levine'a i Tye'a trafnie streszcza G. Janzen (2006a, s. 25): „The strategy here, as I understand it, is to explain phenomenal character in terms of our perceptual experiences somehow assuming or ‘taking on’ the properties of the objects of experience, so that when one turns to look at a red diskette case the phenomenal character of one’s visual experience is *reddish*, whereas when one turns to look at a blue sky, the phenomenal character of one’s visual experience becomes *bluish*. On this view, *phenomenal character* involves the surface qualities of which the subject of experience is directly aware – these qualities at least partly *constitute* phenomenal character”. Oczywiście, wszystko zależy teraz od tego, jak będziemy interpretować ową „przynajmniej częściową konstytucję”.

nia przezeń stanu świadomego, ponieważ doświadczenie to jest konstytuowane przez nierefleksyjną formę samoświadomości, której – w ramach założeń tego eksperymentu myślowego – pozbawiliśmy *S-a*¹⁰. Świadomość bez aspektu podmiotowego (subiektywnego) i fenomenalnego (przeżywanego) w gruncie rzeczy przestałaby być świadomością – uległaby degradacji do postaci nieświadomego procesu informacyjnego (jak w wypadku znanego zjawiska ślepowzroczności).

Doświadczenie siebie jako podmiotu aktów świadomych jest nieeliminowalnym składnikiem aktowej i nieaktowej postaci samoświadomości, chociaż w obu wypadkach realizuje się w nieco inny sposób. Mając jakiegokolwiek świadome doświadczenie, automatycznie stajemy się samoświadomi posiadania tego doświadczenia. Nierefleksyjna samoświadomość jest także *samoświadomością podmiotu* właśnie spełnianego aktu świadomości. Doświadczenie podmiotu (jaźni) pojawia się jako rezultat podstawowej, strukturalnej cechy wszelkiej świadomości, którą jest jej samozwrotność¹¹. I podobnie jak wszelkie odmiany świadomości, może przybierać różne stopnie intensywności.

4. Samoświadomość a autoreferencja

4.1. Mimo że przeważa pogląd o istnieniu silnego związku między świadomością i samoświadomością, jego natura wciąż wywołuje kontrowersje. Fenomenolodzy i niektórzy analitycy zdecydowanie zaprzeczają, jakoby prosta samoświadomość – towarzysząca świadomości przedmiotowej – polegała na: (a) monitoringu wyższego rzędu; (b) posiadaniu poję-

¹⁰ Interesującą próbę eksplikacji pojęcia świadomości fenomenalnej w kategoriach samoświadomości nierefleksyjnej zawierają prace G. Janzena (2005; 2006a; 2006b). Autor posługuje się terminem *implicit self-awareness* (utajona, niejawna, implicytna samoświadomość), który – w jego użyciu – jest synonimem „samoświadomości nierefleksyjnej”. Natomiast na określenie samoświadomości refleksyjnej autor używa terminu *explicit self-awareness*.

¹¹ Dobrym opisem powyższej sytuacji jest następujący cytat z książki D.W. Smitha (1989, s. 88): „[...] as I see that dove, I am immediately aware of *my* seeing that dove: I am aware that ‘I see that dove’. My awareness of the experience does not leave it open whose experience this is; it is mine. If you will, the intentional character of the experience is ‘directional’, aiming as if *from* a subject *toward* an object. And my inner awareness of the experience reveals that directional structure, from ‘me’ or ‘I’ toward this dove”.

cia, przekonania lub sądu wyższego rzędu; (c) spełnianiu aktu świadomości wyższego rzędu (aktu refleksyjnej introspekcji). Ich zdaniem prosta samoświadomość jest wewnętrzną, nierelacyjną cechą świadomości pierwszego rzędu.

W przeciwieństwie do nich zwolennicy różnych wersji teorii myśli lub percepcji wyższego rzędu zakładają, że bycie świadomym jest cechą relacyjną stanu umysłowego. Stan umysłowy staje się stanem świadomym dzięki temu, że jest przedmiotem stanu umysłowego wyższego rzędu. Dopiero na tym poziomie możemy mówić o samoświadomości. Na przykład P. Carruthers (1996, s. 155–157) twierdzi, że świadome przeżywanie własnych stanów świadomych, czyli tzw. świadomość fenomenalna, wymaga dysponowania świadomością wyższego rzędu, przez którą autor rozumie zdolność do refleksji. Na gruncie tego ujęcia samoświadomość staje się szczególną postacią refleksji, która może występować w różnych odmianach.

