

Anita Pacholik-Żuromska

Zagadnienie bezpośredniości dostępu poznawczego do własnych stanów mentalnych

Filozofia Nauki 18/1, 53-66

2010

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.

Anita Pacholik-Żuromska

Zagadnienie bezpośredniości dostępu poznawczego do własnych stanów mentalnych

Formułowane w tradycji postkartezjańskiej teorie dostępu poznawczego podmiotu do własnych stanów mentalnych zawierają w sobie założenie, że poznanie takie jest bezpośrednie, a podmiot zachowuje w nim tak zwany autorytet pierwszoosobowy, co stanowi warunek samowiedzy. Taki rodzaj poznania charakteryzowany jest jako źródłowy i nieobciążony przez takie zapośredniczenia, jak dane zmysłowe czy Fregowskie sensory. W stanowisku tym pojawia się jednak kwestia tego, czy specyficzny charakter zdań spostrzeżeniowych, które są raportami z bezpośredniego aktu poznawczego, nie stoi na przeszkodzie formułowaniu zdań, które byłyby empirycznie potwierdzalne? To, co jawi się podmiotowi jako takie, jawi się właśnie jemu, co oznacza, że jego sąd na temat poznawanego obiektu, wypowiedziany raz, traci swoją moc poznawczą. Nie ma tu bowiem możliwości, by został on potwierdzony przez osoby trzecie. Sądy spostrzeżeniowe nie mają jeszcze statusu twierdzeń naukowych. Mogą się takimi stać, ale tylko wtedy, gdy zostanie wypracowana intersubiektywna i powtarzalna metoda ich potwierdzania, ponieważ twierdzenia naukowe muszą być dowodliwe.¹ Nie prowadzą one zatem do wiedzy w ujęciu klasycznym. Powstaje zatem pytanie, czy bezpośrednie poznanie rzeczywiście gwarantuje podmiotowi samowiedzę. A dalej, jeśli poznanie siebie jest już jakoś zapośredniczone, to jak jest możliwe zachowanie przez podmiot pierwszoosobowego autorytetu? Powyższe pytania wskazują już, że w rozważaniach na temat bezpośredniego poznania własnych stanów mentalnych należy poruszyć przynajmniej następujące kwestie:

1. Bezpośredniego dania własnych stanów mentalnych, a co za tym idzie,

¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*, [w:] *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa 1985, PWN, s. 371.

2. Autorytetu pierwszej osoby w odniesieniu do samowiedzy

oraz

3. Propozycjonalnego charakteru samowiedzy.

Wyżej wymienione zagadnienia są ze sobą powiązane po pierwsze tym, że dotyczą one zarówno epistemologicznego aspektu samowiedzy, wyznaczonego przez problem uzasadnienia przekonań podmiotu odnośnie do własnych stanów mentalnych, po drugie odwołują się one także do psychologicznego aspektu samowiedzy, charakteryzowanego poprzez odniesienie do samoświadomości, która jest warunkiem uzyskania samowiedzy.

Bezpośredniość, rozumiana jako uprzywilejowany dostęp podmiotu do własnych stanów mentalnych, czyli jako autorytet pierwszej osoby, wydaje się pozbawiać samowiedzę takiego statusu, jaki ma wiedza naukowa. Autorytet pierwszej osoby charakteryzowany jest bowiem poprzez następujące własności²:

- C1. Niezawodność sądów głoszonych przez podmiot na temat jego własnych stanów mentalnych — to znaczy, że takie sądy nie mogą być fałszywe.
- C2. Niekorygowalność — to znaczy, że sądy na temat własnych stanów mentalnych nie mogą zostać ani zweryfikowane, ani sfalsyfikowane przez inne osoby.
- C3. Samoprezentację — to znaczy, że stany mentalne podmiotu są dla niego przezroczyście, bezpośrednio mu dostępne.

Jednak podana w tak skrótowej formie charakterystyka autorytetu pierwszej osoby może budzić następujące zastrzeżenia:

C1. jest wątpliwe, ponieważ wymaga dodatkowych uzasadnień. Łatwo bowiem przywołać badania empiryczne, które wskazują, że podmiot może się jednak mylić na temat własnych stanów psychicznych. Można tu wskazać choćby przykład kończyn fantomowych: Pacjenci, którzy mieli amputowaną kończynę mają wrażenie, że odczuwają w niej ból. Mylą się zatem co do źródła tego bólu. Osoba trzecia, np. lekarz, może więc sfalsyfikować przekonanie pacjenta, który sądzi, że odczuwa ból w amputowanej nodze.

Innym przykładem są pacjenci po komisurotomii. Tacy pacjenci nie widzą obiektów znajdujących się w ich polu widzenia po lewej stronie (na przykład rysunku samochodu prezentowanego po lewej stronie ekranu komputera), są jednak w stanie ów przedmiot narysować. Pojawia się zatem pytanie, czy rzeczywiście nie widzą danego obiektu, czy też tylko nie potrafią go nazwać. Czy można w ich wypadku mówić o samowiedzy, skoro ich stwierdzenie: „Nie widzę nic” zostaje zaraz podwa-

² Zob.: Samuel Guttenplan, *First Person Authority*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Mind*, Samuel Guttenplan (red.), Oxford, Blackwell 1994, s. 91.

