

R e n a t a Z i e m i ń s k a

Samoświadomość i sceptycyzm

Słowa kluczowe: *samoświadomość przedrefleksyjna, ja minimalne, priorytet epistemologiczny, eksternalizm treściowy, kwus Kripkensteina, odporność na błędną identyfikację*

1. Sceptycyzm dawny i współczesny

W dziejach sceptycyzmu aktualne dane samoświadomości długo pozostawały przezroczyste, a jednocześnie pełniły ważną funkcję bazy do wyrażania sceptycznych wątpliwości oraz formułowania sceptycznych argumentów. Przedstawicielem takiego podejścia jest Sekstus Empiryk, który na początku *Zarysów pyrrońskich* (PH 1.4) pisze, że w tej księdze będzie wyrażał tylko swoje odczucia. W tym stwierdzeniu kryje się milczące założenie, że znajomość własnych odczuć nie jest problematyczna (problemem jest tylko poznawanie rzeczy). Nieco dalej pisze wprost: „Nikt pewnie nie będzie się sprzeczał na temat tego, że przedmiot wydaje się taki czy inny, ale docieka się tego, czy jest taki, jaki się jawi” (PH 1.22).

To dlatego Izydora Dąmbska zalicza sceptycyzm Sekstusa Empiryka do sceptycyzmu lokalnego na temat zewnętrznego świata, wbrew deklaracji Sekstusa, że jest sceptykiem globalnym (niczego nie uznaje za prawdziwe czy wiarygodne; PH 2.79). Ta rozbieżność bierze się stąd, że dla Sekstusa znajomość własnych doznań była tak przezroczysta, że nie dostrzegał w niej asercji. Asercję ograniczał do stwierdzeń na temat tego, jakie rzeczy są, a nie jakimi się wydają. Dane samoświadomości były traktowane jak powietrze, którym się oddycha bez refleksji. Izydora Dąmbska natomiast dostrzega w samoświadomości rodzaj wiedzy i twierdzi, że „treści własnej świadomości

są niepowątpiewalne” (Dąbbska 1948, s. 83). Podziela najprawdopodobniej zdanie fenomenologów, że aktualne dane samoświadomości, przynajmniej powierzchwnia strumienia przeżyć i istnienie Ja jako bieguna tych przeżyć, są niepowątpiewalne (Ingarden 1974, s. 214; Ingarden 1971, s. 377).

To stwierdzenie wciąż zakłada wiarę w możliwość bezpośredniego dostępu do powierzchni strumienia świadomości w sposób, którego nie mamy w odniesieniu do świata zewnętrznego. Można to nazwać priorytetem dla danych samoświadomości, które jako rodzaj wiedzy mają lepszy status epistemiczny niż wiedza o zewnętrznym świecie.

Ten priorytet był podkopywany w filozofii nowożytnej (D. Hume, I. Kant) ale dopiero w XX wieku pojawiły się sceptyczne argumenty przeciwko treściom samoświadomości (L. Wittgenstein, S. Kripke, H. Putnam). Stało się to za sprawą zwrotu językowego, a zwrot naturalistyczny tę tendencję jeszcze wzmocnił. Odkrycie roli języka ujawniło zależność refleksji i jej werbalizacji od społecznego języka ukutego w interakcji ze światem zewnętrznym, a zwrot naturalistyczny zinterpretował świadomość i Ja jako fragment świata. Filozofem współczesnym z takim podejściem był np. Paul Ricoeur, który pisał: „Świadomość nie jest pierwszą rzeczywistością, którą możemy poznać, lecz ostatnią” (Ricoeur 1985, s. 112).

Podjęmę tutaj próbę uzasadnienia tezy, że samoświadomość własnego strumienia przeżyć nie ma priorytetu epistemologicznego, i tezy, że nie mam gwarancji, iż jakiegokolwiek treści bezbłędnie przypisuję własnemu Ja. Zanim do tego przejdę, będzie słów kilka o pojęciu samoświadomości.