4.2. W literaturze przedmiotu stanowiska zakładające istnienie ścisłego związku między świadomością i samoświadomością dzieli się zazwyczaj na dwie grupy. Do pierwszej należą zwolennicy poglądu, zgodnie z którym samoświadomość towarzysząca stanom czy aktom świadomym jest wewnętrzną, nierelacyjną cechą tychże stanów. Do drugiej grupy należą zwolennicy tzw. teorii wyższych rzędów (*higher order theories*, w skrócie: HO). Ich zdaniem stan umysłowy jest świadomy dzięki temu, że jest przedmiotem numerycznie odrębnego aktu lub stanu drugiego rzędu (różnie interpretowanego).

Pojęcie samoświadomości zostaje tu ściśle związane z możliwością dokonywania autoreferencji. Autoreferencja zaś wymaga dysponowania pojęciem pierwszej osoby, a więc nienaoczną reprezentacją JA, i jej językowym odpowiednikiem – zaimkiem osobowym „ja”. Zgodnie z tym ujęciem samoświadomość uzyskujemy dopiero wówczas, gdy nabywamy pojęcie *siebie jako siebie*. Tak rozumiana samoświadomość wyłania się stosunkowo późno w procesie rozwojowym i wymaga odpowiedniej kompetencji językowej. Gdybyśmy uznali ten rodzaj samoświadomości za jedyny, konsekwentnie musielibyśmy twierdzić, że małe dzieci i zwierzęta nie są samoświadome.

4.3. Niektórzy zwolennicy HO, jak D. Rosenthal (1997, 2002, 2004) czy R. Gennaro (2005), bronią tzw. teorii myśli wyższego rzędu (*higher order thought*, w skrócie: HOT), którą odróżnia się od teorii doświadczenia lub

percepcji wyższego rzędu (*higher order perception*, w skrócie: HOP). obrońcy HOP, jak D. Armstrong (1968, 1981, 1984) czy W. Lycan (1996, 2001), twierdzą, że stan umysłowy staje się świadomy dopiero wówczas, gdy jest przedmiotem percepcji lub monitoringu wyższego rzędu. Z kolei obrońcy HOT proponują jeszcze bardziej restryktywne ujęcie. Ich zdaniem, aby system poznawczy mógł być świadomy, musi dysponować przekonaniem, myślą lub sądem wyższego rzędu na temat własnych stanów umysłowych.

Kluczowa różnica między HOT i HOP polega na tym, że zwolennicy HOT przyjmują, zaś zwolennicy HOP odrzucają twierdzenie, że stan wyższego rzędu odpowiedzialny za świadomość i samoświadomość musi zawierać składnik intelektualny (pojęcie, sąd, przekonanie, myśl). Natomiast cechą wspólną teorii HOT i HOP jest twierdzenie, że żaden stan umysłowy nie jest świadomy wyłącznie na mocy swoich własności wewnętrznych. Teorie HOT i HOP postulują istnienie różnych poziomów organizacji systemu poznawczego, gdzie wyższe poziomy zdolne są do *quasi*-percepcyjnego monitoringu lub intelektualnego ujęcia stanów niższego rzędu. Innymi słowy, zdaniem zwolenników HO, świadomość jest zewnętrzną, relacyjną cechą stanów umysłowych¹².

4.4. Jeden z zarzutów wysuwanych pod adresem HO jest taki, że jeśli świadomość i samoświadomość są rezultatami monitoringu wyższego rzędu, to wpadamy w nieskończony regres. Jeżeli każdy stan umysłowy jest świadomy na mocy tego, że jest przedmiotem stanu umysłowego wyższego rzędu, to ów stan wyższego rzędu albo jest stanem nieświadomym, albo sam jest przedmiotem kolejnego stanu umysłowego trzeciego rzędu itd. *ad infinitum*. Jeżeli dodamy przesłankę, że nieświadomy stan umysłowy nie może czynić świadomym innego stanu nieświadomego, staje się wówczas niezrozumiałe, jak w ogóle możemy być czegokolwiek świadomi.