żone przez nich samych, kiedy jednak rysują ów „niewidziany” przedmiot. Czy w wypadku takich pacjentów można powiedzieć, że zachowują oni autorytet pierwszej osoby w dostępie do treści własnych stanów mentalnych? W obliczu tych przykładów wydaje się, że ciało wie lepiej niż jaźń, co widzi. Jak uważa Boghossian, właśnie z uwagi na to nie ma też wiedzy.

Proponuję poważnie i rozsądnie używać terminu „wiedza”: przez „samowiedzę” rozumiem nie tylko prawdziwe, ale także uzasadnione przekonanie na temat własnych myśli.³

Przypadki pacjentów po komisurotomii pokazują, że podmiot w pewnych okolicznościach nie ma w ogóle dostępu do treści własnych stanów mentalnych. Wydaje się więc, że w takim ujęciu upada autorytet pierwszej osoby.

Charakterystyka zawarta w C2. pozbawia statusu naukowości zdania wypowiediane przez podmiot o swoich wewnętrznych stanach. Nie ma bowiem możliwości potwierdzenia lub obalenia takich zdań przez inne osoby, a ten warunek musi zostać spełniony, by raporty pierwszoosobowe miały charakter twierdzeń naukowych. Są to więc w gruncie rzeczy zdania spostrzeżeniowe, które jednak mają i wartość poznawczą, przynajmniej dla samego podmiotu. Na ich podstawie podmiot buduje przecież jakąś wiedzę o sobie. Inną kwestią jest pytanie, czy wiedza ta może mieć charakter naukowy. Nie ulega wątpliwości jednak, że istnieje możliwość świadomego sfalsyfikowania tych zdań, przez sam podmiot. Znany jest przykład eksperymentu, w którym osoba testowana podkłada rękę pod strumień bardzo zimnej wody i cofa ją, sądząc, że się oparzyła. Takie jest bowiem jej pierwsze wrażenie. Dopiero kolejna fala zimna „zmienia” charakter doznania, które już prawidłowo zostaje przez podmiot zinterpretowane.

Z kolei w punkcie C3. należałoby zaznaczyć, że pierwszoosobowy dostęp nie implikuje bezpośredniości wiedzy o danym stanie mentalnym. To, że podmiot doznaje wrażeń zmysłowych w pierwszej osobie, jest stwierdzeniem raczej banalnym. Wrażenia te na poziomie świadomości są mu też bezpośrednio dane. Wątpieniu można jednak poddać tezę o bezpośredniości wiedzy na temat tych doznań. Ścierają się tu bowiem dwa modele samowiedzy: percepcyjny i inferencyjny. O ile w percepcyjnym modelu samowiedzy, wiedza podmiotu na temat własnych stanów mentalnych ma charakter bezpośredni, o tyle w inferencyjnym już nie. Inferencja, czyli wnioskowanie, jest rozumowaniem, w którym, mówiąc najogólniej, dochodzi się od przesłanek do konkluzji. Tym zatem, co poprzedza sąd podmiotu o stanie, w którym się znajduje, są właśnie owe przesłanki. W tym kontekście tym bardziej należy sprecyzować, co rozumie się przez autorytet pierwszej osoby. Trzeba zatem odnieść się do następujących problemów: Na czym polega uprzywilejowany, czyli bezpośredni dostęp do własnych stanów mentalnych? Czym jest owa bezpośredniość? Jaki jest mechanizm przypisywania sobie stanów mentalnych?

³ Paul. A. Boghossian, *Content and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, red. B. Gertler, Ashgate 2003, s. 65.

Dwie pierwsze kwestie nawiązują do pytania o charakter relacji między podmiotem a poznawanym obiektem, którym są stany mentalne, a zatem dotyczą one epistemicznego dostępu do własnych stanów mentalnych. Natomiast w problemie trzecim pyta się o to, jakie warunki musi spełnić podmiot, żeby taka relacja w ogóle mogła zaistnieć.

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest bardziej złożona i wiąże się z tym, jak odpowiemy na pytanie drugie. Aby więc zachować porządek wyjaśniania, należałoby odwrócić kolejność pytań, co bez konsekwencji dla wyników odpowiedzi pozwoli uniknąć chaosu.

Żeby dysponować samowiedzą, podmiot musi spełnić dwa podstawowe warunki⁴:

W 1. Musi umieć rozpoznać swój stan mentalny, jako taki.

W 2. Musi umieć przypisać sobie ów stan.

Czyli musi wiedzieć, że:

W 1'. ma stan mentalny

W 2'. on go ma

Umiejętność rozpoznania stanu mentalnego można rozpatrywać w sensie słabszym i mocniejszym. W słabszym sensie wystarczy, że podmiot potrafi zdać raport z tego, co czuje i myśli, bez konieczności nazywania tego stanu. Jego sprawozdania z własnych doznań będą wtedy miały opisowy charakter, niemniej jednak ograniczenie w zasobie psychologicznej terminologii nie oznacza, że podmiot nie może w akcie refleksji odnieść się do danego stanu mentalnego. Wystarczy zatem, że będzie dysponował ogólnymi pojęciami, jak np.: „czuć” i „myśleć”. Odnosnie do „czucia” podmiot powinien rozróżniać jeszcze doznania przyjemne od przykrych, aby sprawnie funkcjonować w świecie. Nie znając np. pojęcia „ból”, podmiot będzie mówił: „Czuję nieprzyjemne klucie w boku” lub jeszcze oszczędniej: „Kłuje mnie w boku”, zamiast: „Boli mnie w boku.” Natomiast zamiast rozróżniać na sądy, przekonania, wierzenia, podmiot będzie posługiwać się terminem ogólnym „myśleć”. Nie powie: „Wierzę w św. Mikołaja”, tylko: „Myślę, że św. Mikołaj istnieje” albo jeszcze krócej: „Św. Mikołaj istnieje”.