2. Pojęcie samoświadomości przedrefleksyjnej i refleksyjnej

Samoświadomość można zdefiniować jako mechanizm poznawczy, dzięki któremu podmiot/organizm zapoznaje się ze swoimi własnymi aktualnymi przeżyciami świadomymi. Jego rezultatem są aktualne dane samoświadomości jako rodzaj wiedzy o swoich własnych aktualnych świadomych przeżyciach. Dwa podstawowe rodzaje samoświadomości to przedrefleksyjna i refleksyjna (inaczej: towarzysząca i introspekcyjna).

Samoświadomość przedrefleksyjna ma wiele nazw: świadomość wtórna (Brentano 1999, s. 225), praświadomość (Husserl 1989, s. 182), intuicja przeżywania (Ingarden 1971, s. 377), samoświadomość preintrospekcyjna (Shoemaker 1994, s. 395), *conscientia concomitans*, czyli świadomość towarzysząca, i *reflexio in actu exercito*, czyli refleksja w trakcie dokonywania aktu. O tych ostatnich nazwach dowiedziałam się w czasie studiów filozoficznych w KUL od prof. Antoniego Stępnia, który podkreślał, że już

scholastycy odkryli samoświadomość towarzyszącą, czyli przedrefleksyjną. Można też o tym przeczytać w jego tekstach (Stępień 1999, s. 137) i nazwy te wymieniają inni jego słuchacze (Poczobut 2008, s. 10). Kolejne nazwy to: samoświadomość nieaktowa, nietematyczna, nieintencjonalna, milcząca, peryferyjna i inne.

Przedrefleksyjna forma samoświadomości została opisana przez fenomenologów jako konstytutywny moment każdego świadomego przeżycia; jako świadomość przeżywania w trakcie spełniania przeżycia świadomego (Ingarden 1971, s. 376). Antoni Stępień pisze: „przeżywanie jest immanentnym momentem dokonującego się przeżycia, jest współpłynięciem świadomości ze stanem lub aktem, który jest przez nią ujmowany drugorzędnie, nie jako temat uwagi” (Stępień 1999, s. 138). Młodszy fenomenologowie i kognitywiści podkreślają konieczny związek samoświadomości przedrefleksyjnej i świadomości fenomenalnej: „Minimalna forma samoświadomości jest stałą i strukturalną własnością świadomego doświadczenia” (Gallagher, Zahavi 2015, s. 69).

Podmiot, spostrzegając *x*, jest w tle świadomy siebie jako spostrzegającego *x*. Kiedy patrzę na okno, to jednocześnie, na marginesie mojej uwagi, jestem samoświadoma tego mojego patrzenia. Gdyby mnie ktoś nagle zapytał: „Co robisz?”, nie miałabym problemu z odpowiedzią. A przecież patrząc nie myślałam o sobie, tylko o oknie, np. czy jest otwarte. Jeśli umiem odpowiedzieć na to pytanie, to znaczy, że działał system monitorowania mojego strumienia świadomości. Teraz, kiedy padło to pytanie, mogę skorzystać z materiału, który został zgromadzony przez samoświadomość przedrefleksyjną. Korzystanie z tego materiału ma jednak już formę samoświadomości refleksyjnej. Odwróciłam głowę od okna i skupiłam się na swoim doświadczeniu; przedmiotem mojej świadomości stały się teraz moje właśnie minione świadome czynności obserwacji okna, które przed chwilą wykonywałam. Ta analiza własnych świadomych przeżyć stała się tematem mojej uwagi, znalazła się w centrum mojej uwagi. Wcześniej, kiedy obserwowałam okno, nie myślałam o sobie i swoich przeżyciach, a jednak byłam ich przedrefleksyjnie świadoma.

Samoświadomość przedrefleksyjna należy do tła mojego świadomego patrzenia na okno; jest tam jeszcze wiele innych elementów, np. horyzont pola percepcyjnego, wcześniejsza wiedza i schematy pojęciowe, wcześniejsze doświadczenia z całego życia, a także oczekiwania, wyobrażenia i przewidywania, świadomość tego, kim jestem, gdzie jestem i co tutaj robię.