Standardowa odpowiedź Rosenthala (1997, s. 745) na powyższy zarzut polega na odrzuceniu przytoczonej przesłanki i przyjęciu, że o świadomości stanów niższego rzędu decydują stany umysłowe wyższego rzędu, które same już nie muszą być świadome. Rosenthal postuluje więc ist-

¹² Interesujący przegląd oraz krytykę różnych wersji teorii typu HO zawiera artykuł Janzena (2006a, s. 24–30). Chociaż przez długi okres zwolennicy HO stanowili zdecydowaną większość wśród analityków i kognitywistów, obecnie ta sytuacja zaczyna ulegać zmianie. Por. Byrne (1997); Gallagher, Zahavi (2006); Neander (1998); Seager (1999).

nienie nieświadomych stanów umysłowych, na mocy których monitorowane przez nie stany niższego rzędu stają się świadome, zaś system z takim sprzężeniem uzyskuje samoświadomość. Jest to jednak tylko inny sposób wyrażenia wcześniejszej tezy. Tego typu deklaracja nie wyjaśnia, w jaki dokładnie sposób nieświadome stany umysłowe wyższego rzędu czynią świadomymi stany niższego rzędu. Jak stany pozbawione jakiegokolwiek profilu przeżywanego stają się stanami fenomenalnie świadomymi?

Przed powyższym problemem staje również zwolennik teorii przeżywaniowej, który zakłada, że nie musimy postulować nieświadomych stanów umysłowych jako czynników „nadających” świadomość stanom niższych rzędów. Postulat ten okazuje się zbędny, jeśli przyjmiemy, że świadomość jest wewnętrznie samozwrotna [*reflexive*]. Jednak i to „wyjaśnienie” pozostawia nas w eksplanacyjnej próżni, ponieważ nadal nie wiemy, jakie mechanizmy neurobiologiczne umożliwiają ową wewnętrzną samozwrotność naszej świadomości. Wydaje się, że rozstrzygnięcie powyższego sporu jest niemożliwe bez odkrycia mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za powstawanie różnych form samoświadomości. W celu rozpoznania takich mechanizmów analityk i fenomenolog muszą udać się do neurokognitywisty. Chociaż na poziomie analizy fenomenologicznej (od góry) rozróżnienie samoświadomości refleksyjnej i nierefleksyjnej wydaje się dobrze umotywowane, wciąż brakuje głębszej analizy (od dołu) ujawniającej odmienność struktur i mechanizmów neurobiologicznych zaangażowanych w ich realizację.

4.5. Na gruncie przyjętej przeze mnie terminologii, autoreferencyjne modele świadomości (typu HOT czy HOP) są modelami zaawansowanej odmiany refleksyjnej samoświadomości lub samopoznania, którymi bez wątpienia nie dysponują małe dzieci ani zwierzęta. Jednak istnienie tego rodzaju samopoznania nie przekreśla istnienia przedrefleksyjnej, przedpojęciowej i przedpropozycjonalnej odmiany samoświadomości. Zwolennik przeżywaniowej koncepcji (samo)świadomości powiedziałby, że postulowany mechanizm sprzężeń między stanami umysłowymi różnych rzędów może wyjaśniać introspekcję lub inną odmianę samoświadomości (samopoznania) refleksyjnej. Nie dotyczy jednak prostego przeżywania aktualnie spełnianych aktów świadomości. Przeżywanie jest przedrefleksyjną odmianą samoświadomości występującą również na poziomie świadomych stanów wyższych rzędów. W fenomenologicznym opisie prostego przeżywania nie pojawia się żadne odwołanie do stanów umysłowych wyższego

rzędu. Występuje ono dopiero na poziomie samoświadomości refleksyjnej. Innymi słowy, teorie HOT i HOP oraz teoria przeżywaniowa są na inny temat. Uzgodnienie tych teorii jest możliwe tylko za cenę rezygnacji z ich radykalnych wersji roszcujących pretensje do wyłączności.