Naturalnie, częściej spotyka się krótkie formy wypowiedzi, w których podmiot nie odnosi się w ogóle do swojego stanu. Stan ów jest po prostu milcząco zakładany. W wypowiedzi: „Św. Mikołaj istnieje” milczącym założeniem jest, że gdy X wypowiada takie zdanie, to wierzy w św. Mikołaja. W większości wypadków podmiot nie odnosi się do modalności swojego stanu, ale do jego treści. Do modalności może się odnieść w szczególnych przypadkach, kiedy dokonuje aktu refleksji nad swoimi sta-

⁴ Założenie to czyni również Christopher Peacocke w swoich rozważaniach nad samowiedzą. Zob. Ch. Peacocke, *Conscious, Attitudes, Attention and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access...*

nami psychicznymi. Nie oznacza to jednak, że nie zwracając cały czas uwagi na rodzaj swoich stanów, a jedynie na ich treść, podmiot nie dysponuje samowiedzą.

Kiedy w szerszym sensie mówi się o umiejętności przypisywania sobie stanów mentalnych, rozumie się przez to umiejętność nazywania owych stanów. Nie oznacza to jednak, że, jak głosi nominalizm epistemologiczny, nie ma doświadczenia bez jego uprzedniej konceptualizacji. Nominalizm epistemologiczny jest dość radykalnym stanowiskiem. Twierdzi się w nim, że:

- T1. Doświadczenie (wewnętrzne) nie może zaistnieć bez pojęć. Struktura treści takiego doświadczenia ma postać Fx .
- T2. Skoro nie ma doświadczenia bez jego uprzedniej konceptualizacji, to struktura jego treści musi mieć charakter propozycjonalny. Inaczej mówiąc, podstawową jednostką, w której dokonuje się opisu doświadczenia, jest sąd (*proposition*), w postaci „ x jest F ”, na podstawie którego kształtuje się wiedza ‘że p ’.

Konsekwencją przyjęcia twierdzeń T1 oraz T2 jest postawienie znaku równości między samoświadomością a samowiedzą. Taki rodzaj nominalizmu epistemologicznego głosi Ernst Tugendhat.⁵

Stan jest świadomy, kiedy osoba znajdująca się w tym stanie ma lub może mieć o nim bezpośrednią wiedzę [...] Samoświadomość w tym sensie byłaby nie tylko jakąś świadomością siebie, ale wiedzą.⁶

Według Tugendhata wszystkie treści świadomości mają charakter propozycjonalny. Pojawia się tu jednak problem tego, jak traktować treści percepcyjne, czy one też mają strukturę propozycjonalną? Tugendhat prezentuje Brentanowski punkt widzenia, wedle którego wszystkie stany mają treść. Powstaje tu jednak pytanie o charakter owych treści. Czy wszystkie treści mają charakter pojęciowy? Niektórzy filozofowie, jak Gareth Evans czy Christopher Peacocke zakładają obok istnienia treści pojęciowych również treści niepojęciowe. Te ostatnie są charakterystyczne dla doświadczeń percepcyjnych i nie mają struktury propozycjonalnej. Argumentem za istnieniem treści niepojęciowych jest po pierwsze to, że treści percepcyjne są bogatsze niż treści nastawień sądzeniowych. Ich struktura jest bardziej „drobnoziarnista” (*fine-grained*) niż treść propozycjonalna, dlatego nie daje się ona uchwycić poprzez pojęcia. Inaczej mówiąc, wrażenia są bogatsze niż język, który je opisuje. Odczuwamy więcej niż potrafimy wyrazić. Po drugie, treści niepojęciowe dotyczą odczuwań percepcyjnych, zatem w przeciwieństwie do treści pojęciowych zależą od sytuacji, w których doznaje się owych wrażeń. Można powiedzieć, że pojawiają się w umyśle

⁵ Tak stanowisko Tugendhata nazywa Christine Schildknecht w: Ch. Schildknecht, *Sense and the Self. Perspectives on Nonpropositionality*, Paderborn 2002, Mentis.

⁶ Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main 1979, Suhrkamp, s. 14.

w czasie realnym, to znaczy jednocześnie z czynnością postrzegania, ale nie przed czy po zakończeniu tej czynności. Treści niepojęciowe mają zatem charakter fenomenalny i to one jawią się w spostrzeżeniu wewnętrznym. Są one składnikiem samoświadomości.

Stanowisko Tugendhata jest jednak problematyczne. Z jednej strony chce on, by stan świadomy automatycznie gwarantował podmiotowi wiedzę o nim, z drugiej zaś hołduje zasadzie konceptualizacji. Problem polega na tym, że aby stan pojawił się w polu świadomości, potrzebne są do tego pojęcia, a więc nie będzie już to stan dany bezpośrednio, lecz przez pojęcia. Nie można zatem stawiać znaku równości między samoświadomością a samowiedzą z dwóch powodów, które są kluczowe:

- P1. Nawiązując do założeń Tugendhata: skoro samoświadomość ma być samowiedzą, to musi mieć propozycjonalny charakter, a skoro tak, to nie może być bezpośrednia.
- P2. Samoświadomość w oczywisty sposób różni się od samowiedzy tym, że samowiedza ma charakter propozycjonalny, samoświadomość zaś fenomenalny.