Współczesnym odkrywcą epistemologicznej roli własnego ciała był Maurice Merleau-Ponty (2001/1945), natomiast José-Luis Bermúdez (1998) dołączył czucie własnego ciała do przedrefleksyjnej samoświadomości, nazywając ją pierwotną niekonceptualną formą samoświadomości, którą dzielimy z niemowlętami i zwierzętami. Można ją zauważyć w ramach doświadczenia percepcyjnego jako informację o podmiocie percepcji w związku

z działaniem proprioceptorów (równowaga, napięcie mięśni i ścięgien). István Aranyosi odróżnia propriocepcję od interocepcji i dodaje do samoświadomości ciała interoceptywne sygnały z własnych organów wewnętrznych (czucie głodu, pragnienia) i naczyń krwionośnych, a także czucie bólu, zimna, swędzenia. „Dzięki współdziałaniu propriocepcji, interocepcji i dotyku czujemy się nie w ciele, ale jako ciało” (Aranyosi 2013, s. 144). Zamiast o Ja ucieleśnionym w sensie Ja przenikającego ciała, mówi o Ja cielesnym w sensie Ja czującego własne ciało jako siebie (por. Legrand 2006).

Kiedy patrzyłam na okno, przedrefleksyjnie czułam własne ciało, np. klucie w sercu, równowagę w pozycji stojącej, kinestetyczne czucie gestykulowania ręką. Te treści przeżywane peryferyjnie, ale świadomie, podczas patrzenia na okno, składały się na moją przedrefleksyjną samoświadomość.

Trzeba jednak zauważyć, że samoświadomość przedrefleksyjna ma swoją słabość. Jest nią nieuchwytność w aktualnej fazie. W momencie próby uchwycenia aktualnej samoświadomości przedrefleksyjnej, ta natychmiast przenosi się na poziom wyższy i dochodzi do refleksji właśnie mijającej fazy strumienia. Wymyka się tematyce, podobnie jak aktualna faza Ja. Znamy jej treści tylko dzięki refleksji/introspekcji i wnioskujemy o jej istnieniu z naszej zdolności do reflektowania (nie wiedziałabym, co przeżywałam, gdyby nie było samoświadomości przedrefleksyjnej).

Te trudności prowadzą niektórych do wniosku, że jedyną uprawnioną formą samoświadomości jest samoświadomość refleksyjna w formie introspekcji (refleksja obejmuje nie tylko introspekcję w żywej pamięci, ale też retrospekcję dawno minionych przeżyć). W związku z tym ogranicza się stosowanie pojęcia samoświadomości do podmiotów zdolnych do refleksji, czyli uczynienia siebie przedmiotem dla siebie samego (Musholt 2015, s. 63), i przyjmuje się jako cezurę: wyraźne poczucie Ja, językową umiejętność użycia zaimka Ja czy przejście testu lustra. Test ten przechodzą dzieci około 18 miesiąca życia, rozpoznając ciało widziane w lustrze jako własne i to samo, które czują proprioceptywnie.

Wąskie rozumienie samoświadomości narażone jest na problem początku, który Bermúdez (1998) nazwał paradoksem samoświadomości. Otóż, jeśli samoświadomość istnieje tylko przy wyraźnym poczuciu Ja, a uzyskanie wyraźnego poczucia Ja wymaga wcześniejszego posiadania samoświadomości, to nie wiadomo, skąd u dziecka bierze się poczucie Ja, jeśli wcześniej nie było samoświadome. Najprostsza odpowiedź to porzucenie wąskiego pojęcia samoświadomości i przyznanie, że już u noworodka istnieje przedrefleksyjna samoświadomość ciała, która następnie stopniowo rozwija się do wyraźnego poczucia Ja.

Obie formy samoświadomości są ze sobą splecione. Refleksja polega na pokazaniu w centrum uwagi tego, co było dane w tle (bez niej nie wiedzielibyśmy, co dokładnie przeżywaliśmy), ale gdyby nie było samoświadomości

mości przedrefleksyjnej, nie mielibyśmy materiału do przedstawiania w refleksji i werbalizowania.

Zajmę się teraz dwoma bastionami niepowątpiewalności: powierzchnią strumienia przeżyć i istnieniem Ja. Do nich odwołują się dwie poważne próby obrony niepowątpiewalności danych samoświadomości: koncepcja intuicji przeżywania Romana Ingardena i koncepcja odporności na błędną identyfikację Sydneya Shoemakera.