4.6. Istnienie samoświadomości przedrefleksyjnej potwierdzają badania empiryczne z zakresu psychologii rozwojowej i psychologii zwierząt. Wskazuje się, że pierwotna samoświadomość – związana z doznaniem zmysłowymi i propriocepcją – występuje już od momentu narodzin, a nawet wcześniej (Butterworth 1995, 1999; Gallagher, Zahavi 2006; Meltzoff 1990a, 1990b; Neisser 1988; Stern 1985). Wyklucza to możliwość znajomości jakiegokolwiek języka, dysponowanie pojęciem Ja, zdolnością do formułowania sądów czy złożonych narracji na własny temat.

Można, co najwyżej, twierdzić, że rdzenna, przedrefleksyjna samoświadomość stanowi bazę dla bardziej zaawansowanych form samoświadomości i samopoznania. Z punktu widzenia ontologii umysłu ważna jest konstatacja, iż samoświadomość jest stopniowalna oraz może występować w rozmaitych odmianach strukturalnych. Zasadna wydaje się hipoteza, że bez przedrefleksyjnej formy samoświadomości nie mogłaby się wykształcić żadna samoświadomość (samopoznanie, samowiedza) wyższego rzędu¹³. Pierwszeństwo, o jakim tu mowa, ma charakter onto- i filogenetyczny, a także strukturalny.

¹³ Jak trafnie piszą Gallagher i Zahavi (2006, s. 1): „In the most basic sense of the term, self-consciousness is not something that comes about the moment one attentively inspects or reflectively introspects one’s experiences, or in the instant of self-recognition of one’s image in the mirror, or in the proper use of the first-person pronoun, or in the construction of a self-narrative. Rather, these different kinds of self-consciousness are to be distinguished from the pre-reflective self-consciousness which is present whenever I am living through or undergoing an experience, i.e., whenever I am consciously perceiving the world, whenever I am thinking an occurrent thought, whenever I am feeling sad or happy, thirsty or in pain, and so forth. [...] One can get a bearing on the notion of pre-reflective self-consciousness by contrasting it with reflective self-consciousness. If you ask me to give you a description of the pain I feel in my right foot, or of what I was just thinking about, I would reflect on it and thereby take up a certain perspective that was one order removed from the pain or the thought. Thus, reflective self-consciousness is at least a higher-order cognition. It may be the basis for a report on one’s experience, although not all reports involve a significant amount of reflection. In contrast, pre-reflective self-consciousness is pre-reflective in the sense that (1) it is not an explicit or

4.7. Zachodzą pewne podobieństwa między fenomenologicznym ujęciem przeżywania a świadomością rdzenną w sensie A. Damasia. Podobnie jak fenomenolodzy, Damasio zakłada, że świadomość nie jest monolitem. Autor wyróżnia kilka rodzajów oraz stopni (samo)świadomości, z których najbardziej podstawowa jest tzw. świadomość rdzenna [*core consciousness*] zapewniająca organizmowi możliwość doświadczania siebie w danej chwili i w danym miejscu, w trakcie spełniania rozmaitych czynności poznawczych i pozapoznawczych.

W odróżnieniu od tzw. świadomości rozszerzonej, świadomość rdzenna nie wymaga udziału pamięci i nie jest zależna od takich procesów kognitywnych, jak uczenie się, planowanie czy rozwiązywanie problemów; ma charakter przedwerbalny i dlatego nie wymaga dysponowania kompetencją językową. Pacjenci z mocno zaburzoną świadomością rdzenną (śpiączka, automatyzm epileptyczny, napady nieobecności itp.) automatycznie tracą wszelkie inne formy świadomości, co wskazuje na bazowy charakter świadomości rdzennej¹⁴.