Odnosnie do drugiej kwestii różnica między samoświadomością a samowiedzą jest taka jak między doznaniem a przekonaniem. Doznanie przez X jakiegoś o (gdzie: X-podmiot; o-obiekt) jest formą percepcji, czyli spostrzeżenia. Kiedy X mówi, że widzi czerwone jabłko, ma wrażenie percepcyjne czerwieni, kształtu, może nawet zapachu, który pozwala mu lepiej zidentyfikować obiekt. Przekonanie natomiast jest wyrażeniem postawy podmiotu wobec treści głoszonego przez niego sądu. Kiedy podmiot wygłasza jakieś przekonanie, znajduje się zatem w relacji do treści owego przekonania, a nie do obiektu zewnętrznego, jak w percepcji, i ową treść uznaje za prawdziwą. Tak na przykład: zdanie: „Jestem przekonana, że na wiosnę przylatują do Polski bociany”, dzieli się na zdanie pierwszoosobowe (*first-person-clause*), wyrażające modalność stanu mentalnego: „Jestem przekonana...” oraz „że-zdanie” (*that-clause*), wyrażające treść danego stanu: „Na wiosnę przylatują do Polski bociany”.

W samoświadomości też możemy mówić o swoistej percepcji, nazywanej spostrzeżeniem wewnętrznym. Takie ujęcie samowiedzy obecne jest w jej percepcyjnym modelu. Model ten można by opisać, używając metafory „oka umysłu skierowanego do wewnątrz”.⁷ Określenie to pochodzi od Johna Locke’a. Refleksja pojmowana jest tu jako zmysł wewnętrzny. Daje ona wiedzę o obiektach wewnętrznych względem podmiotu, czyli o tym, co znajduje się w umyśle. Choć Locke odróżniał percepcję od refleksji, to ostatecznie stwierdził, że refleksja jest do percepcji bardzo podobna. Czy jednak taka Lockowska introspekcja ma bezpośredni charakter? Jak wewnętrzne oko miałyby postrzegać obiekty wewnętrzne? Tak jak zewnętrzne oko postrzega zewnętrz-

⁷ Wśród bogatej literatury odnośnie do tego tematu godna polecenia jest książka broniąca percepcyjnego modelu introspekcji: Gregg Ten Elshof, *Introspection Vindicated. An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self-Knowledge*, Ashgate 2005.

ne objekty? Gareth Evans sądzi, że wzorując się na relacji, jaka zachodzi w wypadku odniesienia „podmiot — przedmiot zewnętrzny”, robimy błąd zwany „błędem homunkulusa”. Powstaje on wtedy, gdy ktoś próbuje wyjaśnić, co obejmuje relacja podmiotu do przedmiotu w świecie zewnętrznym, odwołując się do istnienia wewnętrznej sytuacji, która zawiera istotne cechy wyjaśnianej sytuacji. Tę wewnętrzną sytuację tworzy się poprzez wprowadzenie relacji pomiędzy podmiotem a wewnętrznym przedmiotem, która jest taka sama jak relacja istniejąca między podmiotem a obiektem zewnętrznym.⁸ W modelu percepcyjnym znów samoświadomość utożsamiana byłaby z samowiedzą, a tego należałoby unikać, ze względu na problemy podane w P1 i P2. Wydaje się jednak, że tylko przy sprowadzeniu samowiedzy do samoświadomości spostrzeżenie wewnętrzne może pozostać bezpośrednie.

Ponieważ z wyżej wymienionych powodów nie można stawiać znaku równości między samoświadomością a samowiedzą, musi istnieć jakieś przejście od jednego poziomu do drugiego, a zatem od fenomenalnego poziomu doznań do propozycjonalnego sądów. Gdyby takie przejście nie istniało, podmiot nie dysponowałby samowiedzą a jedynie samoświadomością. Jeśli jednak samowiedza miałaby powstawać w wyniku gromadzenia danych z dwóch różnych poziomów, gdzie na niższym podmiot tylko doświadcza siebie, dopiero na wyższym zaś poznaje, to wydaje się, że poznanie to musi być zapośredniczone albo

1. poprzez reprezentację samego siebie,

albo

2. przez reprezentację modalności danego stanu,

albo

3. poprzez reprezentację treści danego stanu,

albo

4. przez wszystkie trzy rodzaje reprezentacji.

Zatem przynajmniej jedna z trzech reprezentacji stoi na drodze bezpośredniego poznania siebie.

Odnosnie do pierwszego rodzaju reprezentacji tworzy się modele jaźni, które mają pokazywać, czym jest to, co zwiemy podmiotem. Zagadnienie modelu jaźni, który miałby stać na drodze bezpośredniego poznania siebie, wiąże się z drugim warunkiem (W2), który musi spełnić podmiot, by posiadać samowiedzę. Przypominając:

W 2. Musi umieć przypisać sobie dany stan mentalny.

Czyli musi wiedzieć, że:

⁸ G. Evans, *Molyneux's Question*, [w:] *Collected Papers*, Oxford 1985, Clarendon Press, s. 397.

W 2'. on go ma

Ogólnie modele jaźni można podzielić na dwa rodzaje: redukcjonistyczne i nieredukcjonistyczne.