3. Powierzchnia strumienia przeżyć

Powierzchnia strumienia świadomości (treści, które jawią się podmiotowi i składają się na jego przeżycia) została wydestylowana w szkole fenomenologicznej, aby oddzielić ją od głębszych warstw świadomości, takich jak przekonania o własnych motywach czy skłonnościach. Introspekcja zmodyfikowana przy pomocy metody redukcji fenomenologicznej zamieniała się w spostrzeżenie immanentne pokazujące „czysto opisowe” treści świadomości, tak jak się jawią i w granicach tego, jak się jawią, bez ich potocznej czy naturalistycznej interpretacji.

Roman Ingarden miał jednak obawy co do metody rozpoznawania spostrzeżeń immanentnych i odróżniania ich od zwykłej introspekcji. W związku z tym proponował ugruntować pretensje do niepowątpiewalności na intuicji przeżywania jako formie samoświadomości przedrefleksyjnej. Intuicja przeżywania to jest „największe możliwe rozjaśnienie aktu świadomościowego, rozumianego jako akt w trakcie jego spełniania” (Ingarden 1971, s. 376). „Przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem (...). Jest absolutnie niemożliwe, żeby to, co intuitywnie przeżyte, było inne, niż jest przeżyte” (Ingarden 1971, s. 377; por. Stępień 1966, s. 50). A zatem nie każda samoświadomość przedrefleksyjna jest intuicją przeżywania, lecz tylko te jej formy, które są efektem „przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny” (Ingarden 1971, s. 377). Wspomniany już mój promotor Antoni Stępień powiedział mi kiedyś w rozmowie, że całe życie ćwiczył się w intuicji przeżywania. Dopiero teraz rozumiem, jak było to ważne w koncepcji Ingardena, którą rozwijał. Powodzenie tej metody opierało się na ćwiczeniu w tej przemianie, tak aby z jednej strony nasycić przeżycie świadomością, a z drugiej strony go nie stematyzować. Tylko wtajemniczony i wyćwiczony fenomenolog miał szanse na osiągnięcie tej sztuki. Nie było innej nadziei, ale dziś uważam, że to nie może być podstawą niepowątpiewalności.

Fenomenologiczne podejście stało przed dylematem: zaletą intuicji przeżywania jest niezakłócanie normalnego przebiegu przeżyć, jej wadą jest

mglistość i niewyraźność, natomiast refleksja posiada zaletę jasności i wyrażności, ale jej wadą jest to, że zatrzymuje i interpretuje przeżycia. Refleksja przekształca, pojęciowo artykułuje to, co płynne i bezformne (Gallagher, Zahavi 2015, s. 94).

Potwierdzeniem trudności związanych z poślizgiem czasowym i zakłócaniem przebiegu przeżyć były problemy z werbalizacją. Krytycy introspekcji zwrócili uwagę na to, że raporty słowne z introspekcji/refleksji są niedokładne i ubogie w porównaniu z bogactwem przeżyć, nawet dokonywane w dobrych warunkach i przy dużej uwadze (Schwitzgebel 2002, s. 50). Kiedy dwa lata temu przechodziłam przez kwitnący wiosną kampus w Chicago, widziałam studentów siedzących na murawie i zrobiłam zdjęcie tego miłego obrazka. Gdyby mnie zapytano po chwili: „Co widziałas?”, potrafiłabym sformułować zaledwie kilka zdań opisu. Tymczasem zdjęcie zarejestrowało nieskończenie wiele treści.

Sydney Shoemaker, najpierw zwolennik niekorygowalności danych samoświadomości, później opisał eksperyment pokazujący pomyłki co do bólu (Shoemaker 1994, s. 396). Osoby uczestniczące w eksperymencie zgodziły się na przysłonięcie oczu i przywiązanie do fotela. Dopiero wtedy poinformowano je, że przyłoży im się nóż do szyi, a następnie przyłożono im do szyi kawałek lodu. Osoby badane krzyczały, że bardzo je boli. Powstaje pytanie, kto był w lepszej sytuacji poznawczej do stwierdzenia, czy te osoby czują ból: podmiot bólu czy zewnętrzny obserwator. Myślę, że zewnętrzny obserwator wiedział lepiej. Jeśli nazwa „ból” ma być czymś więcej niż wskazaniem konkretnego doznania, jeśli ma być wielokrotnego użytku, to pomyłki są możliwe (Judyccki 2004, s. 94).