Jednak w odróżnieniu od fenomenologów, Damasio formułuje konkretne hipotezy empiryczne na temat mechanizmów neurobiologicznych leżących u podstaw tej formy (samo)świadomości. Mechanizmy te polegają – z grubsza – na równoległym skanowaniu przez mózg swoich własnych funkcji w trakcie ich realizacji. Skutkuje to pojawieniem się na poziomie fenomenologicznym poczucia rdzennej samoświadomości, czyli wewnętrznego doświadczania właśnie spełnianych aktów (Damasio 2000, s. 181–210). Przy czym, inaczej niż w wypadku aktów refleksji, które przynajmniej w pewnym zakresie możemy wolitywnie inicjować, świadomość rdzenna (podobnie jak nierefleksyjne przeżywanie, o którym mówią fenomenolodzy) nie podlega kontroli wolitywnej. Nie jesteśmy w stanie za pomocą aktu woli uruchomić ani zatrzymać prostego przeżywania (świadomości rdzennej, świadomości fenomenalnej), gdyż jedynym sposobem,

thematic form of self-consciousness, and (2) reflective self-consciousness is possible only because there is a pre-reflective self-awareness that is an on-going and more primary self-consciousness”.

¹⁴ Według Damasia (2000, s. 135): „Wszystkie zdolności poznawcze stają się możliwe dzięki świadomości rdzennej, z drugiej zaś strony pomagają budować na jej fundamencie świadomość rozszerzoną. Pełnowiedza jednak nigdy nie zostaje przecięta. U podstaw świadomości rozszerzonej w każdej chwili leży impuls świadomości rdzennej”.

w jaki można tego dokonać, jest uszkodzenie lub modyfikacja relevantnych obszarów naturalnej sieci neuronowej.

5. Uwagi o statusie ontycznym (samo)świadomości i metodologii badań nad umysłem

5.1. Łącząc terminologię wypracowaną w tradycji fenomenologicznej, kognitywistycznej i analitycznej można powiedzieć, że przeżywanie – jako prosta, nieaktowa, przedrefleksyjna odmiana samoświadomości – dostarcza informacji fenomenalnej na temat stanów i aktów świadomych doświadczanych bezpośrednio w trakcie ich spełniania. Informacji tej nie można pozyskać za pomocą nawet najbardziej wyrafinowanych metod skanowania czyjegoś mózgu, ponieważ dotyczy ona wyższego, osobowego poziomu organizacji systemu poznawczego (por. Poczobut 2005).

Techniki skanowania i/lub obrazowania funkcjonującego mózgu dostarczają szczegółowych informacji na temat wzorców aktywacji określonych struktur neuronowych będących realizatorami naszych stanów świadomych. Nie mówią zaś niczego na temat sposobu ich przeżywania ani profilu fenomenalnego. Aby mieć dostęp poznawczy do subiektywnych przeżyć, trzeba być systemem, który takie przeżycia posiada. Informacja fenomenalna jest niedostępna „z zewnątrz ani od dołu”. Dostęp do niej jest zawsze dostępem z punktu widzenia pierwszej osoby, a więc jest to „dostęp od góry”. W głównej mierze zawdzięczamy go istnieniu nierefleksyjnej postaci samoświadomości, której dane możemy następnie czynić przedmiotem systematycznej analizy z wykorzystaniem samoświadomości refleksyjnej.

5.2. Nie znaczy to, że nie ma ścisłego związku między aktywnością naszych mózgów a subiektywną sferą przeżywania. Wprost przeciwnie. Przeżywanie, a także wszystkie strukturalnie wyższe formy samoświadomości, są konstituowane przez aktywność naszych mózgów – wraz z tą aktywnością powstają, istnieją i giną. Jest bardzo prawdopodobne, że *takim samym* wzorcom aktywacji naszych mózgów odpowiadają *takie same* subiektywne przeżycia i korelatywnie: różnym rodzajom przeżyć odpowiadają różne wzorce aktywacji naszych mózgów. Zasadę superweniencji można zinterpretować jako regułę heurystyczną, która poza różnicami wykrytymi na poziomie fenomenologicznego opisu świadomego doświadcze-

nia postuluje istnienie głębszych, eksplanacyjnie relewantnych różnic na poziomie neurobiologicznym.