Podział na redukcyjny i nieredukcyjny model jaźni wymaga doprecyzowania. Jakiego rodzaju miałyby to być redukcja? Wydaje się, że w pierwszej kolejności miałyby się tu na myśli podział istniejący wśród kierunków w filozofii umysłu. A więc tych, które głoszą redukcję stanów mentalnych do stanów fizycznych organizmu czy też neuronalnych mózgu i tych, które uznają fizyczną podstawę stanów mentalnych, ale uważają, że nie ma możliwości sprowadzenia ich do siebie, ustalenia nomologicznego związku między nimi, czy zupełnego ich wyjaśnienia w teoriach behawioryzmu czy neurologii. Słabszą wersją tezy o nieredukcyjności jest ta, która głosi niemożliwość sprowadzenia pojęć języka psychologii potocznej do pojęć języka nauk ścisłych jak neurologia czy biologia. Zgodnie z tym podziałem jaźń byłaby w myśl redukcjonizmu albo pojęciem dającym się wyjaśnić w ramach fachowych terminów neurobiologii etc., albo zjawiskiem sprowadzalnym do zdarzeń fizycznych, pozwalających się ująć za pomocą praw przyrodniczych. W myśl teorii nieredukcyjnych jaźń byłaby zjawiskiem opartym na fizycznym fundamencie, ale niesprowadzalnym do niego, a zatem nie można by ustalić nomologicznego przejścia między nimi.

Zarówno w modelu redukcyjnym, jak i nieredukcyjnym pojawia się problem definicji i konstytucji jaźni. Jeśli nawet wprowadzi się ogólną definicję jaźni jako podmiotu stanów mentalnych, to zastąpienie terminu „jaźń” przez termin „podmiot” nie wyjaśnia jeszcze, jak ów podmiot jest konstytuowany. Zwolennicy redukcjonistycznych modeli jaźni skłonni są uznać podejście sięgające swymi korzeniami do filozofii Davida Hume’a, gdzie podmiot jest tylko wiązką percepcji:

Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy spostrzec nic innego niż percepcję.⁹

W tym ujęciu Ja byłoby dane pośrednio poprzez percepcję własnych percepcji. Byłoby czymś wtórnym wobec wrażeń i doznań, którym poddane jest ludzkie ciało.

W nieredukcyjnym modelu jaźni należałoby przyjąć stanowisko, wedle którego Ja jest czymś pierwotnym wobec doznań, a zdolność podmiotu do przypisywania ich sobie uzależniona byłaby właśnie od uprzedniej świadomości siebie jako podmiotu owych wrażeń. W tym ujęciu Ja powinno być dane bezpośrednio. Jaźń jako podmiot stanów mentalnych nie mogłaby bowiem być jednocześnie obiektem poznawanym poprzez te doznania, gdyż wielość i różnorodność tych doznań powodowałaby zmienność Ja w każdym momencie doznawania. W każdej chwili byłoby to inne Ja, nietożsame z tym, które sekundę wcześniej doświadczało innego stanu.

⁹ David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, (tłum.) Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, BKF PWN, s. 252.

Idea reprezentacji samego siebie, która stałaby na przeszkodzie bezpośredniemu poznaniu, jest zatem obecna w redukcjonizmie, gdzie Ja jest czymś, co tworzy się dopiero w wyniku doznań. W modelach nieredukcjonistycznych Ja będące reprezentacją byłoby wtórne tylko wtedy, gdy podmiot prowadziłby narrację na swój temat. Ale właśnie samowiedza jest rodzajem takiej narracji. Odbywa się ona poprzez opis własnych doznań, co wymaga stosowania zaimka „ja”. Skoro tak, to za tym zaimkiem powinna stać jakaś reprezentacja. Jeśli pojęcia miałyby być reprezentacjami, a takie stanowisko głoszone jest również w nieredukcyjnych teoriach umysłu, to JA jako reprezentacja musiałoby być reprezentacją czegoś. Posiadanie pojęcia Ja musiałoby być zatem posiadaniem reprezentacji JA. Ale jeśli tak, to by zachować bezpośredniość dania Ja, należałoby uznać, że pojęcie JA jest czymś, co tworzy się dopiero w wyniku doświadczania siebie. Pierwotne doznanie siebie miałoby zatem jakąś niepojęciową formę.

Zagadnienie bezpośredniego charakteru samowiedzy w kontekście kwestii reprezentacji samego siebie wymaga o wiele dokładniejszej analizy i argumentacji. Nie jest na pewno tak, że w krótkich rozważaniach będzie można udzielić odpowiedzi na to, który model jaźni jest słuszny czy bardziej prawdopodobny. Niemniej jednak wydaje się, że nie da się utrzymać jednocześnie tezy, że poznanie siebie ma bezpośredni charakter i tezy, że Ja musi być dane poprzez reprezentację.

Drugi rodzaj reprezentacji pojawiający się w samowiedzy odnosi się do aktualnych przeżyć podmiotu. Kwestię tę można ująć w postaci pytania: „Jak to jest być w danym stanie?”¹⁰ Nie ulega wątpliwości, że podmiot w jakimś sensie ma uprzywilejowany dostęp do własnych stanów mentalnych — w tym sensie, że „wie” on, w jakim stanie się znajduje. Powstaje tu jednak pytanie, jak to się dzieje, że podmiot ma wiedzę na ten temat. Jak wygląda przejście z poziomu doznań na poziom świadomości tych doznań, co — jak już powiedziano — jest warunkiem uzyskania samowiedzy i jednocześnie stanowi jej psychologiczny aspekt.