W filozofii współczesnej można wskazać przynajmniej dwie hipotezy sceptyczne, które odbierają podmiotowi uprzywilejowany dostęp do treści swoich myśli: hipoteza kwusa i hipoteza Bliźniaczej Ziemi. Hipoteza kwusa, sformułowana przez Saula Kripkego (2007) zainspirowanego pismami Ludwiga Wittgensteina, pokazuje, że nasze matematyczne pojęcie plusa wcale nie funkcjonuje jako idealna treść, lecz jest ustabilizowane w praktyce liczenia i w tradycji matematycznej. Kwus jest jedną z możliwych modyfikacji plusa: różni się od plusa tylko dla liczb większych niż 57 i wtedy niezmiennie daje sumę 5 (Kripke 2007, s. 23). Kripke zwrócił moją uwagę na to, że choć nauczyłam się w szkole reguły stosowania funkcji plus, to nie wiem, czy w przeszłości, kiedy dodawałam małe liczby, stosowałam funkcję plus, czy kwus.

A jeśli tak funkcjonuje to matematyczne pojęcie, to podobne modyfikacje są możliwe w przypadku pojęcia bólu (Kripke 2007, s. 185). Znaczenia słowa „ból” nauczyliśmy się w społecznej interakcji, kiedy reagowano na nasz ból i kiedy reagowaliśmy na ból innych, pisze Kripke za Wittgensteinem. Wyznania pierwszoosobowe bez tej interakcji byłyby tylko krzykiem, choć użycie trzecioosobowe jest skorelowane z własnym doznaniem (Kripke 2007,

s. 213). Nie ma prywatnego znaczenia słowa „ból”, ponieważ tylko w społecznej interakcji można je skutecznie ustanawiać i sprawdzać poprawność jego użycia. To społeczny dyskurs dzieli moje doznania na kategorie.

Hipoteza Bliźniaczej Ziemi Hilary’ego Putnama (1975, s. 223) sugeruje zależność znaczenia słów od środowiska fizycznego (znaczenia nie są tylko w naszej głowie; na znaczenie słowa składa się także jego odniesienie). Eksternalizm semantyczny rozszerzono na treści myśli i zwrócono uwagę, że jeśli wiedza wymaga wykluczenia relewantnych alternatyw, to bohater tego eksperymentu myślowego, Oskar, nie wie na podstawie introspekcji, że myśli, że woda jest płynem, bo nie umie wykluczyć możliwości, że w jego szklance jest woda bliźniacza. A zatem nie wie, jaka jest treść jego własnej myśli (Boghossian 1989, s. 12). Oba eksperymenty myślowe podkopują uprzywilejowany, a tym bardziej niepowątpiewalny czy niekorygowalny, dostęp podmiotu do swoich własnych myśli.

Jak się ma do tego teza, że nie mogę nie przeżywać tego, co przeżywam? Z jednej strony teza ta odwołuje się do zasady tożsamości (jeżeli *p*, to *p*; jeżeli coś przeżywam, to to coś przeżywam), ale z drugiej strony opis tego, co się przeżywa, jest już wątpliwy. Podstawą oczywistości tej tezy jest milczące założenie, że podmiot ma jako jedyny dostęp do swoich własnych przeżyć i nikt nie może go skorygować. To założenie zostało jednak zakwestionowane przez wyżej wymienione dwie sceptyczne hipotezy, pokazujące konstytuowanie treści mentalnych przez zewnętrzne czynniki, do których niekiedy lepszy dostęp mają eksperci niż podmiot tych treści. Czuję ból, ale ktoś z zewnątrz może znać lepiej moją sytuację niż ja sama. Jeśli ból jest pojęciem społecznym, to dentysta może stwierdzić, że nie ma podstaw, abym teraz czuła ból w zębie, i raczej go imaginuję ze strachu. Podobnie lekarz opiekujący się pacjentem z somatoparafrenią i syndromem obcości lewej ręki może wiedzieć lepiej, że ta ręka należy do tego pacjenta wbrew jego doświadczeniu (Ziemińska 2013, s. 414).