5.3. Jeśli przyjmiemy, że zależność, o której tu mowa, nie ma charakteru przygodnego, lecz opiera się na prawach, będziemy mieli podstawy, aby różnice dotyczące struktury samoświadomości wyjaśniać za pomocą różnic na poziomie mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za ich realizację. Jeśli opisy fenomenologiczne poprawnie oddają różnice między aktywną i nieaktywną formą samoświadomości, powinno to mieć swoje głębsze wyjaśnienie na poziomie „mechaniki naszych mózgów”. W oparciu o pierwszoosobowe dane fenomenologiczne możemy sformułować empirycznie falsyfikowalną hipotezę o istnieniu różnych mechanizmów neurobiologicznych odpowiedzialnych za realizację aktywnej i nieaktywnej formy samoświadomości.

Hipoteza ta może być empirycznie testowana z wykorzystaniem dwóch rodzajów informacji: (a) informacji pierwszoosobowej (posiadanej i werbalizowanej przez osobę badaną); (b) informacji trzecioosobowej (uzyskiwanej za pomocą metod obrazowania aktywności świadomego mózgu). Wydaje się prawdopodobne, że aktywacja mózgu będzie nieco inna, gdy osoba badana uświadamia sobie w sposób przedrefleksyjny akty świadomego myślenia o czymś, inna zaś, gdy przechodzi do aktu refleksji nad swoim myśleniem. Byłoby przy tym rzeczą interesującą sprawdzenie, jak zachowuje się mózg, gdy przedmiotem refleksji są akty świadomego widzenia, słyszenia, wyobrażania sobie, myślenia lub pożądania. Jaka jeszcze aktywność mózgu wchodzi w grę, gdy przechodzimy od świadomego widzenia czegoś (w sensie prostego przeżywania, świadomości nierefleksyjnej) do refleksyjnej (meta)świadomości tegoż widzenia?

Można przypuszczać, że zostają wówczas zmodyfikowane lub uruchomione dodatkowe mechanizmy uwagi. W wypadku przedrefleksyjnej świadomości widzenia nasza uwaga jest nakierowana przede wszystkim na spostrzeżeniowo uświadamiany przedmiot (intencjonalność pierwszego rzędu). Natomiast w akcie refleksji uwaga zostaje przekierowana na sam akt świadomego widzenia (intencjonalność drugiego rzędu). Wchodząca w grę modyfikacja mechanizmów uwagi powinna mieć swoją reprezentację na poziomie aktywacji różnych struktur neuronowych (lub różnego rodzaju aktywacji tych samych struktur). Inna ważna różnica między samoświadomością refleksyjną i nierefleksyjną polega na tym, że proste przeżywanie zachodzi równocześnie ze spełnianym aktem, zaś refleksji zawsze towarzyszy pewne

opóźnienie w stosunku do aktu świadomości, który staje się jej przedmiotem. Ta różnica w sposobie organizacji czasowej obu odmian samoświadomości także powinna mieć swoją reprezentację na poziomie aktywności naturalnej sieci neuronowej. W tym miejscu kończy się jednak praca analityka-fenomenologa – jej kontynuacja wymaga współpracy z neurobiologiem.

5.4. Transcendentaliści mają skłonność do zamykania obszaru swoich zainteresowań wyłącznie do poziomu sensów przedmiotowych konstytuujących się w przebiegach czystej świadomości. Z kolei skrajni naturaliści mają skłonność do badania wyłącznie niższych poziomów organizacji systemu poznawczego. Prawda, jak to często bywa, leży pośrodku. Uzyskanie możliwie wszechstronnego samopoznania przez ludzkie systemy poznawcze wymaga uwzględnienia informacji dotyczących wszystkich składających się na te systemy poziomów organizacji: od molekuł, przez pojedyncze komórki nerwowe i złożone sieci neuronowe, aż do poziomu przedrefleksyjnej i refleksyjnej samoświadomości.

W przeciwnym wypadku nasz umysłowy i teoretyczny model samych siebie będzie głęboko nieadekwatny. Pominiecie danych pierwszoosobowych skutkuje konstrukcją czysto mechanicznego modelu systemu poznawczego, pozbawionego wymiaru osobowego. Natomiast pominiecie danych neurobiologicznych skutkuje konstrukcją modelu systemu odcieśnionego, pozbawionego wymiaru fizycznego. Wydaje się rzeczą oczywistą i naturalną, że neurobiolodzy, analitycy i fenomenolodzy powinni ze sobą współpracować. Powstające obecnie projekty badań neurofenomenologicznych, chociaż wciąż bardzo niedoskonałe pod względem metodologicznym, są krokiem we właściwym kierunku.