Zagadnienie to wiąże się, po pierwsze, z kwestią częściowo subiektywnego charakteru treści przeżywanego doznań, a więc jakiegoś czynnika, który sprawia, że podmiot kojarzy treść danego stanu z modalnością danego stanu i treść tę potrafi uchwycić jako treść przeżywanego stanu. Treść stanu mentalnego charakteryzuje się tym, że z jednej strony może być ona wyrażona w postaci sądu, który będzie obiektywnie potwierdzalny, z drugiej zaś strony dzięki specyficznemu charakterowi tej treści podmiot jest w stanie przejść od przekonań pierwszego rzędu, a więc z poziomu przedmiotowego, do przekonań drugiego rzędu, powstających, kiedy podmiot przypisuje sobie dany stan przekonaniowy.

¹⁰ Odnośnie do tak sformułowanego pytania nie sposób nie wspomnieć o artykule Thomasa Nagela: *What is it like to be a bat?*, „The Philosophical Review” LXXXIII, 4 (October 1974): 435-50. Polski przekład: *Jak to jest być nietoperzem*, [w:] T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 203-221. Tytułowe pytanie, otwierające rozważania na temat subiektywnego poczucia znajdowania się w danym stanie, posłużyło Nagelowi do krytyki fizykalistycznych teorii umysłu.

Po drugie pytanie: „Jak to jest być?” odnosi się do modalności danego stanu. Wiąże się ono z warunkiem W1, wedle którego podmiot, aby posiadać samowiedzę, musi umieć rozpoznać swój stan mentalny jako taki. Wtedy dopiero (jak głosi W1') wie on, że ma dany stan, a więc wie, jak to jest znajdować się w tym stanie. Powstają tu jednak kolejne kwestie: W jaki sposób podmiot rozpoznaje swój stan? Czy musi posiadać pojęcie danego stanu, by go rozpoznać? Czy wiedza na temat rodzaju własnego stanu gwarantuje samowiedzę, czy też trzeba mieć dodatkowo wiedzę na temat treści danego stanu? Czy znajomość modalności stanu, w którym znajduje się podmiot, nie wymaga już wiedzy o treści tego stanu? Przeformułowując ostatnie pytanie, czy nie jest tak, że modalność danego stanu konstytuuje się przez jego treść?

Pierwsze z wymienionych pytań jest najbardziej ogólne i zawiera w sobie pozostałe. Jedną z odpowiedzi na nie jest hipoteza, że aby mieć samowiedzę podmiot musi posiadać pojęcie danego stanu, a zatem musi umieć skonceptualizować swój stan. Do zwolenników tej hipotezy należy Christopher Peacocke. Uważa on, że w kwestii samowiedzy podstawowym pytaniem jest: „Co znaczy dla podmiotu posiadać pojęcie przekonania?” Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy jest to parafraza pytania: „Jak to jest posiadać przekonanie?”, wydaje się jednak, że w kwestii znajomości modalności własnego stanu, to ostatnie pytanie jest lepiej sformułowane. Peacocke udziela jednak odpowiedzi na pytanie pierwsze. Według niego sama natura przekonania sprawia, że jeśli podmiot posiada pewien stan mentalny o treści *p*, to jest w stanie go skonceptualizować właśnie jako przekonanie, a nie inny stan. Peacocke tym sposobem odpowiada twierdząco na kwestię tego, czy modalność danego stanu rozpoznawana jest przez treść tego stanu.

Stanowisko Peacocke'a rodzi jednak problemy, jeśli głosi się jednocześnie eksternalizm semantyczny. Głosi on, że nawet znając treść własnego przekonania, podmiot może nie mieć wiedzy o tym stanie, gdyż treść przekonania po części determinowana jest przez czynniki podmiotowi nieznane, a zatem nawet jeśli przypadkiem przekonanie podmiotu byłoby prawdziwe, to mogłoby nie być uzasadnione. Skoro zatem przekonania pierwszego stopnia nie gwarantują wiedzy, to tym bardziej przekonania o tych przekonaniach nie gwarantują podmiotowi samowiedzy (przy założeniu, że przekonania drugiego stopnia dziedziczą treść przekonania pierwszego stopnia, a wraz z nią warunki prawdziwości).¹¹

Na temat konieczności posiadania pojęcia przekonania dla samowiedzy obszernie wypowiedział się również Donald Davidson. Argumentację Davidsona w skrócie można ująć następująco:

1. Można posiadać nastawienie sądzeniowe (myśl) tylko wtedy, gdy posiada się przekonanie;
2. Przekonanie można mieć tylko wtedy, gdy posiada się pojęcie przekonania;

¹¹ Szerzej na ten temat piszę w artykule: *Znaczenie pojęć dla samowiedzy według Christophera Peacocke'a*, [w:] „Analiza i Egzystencja” 7/2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 53-70.

3. Można posiadać pojęcie przekonania tylko, kiedy posiada się język;

Zatem

4. Można znajdować się w pewnym nastawieniu sądzeniowym (posiadać myśl) tylko wtedy, gdy posiada się język.¹²

Zgodnie z powyższym rozumowaniem, podmiot nie może mieć samowiedzy, bez uprzedniego posiadania pojęcia PRZEKONANIE. Kontrapunkt dla stanowiska Davidsona i Peacocke'a stanowi w pierwszej kolejności teoria świadomości Franza Brentana.