Pewność, którą w takich sytuacjach czujemy, może być ograniczona do tego, że ja coś czuję, do identyfikacji podmiotu przeżyć, a nie dotyczyć treści przeżyć. „Kiedy czuję świadomy ból, nie mogę się mylić, że to *Ja* jestem tym, o którym *myślę*, że czuje ból” (Rosenthal 2005, s. 663; podkr. – R.Z.). Nie mogę się mylić, że to ja, i że myślę, że to ból. Nie ma jednak pewności, że jest to ból w sensie języka społecznego. Jest to nawiązanie do wypowiedzi Wittgensteina (1998, s. 113): „Pytanie, czy jesteś pewien, że to ciebie właśnie boli ząb? jest pozbawione sensu, (...) pomyłka nie jest możliwa”. To, co nie podlega błędowi, to podmiot bólu, a nie treść bólu. Nie ma priorytetu dla treści samoświadomości, ale jest jeszcze szansa na bezbłędne rozpoznanie istnienia Ja.

4. Istnienie Ja

Sydney Shoemaker, nawiązując do Wittgensteina, stwierdził, że wypowiedzi o własnych stanach świadomych, w przeciwieństwie do wypowiedzi o cechach fizycznych, są odporne na błędną identyfikację. Odporność ta nie polega jednak na bezbłędnej identyfikacji siebie poprzez zespół cech, ale na innego rodzaju samoidentyfikacji i dlatego nie ma możliwości, aby w trakcie identyfikacji przypisano sobie błędną cechę. Ja jest kotwicą systemu referencji, która umożliwia dalszą referencję (Shoemaker 1968, s. 567). Ja jest punktem orientacyjnym, który umożliwia odnoszenie się do rzeczy w świecie, ale samo ono dane jest inaczej: przez wskazanie i/lub czucie. Oczywiście często przypisujemy sobie nietrafnie cechy, ale nie dzieje się to w trakcie tej identyfikacji, która jest odporna na błąd. Kiedy używam słowa Ja, czuję siebie i nie mogę się mylić, że to ja, ale nie jest to identyfikacja poprzez posiadanie cech; nie znajduję żadnej formuły słownej, która by mnie bezbłędnie zidentyfikowała jako obiekt. Ta bezbłędna identyfikacja dokonuje się już przedpredykatywnie, poprzez czucie siebie od wewnątrz, jakby poprzez wskazanie.

Zaimek „ja” jest też osobliwy, zalicza się go do wskazujących, ale ma gwarancję istnienia przedmiotu, na który wskazuje. Podobnie „tutaj”, „teraz”, które całą swoją gwarancję istnienia przedmiotu odniesienia i zrozumiałość poza kontekstem czerpią z Ja. „Tutaj” znaczy tutaj, gdzie ja jestem, a „teraz” znaczy teraz, kiedy ja mówię. Nie można użyć słowa „Ja” nie istniejąc, a używając go, odnosimy je do siebie.

Postawiono ważne pytanie, czy odporność na błędną identyfikację dotyczy samoświadomości ciała. Iluzja proprioceptywna gumowej ręki i iluzja Arystotelesa¹ pokazują, że można mylić się co do położenia i ruchu kończyn. W przypadku iluzji gumowej ręki bodźce wzrokowe i dotykowe okazują się ważniejsze niż wewnętrzne czucie własnego ciała. Schemat ciała jest dynamiczny i może zawodzić. Kiedy przedpredykatywnie czuję własne istnienie, nie wiem, jakiego rodzaju bytem jestem (Frank 2002, s. 319). A zatem choć czucie własnego ciała, Ja cielesnego, jest pierwotną formą samoświadomości, to zaliczenie go do kategorii „ciało” wykracza poza to, co jest wolne od błędu.

Wygląda na to, że odporność na błędną identyfikację dotyczy Ja bez treści, Ja jako podmiotu, a nie jako przedmiotu (Frank 2002, s. 321). To, co jest zagwarantowane, to istnienie Ja pozbawionego treści, wyabstrahowanego ze strumienia przeżyć. Tak rozumiane Ja dane jest już w przedpredykatywnym

¹ Kiedy skrzyżujemy palec wskazujący i środkowy i dotkniemy ołówkiem tych dwu palców pomiędzy nimi, czujemy, jakby były dotykane przez dwa przedmioty, a nie jeden (Aranyosi 2013, s. 126). Mózg „zapomina”, że palce są skrzyżowane, choć receptory napięcia mięśni i ścięgien dostarczają tej informacji.

czuciu. Tylko poszukiwanie pewności prowadzi do wyodrębnienia Ja czystego i oddzielenia go od Ja doświadczanego w strumieniu przeżyć.