W granicy swojego rozwoju analizy fenomenologów, analityków i neurobiologów powinny być zbieżne z całościowym, wszechstronnym, wielowymiarowym modelem umysłu. Sformułowany postulat konwergencji badań daje nadzieję na twórczą współpracę przedstawicieli tych jakże odmiennych (pod względem przedmiotu i stosowanych metod) programów badawczych. Na pozór nieprzekraczalne różnice obecne w punkcie wyjścia mogą okazać się komplementarnymi aspektami szerszej całości dostępnej w punkcie dojścia badań.

Literatura

- Armstrong D.M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge (polski przekład: *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1982).
- Armstrong D.M. (1984), *Consciousness and Causality*, [w:] D.M. Armstrong, N. Malcolm, *Consciousness and Causality*, Oxford: Blackwell, s. 103–191.
- Armstrong D.M. (1997), *What is Consciousness?*, [w:] N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 721–728.
- Bermúdez J.L. (1998), *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, tłum. W. Galewicz, BKF, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Butterworth G. (1995), *An Ecological Perspective on the Origins Of Self*, [w:] J. Bermúdez, A. Marcel, N. Eilan (eds.), *The Body and the Self*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 87–107.
- Butterworth G. (1999), *A Developmental-Ecological Perspective on Strawson's 'The Self'*, [w:] S. Gallagher, J. Shear (eds.), *Models of the Self*, Exeter: Imprint Academic, s. 57–71.
- Byrne A. (1997), *Some like it HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts*, „Philosophical Studies” 86, s. 103–129.
- Carruthers P. (1996), *Language, Thoughts and Consciousness. An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers P. (2000), *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers D. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Damasio A. (2000), *Tajemnice świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość?*, tłum. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Flanagan O. (1992), *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher S., Zahavi D. (2006), *Phenomenological Approaches to Self-Consciousness*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/>.

- Gennaro R. (ed.) (2004), *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Gennaro R. (2005), *The HOT Theory of Consciousness: Between a Rock and a Hard Place*, „Journal of Consciousness Studies” 12, s. 3–21.
- Gertler B. (2003), *Self-Knowledge*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, pod red. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/>.
- Goldman A. (1970), *A Theory of Human Action*, New York: Prentice-Hall.
- Ingarden R. (1971), *O niebezpieczeństwie ‘petitionis principii’ w teorii poznania*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa; PWN, s. 357–380. Pierwodruk: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 1921, t. 4.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, Warszawa: PWN.
- Janzen G. (2005), *Self-Consciousness and Phenomenal Character*, „Dialogue” 44, s. 707–733.
- Janzen G. (2006a), *Phenomenal Character as Implicit Self-Awareness*, „Journal of Consciousness Studies” 13, No. 12, s. 20–47.
- Janzen G. (2006b), *The Representational Theory of Phenomenal Character: A Phenomenological Critique*, „Phenomenology and Cognitive Science” 5, s. 321–339.
- Kriegel U. (2005), *Naturalizing Subjective Character*, „Philosophy and Phenomenological Research” 71, s. 23–57.
- Kriegel U. (2006), *Consciousness and Self-Representation*, „Psyche” 12, No. 2, <http://psyche.cs.monash.edu.au/>.
- Kriegel U., Williford K. (eds.) (2006), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Lambert K. (1986), *Emerging Consciousness*, „Journal of Analytical Psychology” 26, s. 1–17.
- Levine J. (2001), *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press.
- Lycan W.G. (1996), *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Lycan W.G. (2001), *A Simple Argument for a Higher-Order Representation Theory of Consciousness*, „Analysis” 61, s. 3–4.