Dla Brentana świadomość siebie i samowiedza są jednym i tym samym. Świadomość siebie stanowi samowiedzę i nie ma między nimi ani żadnego przeskoku, którym mogłoby być przeniesienie uwagi z treści na akt, ani też inferencyjnego przejścia od uświadomienia sobie treści do wniosku o akcie. Twierdzi on, że owszem, świadomość nie może istnieć bez intencjonalnego aktu odniesienia do swojego obiektu, a więc do pewnej treści, ale akt uświadamiania sobie trwającego właśnie aktu i przedmiot utworzony przez ów akt są jednością. Przy takim założeniu samowiedza ma bezpośredni charakter, czyli pojawienie się danego stanu powoduje jednocześnie wiedzę o nim:

[Fenomeny spostrzeżenia wewnętrznego] są prawdziwe same w sobie. Oczywiście, z jaką je spostrzegamy, świadczy o tym, że jakimi się nam jawią, takie też są w rzeczywistości.¹³

Aplikując stanowisko Brentana do współczesnych teorii samowiedzy, należy zwrócić uwagę, że współczesne teorie, które przywołują pojęcie intencjonalności jako kluczowe dla samowiedzy, rozumieją je w paradygmacie antypsychologizmu, głoszącego między innymi, że relację intencjonalności można reprezentować za pomocą wyrażeń językowych. Jest to paradygmat opozycyjny do tego, co na temat charakteru intencjonalności głosił Brentano. Odwołując się do jego założeń, trzeba zatem powiedzieć, że intencjonalność ma charakter psychologiczny i jest nieredukowalna do zjawisk o charakterze niepsychologicznym, toteż nie można jej przedstawiać jako relacji między reprezentacjami językowymi. Zatem kwestia bezpośredniego dostępu do własnych stanów mentalnych w kontekście problemu reprezentacji modalności danego stanu jest w gruncie rzeczy dyskusją między dwoma odmiennymi stanowiskami odnośnie do intencjonalności.

Trzeci rodzaj reprezentacji, poprzez którą podmiot miałby uzyskiwać samowiedzę, jest reprezentacja treści czy inaczej kwestia reprezentacyjnego charakteru treści nastawień sądzeniowych. Porządkowi doznawania siebie i poznawania siebie odpowiadają kolejno dwa poziomy treści: poziom fenomenalny — treść prezentacyjna,

¹² Zob. np.: Donald Davidson, *Rational Animals*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York, Clarendon Press 2001. A także: Ernie Lepore, Kirk Ludwig, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language and Reality*, Oxford 2005, Clarendon Press.

¹³ Franz Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, (tłum.) W. Galewicz, Warszawa 1999, PWN, s. 30.

poziom propozycjonalny — treść reprezentacyjna. Wydaje się, że przynajmniej na poziomie przeżywania własnych doznań, a więc na poziomie treści prezentacyjnej podmiot ma bezpośredni dostęp do własnych stanów mentalnych.

Zagadnienie treści prezentacyjnej związane jest przynajmniej z dwoma kwestiami: Czym są *qualia* i czy w ogóle istnieją? Czy treść prezentacyjna ma charakter niepojęciowy? *Qualia* (jakości) to najprostsza forma zawartości świadomości, jej najbardziej prymitywna treść. Są subiektywne, a zatem pozbawione zewnętrznych kryteriów identyfikacji. Co więcej, nawet sam podmiot przeżywający dany stan nie dysponuje wewnętrznymi kryteriami reidentyfikacji, co uniemożliwia ponowne przywołanie tych wrażeń. W trafny sposób charakterystykę *qualiów* podaje Thomas Metzinger:

— Dysponujemy subiektywnymi kryteriami identityczności, za pomocą których możemy introspekcyjnie rozpoznać ponadczasową identityczność treści.

— Treść ta ma maksymalnie najprostszą formę, bez wewnętrznych cech strukturalnych.

— Jest ona równa instancji własności niefizykalnych pierwszego rzędu, jak i własności fenomenalnej.

— Nie ma żadnego jedno-jednoznacznego przyporządkowania instancjonowanych przez nią własności subiektywnych do własności obiektywnych.

— Jest ona ujmowana niezależnie, epistemicznie bezpośrednio i intuicyjnie.

— Jest ona subiektywna w tym sensie, że ujmowana jest z perspektywy pierwszej osoby.

— Posiada ona wewnętrznie subiektywny rdzeń, który nie pozwala się rozprzyszczyć w sieci relacji.

— Sądy na temat tej formy treści mentalnej nie mogą być fałszywe.¹⁴

Powyższy cytat stanowi jednocześnie argumentację za tym, że istnieje bezpośrednia treść doznań, która gwarantuje podmiotowi pierwszoosobowy autorytet. Jednak, po pierwsze, cytat ten nie oddaje stanowiska Metzingera w tej kwestii, a jest jedynie przytoczoną przez niego charakterystyką podawaną jednak przez innych filozofów. Po drugie, wciąż otwarte pozostaje pytanie, czy na poziomie przeżywania doznań i wrażeń, podmiot nie tylko doświadcza siebie, ale też poznaje? Filozofowie jak Brentano, Tugendhat czy Frank odpowiedzieliby, że tak, podmiot doświadczając siebie, jednocześnie poznaje siebie. Metzinger jest jednak zdania, że podmiot nie poznaje siebie dopóki treść jego wrażeń nie zostanie ujęta w postaci reprezentacji. Uważa on, że „bycie danym” jest terminem fenomenologicznym, a nie kategorią poznawczą a doświadczenie siebie nie gwarantuje podmiotowi samowiedzy.