W strumieniu przeżyć jest wiele treści, które charakteryzują Ja, i one nie mają gwarancji bezbłędności. Ja minimalne to „mojność” przeżyć, które składają się na aktualny strumień świadomości doświadczany w samoświadomości przedrefleksyjnej. „Nie spotykamy nigdy Ja minimalnego czystego. Zawsze będzie już wrośnięte w horyzont środowiska i czasu, będzie przeniknięte (...) przez przypomnienia, (...) społeczne reakcje, przez biernie zdobyte nawyki” (Zahavi 2010, s. 6). A zatem Ja, doświadczane nawet w wersji minimalnej, jest konstytuowane przez szereg treści, które budują jego tożsamość. Ja doświadczane nie ma zatem priorytetu i dzieli z zewnętrznym światem podatność na błędy poznawcze.

Zwrot naturalistyczny tylko to potwierdził. Dan Zahavi powiązał Ja minimalne z Ja rdzennym Antonia Damasia (Ja ograniczone do teraźniejszości, niezależne od pamięci i języka), a Ja rozszerzone z Ja autobiograficznym, zbudowanym dzięki pamięci, pojęciom i rozumowaniu. Można je jeszcze rozszerzyć na nieświadomą pamięć ciała, np. traumatyczne doświadczenia, które zepchnięte do nieświadomości czekają na przypomnienie (Horváth 2018, s. 30). Natomiast neurologicznym odpowiednikiem Ja beztreściowego może być proto-Ja, wymienione przez Damasia (2000) jako nieświadoma mózgową mapą ciała, która jest podstawą propriocepcji i może być też podstawą poczucia jedności organizmu, zanim tożsamość zostanie zbudowana przez Ja autobiograficzne.

A zatem, jakie Ja ma gwarancję istnienia? Można powiedzieć, że jest to Ja beztreściowe lub przedpredykatywne, Ja jako podmiot, ale nie jako przedmiot. Czuję, że moje Ja istnieje, choć nie mogę mu przypisać żadnej cechy z pewnością. To, co jest pewne, to logiczna zależność myślenia od istnienia Ja jako podmiotu. Stąd bierze się wrażenie niepowątpiewalności istnienia Ja w czasie, gdy mówię. Ja jest warunkiem koniecznym dalszego orzekania o świecie, wątpienia o Ja i argumentowania za jakimkolwiek stanowiskiem. Bez założenia istnienia Ja, ta gra językowa nie mogłaby być kontynuowana. Próba zaprzeczenia istnieniu Ja prowadzi do sprzeczności. Ta sprzeczność zachodzi między hipotezą o nieistnieniu Ja i jej milczącym założeniem, że Ja tę hipotezę stawia. Jest to sprzeczność między treścią stwierdzenia a milczącym założeniem aktu tego stwierdzenia. Można to nazwać pragmatyczną niespójnością (Ziemińska 2013, s. 138, 359). Akt mowy, który przeczy istnieniu własnego Ja, staje się pragmatycznie niespójny.

5. Wnioski

Sceptycyzm jako poszukiwanie pewności nie został przewyżniony za pomocą samoświadomości i trzeba iść w sceptycyzmie dalej niż Dąmbska, trzeba go rozszerzyć na aktualne treści samoświadomości. I nie chodzi tutaj tylko o brak pewności, ale brak priorytetu epistemologicznego (Williams 2001, s. 189). Treści samoświadomości nie mają statusu niekorygowalności i uprzywilejowanego dostępu, ponieważ eksperci mogą wiedzieć więcej i lepiej niż podmiot świadomości. W związku z tą konkluzją także pojęcie sceptycyzmu potrzebuje modyfikacji, o czym za chwilę.