- Meltzoff A. (1990a), *Foundations for Developing a Concept of Self: The Role of Imitation in Relating Self to Other and the Value of Social Mirroring, Social Modeling, and Self Practice in Infancy*, [w:] D. Cicchetti, M. Beeghly (eds.), *The Self in Transition: Infancy to Childhood*, Chicago: University of Chicago Press, s. 139–164.
- Meltzoff A. (1990b), *Towards a Developmental Cognitive Science: The Implications of Cross-Modal Matching and Imitation for the Development of Representation and Memory in Infancy*, „Annals of the New York Academy of Science” 608, s. 1–31.
- Neander K. (1998), *The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representational Theories of Consciousness*, „Philosophical Perspectives” 12, s. 411–434.
- Nęcka E. (2007), *Ograniczenia poznania i samopoznania z punktu widzenia psychologii poznawczej i ewolucyjnej*, [w:] M. Heller, R. Janusz, J. Mączka (red.), *Człowiek: twór Wszechświata – twórca nauki*, Kraków–Tarnów: PAU-OBI-BIBLOS, s. 163–178.
- Neisser U. (1988), *Five Kinds of Self-Knowledge*, „Philosophical Psychology” 1, s. 35–59.
- Poczobut R. (2005), *Od informacji fizycznej do informacji fenomenalnej*, [w:] M. Heller, J. Mączka (red.), *Informacja a rozumienie*, Kraków–Tarnów: PAU-BIBLOS, s. 177–193.
- Rosenthal D. (1986), *Two Concepts of Consciousness*, „Philosophical Studies” 49, s. 329–259.
- Rosenthal D.M. (1997), *A Theory of Consciousness*, [w:] N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press, s. 729–753.
- Rosenthal D. (2000), *Consciousness, Content, and Metacognitive Judgments*, „Consciousness and Cognition” 9, s. 203–214.
- Rosenthal D. (2002), *Explaining Consciousness*, [w:] D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, New York: Oxford University Press, s. 406–421.
- Rosenthal D. (2004), *Varieties of Higher-Order Theory*, [w:] Gennaro (ed.) (2004), s. 17–144.
- Seager W. (1999), *Theories of Consciousness*, London: Routledge.

- Searle J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press [polski przekład: *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999].
- Searle J. (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York: New York Review of Books.
- Stern D. (1985), *Interpersonal World of the Infant*, New York: Basic Books.
- Stępień A.B. (1999), *Rodzaje bezpośredniego poznania*, [w:] tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, pod red. A. Guta, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 126–158. Pierwodruk: „Roczniki Filozoficzne”, 19 (1971), z. 1, s. 95–126.
- Smith W.D. (1986), *The Structure of (Self-)Consciousness*, „Topoi” 5, s. 149–156.
- Smith W.D. (1989), *The Circle of Acquaintance*, Dordrecht: Kluwer.
- Thomasson A. (2006), *Self-Awareness and Self-Knowledge*, „Psyche” 12, No. 2, <http://psyche.cs.monash.edu.au/>.
- Tye M. (1995), *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye M. (2000), *Consciousness, Color, and Content*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi D. (2004), *Back to Brentano?*, „Journal of Consciousness Studies” 11, s. 66–87.
- Zahavi D. (2005), *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Zahavi D., Parnas J. (1998), *Phenomenal Consciousness and Self-Awareness: A Phenomenological Critique of Representational Theory*, „Journal of Consciousness Studies” 5, s. 687–705.

KINDS OF SELF-CONSCIOUSNESS

Summary

The notion of self-consciousness (self-awareness) has been the subject of a reach and complex analysis in the phenomenological and analytic tradition. On the phenomenological view, a minimal form of self-consciousness is a constant structural feature of conscious experience. For the fenomenologists, self-consciousness is not something that comes about the moment one reflectively introspects one's experiences. In the most basic sense of the term, self-consciousness is pre-reflective or

implicit self-awareness. The notion of pre-reflective self-awareness is related to the idea that conscious experiences have a subjective feel to them or phenomenal quality of *what it is like* to have them. In the article I attempt to show that if phenomenal character of conscious experience can be explained in terms of implicit self-awareness, then the problem of phenomenal character (what-it-is-like dimension of conscious experience) *just is* the problem of implicit or pre-reflective self-awareness. My conclusion is that phenomenology, neuroscience, and analytic philosophy would profit from a more open exchange.