¹⁴ Thomas Metzinger, *Präsentationaler Gehalt*, [w:] Eskien F., Heckmann H.-D. (red.), *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn: Schöningh 1998 (tłum. A.P-Ż). Cytat ze skryptu. Polskie tłumaczenie tekstu ma się ukazać w zbiorze: *Niemiecka analityczna filozofia umysłu* (red. A. P.-Ż.).

Kolejną kwestię odnośnie do treści prezentacyjnej stanowi pytanie o jej składniki. Czy są nimi pojęcia, czy jest to treść niepojęciowa. Jest to pytanie zasadnicze, ponieważ odpowiadając na nie, udziela się jednocześnie odpowiedzi na temat tego, czy treść prezentacyjna ma strukturę propozycjonalną. Jeśli pojęcia miałyby być rozumiane jako reprezentacje, to struktura treści, na którą się składają, byłaby właśnie pojęciowa.

Należy jednak rozróżnić treść doznań i treść przekonań. Jak już bowiem powiedziano, treść doznań, jak na przykład ból, ma charakter prezentacyjny, ponieważ powstaje na poziomie świadomości fenomenalnej. Na jej podstawie tworzy się dopiero przekonanie (którego treść ma charakter pojęciowy) o znajdowaniu się w danym stanie (czyli np. przekonanie, że coś mnie boli), które konstytuuje samowiedzę, czemu jednocześnie towarzyszy poczucie (doznanie, wrażenie, świadomość) posiadania tego przekonania. Inaczej ma się sprawa, kiedy od początku podmiot ma do czynienia z treścią przekonań. Taka sytuacja ma miejsce, kiedy nie zdaje on raportu z własnych doznań, ale po prostu wygłasza sądy o świecie, jak na przykład: „Na wiosnę przylatują do Polski bociany”. Obydwie treści — przekonania pierwszego poziomu, dotyczących świata, jak i przekonania drugiego stopnia — a więc, że żywi się dane przekonanie — mają strukturę pojęciową.

W samowiedzy treść zatem musi mieć charakter reprezentacyjny, ponieważ ujmuje ona w postaci pojęciowej to, co zawarte w treści z poziomu pierwszego doznań czy przekonań zawierających sądy głoszone na poziomie języka przedmiotowego, niezależnie od tego, czy na poziomie podstawowym treść ta jest pojęciowa, czy nie.

Znowż zatem powraca się do kluczowego pytania, czy samowiedza ma charakter bezpośredni. Wymijająco można by na tę kwestię odpowiedzieć, że na poziomie doświadczenia samowiedza ma charakter bezpośredni, ale doświadczenie nie jest równoważne poznaniu, zatem to, co bezpośrednio doznawane nie jest jeszcze składnikiem samowiedzy. Jednak bez tego pierwszego poziomu doznań nie byłoby w ogóle samowiedzy. Są one bowiem jej fundamentem, na którym jest budowana.

Podsumowując, należy zatem powiedzieć, że przynajmniej w swoim psychologicznym aspekcie samowiedza ma bezpośredni charakter, gdyż konstytuowana jest poprzez doznania i wrażenia dane podmiotowi bez udziału pośredników. Treść doznań jest bowiem w swej pierwotnej formie prezentowana, a dopiero po jej przetworzeniu na struktury propozycjonalne nabiera charakteru reprezentacyjnego.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K., 1985, *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*, [w:] *Język i poznanie*, t. 2, Warszawa, PWN.
- Boghossian, P. A., 2003, *Content and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, red. B., Gertler, Ashgate.
- Brentano, F., 1999, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, (tłum.) W. Galewicz, Warszawa, PWN.

- Davidson, D., 2001, *Rational Animals*, [w:] *Subjective, Intersubjective, Objective*, New York, Clarendon Press.
- Elshof, G., T., 2005, *Introspection Vindicated. An Essay in Defense of the Perceptual Model of Self-Knowledge*, Ashgate.
- Evans, G., 1985, *Molyneux's Question*, [w:] *Collected Papers*, Oxford, Clarendon Press.
- Guttenplan, S., 1994, *First Person Authority*, [w:] Samuel Guttenplan (red.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell.
- Hume, D., 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, (tłum.) Cz. Znamierowski, Warszawa, BKF PWN.
- Lepore, E., Ludwig, K., 2005, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language and Reality*, Oxford, Clarendon Press.
- Metzinger, T., 1998, *Präsentationaler Gehalt*, [w:] Eskien, F., Heckmann, H.-D. (red.), *Bewusstsein und Repräsentation*, Paderborn: Schöningh.
- Nagel, T., 1997, *Jak to jest być nietoperzem*, [w:] T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa.
- Pacholik-Żuromska A., *Znaczenie pojęć dla samowiedzy według Christophera Peacocke'a*, [w:] *Analiza i Egzystencja* 7/2008, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 53-70.
- Peacocke, Ch., 2003, *Conscious, Attitudes, Attention and Self-Knowledge*, [w:] *Privileged Access. Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, red. B., Gertler, Ashgate.
- Schildknecht, Ch., 2000, *Sense and the Self. Perspectives on Nonpropositionality*, Paderborn, Mentis.
- Tugendhat, E., 1979, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.