Wiedza pierwszoosobowa nie ma priorytetu epistemologicznego w porównaniu do wiedzy trzecioosobowej. Tak jak powątpiewamy w to, czy świat jest taki, jaki nam się wydaje, tak samo można wątpić, czy nasze przeżycia świadome są takie, jakimi się prezentują w samoświadomości. Istnienie własnego Ja i istnienie świata to jedyne formy poznania, których wyniku nie da się zanegować bez popadnięcia w sprzeczność, ale to, co zagwarantowane, nie ma charakteru treściowego. Pomimo braku priorytetu dla danych samoświadomości, można obronić nieredukowalność wiedzy pierwszoosobowej do wiedzy trzecioosobowej: kiedy odkrywamy, że odbicie w lustrze jest nasze, to łączymy obraz wzrokowy z czuciem ciała od wewnątrz i to skojarzenie daje nową jakość, której nie ma w wiedzy trzecioosobowej.

Sceptycyzm traci bazę do argumentacji. Jak teraz sceptyk poszukujący pewności miałby formułować swoje argumenty i wątpliwości? Wygląda na to, że samoświadomość była ostatnim bastionem i dalsze poszukiwanie pewności jest nieracjonalne, a pojęcie wiedzy wymagającej pewności nie ma zastosowania do ludzkich podmiotów poznających. Podobnie nieracjonalna wydaje się teza, że wiedza nie istnieje, a drobne przesunięcie znaczeniowe sprawia, że istnienie wiedzy jest oczywistością, której nie warto przeczyć. To że ludzkość przeżyła tę drogę poszukiwania pewności, jest jednak ważną zdobyczą, która może ją uchronić przed uzurpatorami i zachęcić do nieustannego korygowania przekonań. Sceptycyzm współczesny ma rację bytu nie jako poszukiwanie pewności, ale jako faza lub metoda w ramach istniejącej „epistemy”, niesamodzielna, ale lokalnie korygująca zastany obraz świata. Sceptycyzm ma wciąż sens jako lokalny fallibilizm, krytyka zastanych przekonań w imię ideału prawdy.

Bibliografia

- Aranyosi István (2013), *The Peripheral Mind. Philosophy of Mind and the Peripheral Nervous System*, Oxford: Oxford University Press.
Bermúdez José-Luis (1998), *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge: MIT Press.

- Boghossian Paul (1989), *Content and Self-Knowledge*, „Philosophical Topics” 17, s. 5–26.
- Brentano Franz (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Damasio Antonio (2000), *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Rebis.
- Dąbmska Izidora (1948), *O rodzajach sceptycyzmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 17, nr 1–2, s. 79–86.
- Frank Manfred (2002), *Świadomości siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gallagher Shaun, Zahavi Dan (2015), *Fenomenologiczny umysł*, przeł. M. Pokropski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horváth Lajos (2018), *The minimal self and the affective unconscious – the role of retroactivity in the self-constitution*, „Nagyerdei Almanach” 1.8.16, s. 27–39.
- Husserl Edmund (1989), *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Ingarden Roman (1971), *O niebezpieczeństwie „petitionis principii” w teorii poznania*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s. 357–380.
- Ingarden Roman (1974), *Wstęp do fenomenologii E. Husserla*, Warszawa: PWN.
- Judycki Stanisław (2004), *Świadomość i pamięć*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kripke Saul (2007), *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym*, przeł. K. Poślajko, L. Wroński, Warszawa: Aletheia.
- Legrand Dorothee (2006), *The bodily self: the sensori-motor roots of prereflective self-consciousness*, „Phenomenology and Cognitive Science” 5, s. 89–118.
- Merleau-Ponty Maurice (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Musholt Kristina (2015), *Thinking about Oneself: From Nonconceptual Content to the Concept of a Self*, MIT Press.
- Poczobut Robert (2008), *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” 7, s. 5–31.
- Putnam Hilary (1998), *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, przeł. A. Grobler, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur Paul (1985), *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Rosenthal David (2005), *Consciousness and Mind*, New York: Oxford University Press.
- Shoemaker Sydney (1968), *Self-Reference and Self-Awareness*, „Journal of Philosophy” 65, s. 555–567.
- Shoemaker Sydney (1994), *Introspection*, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, s. 395–400.
- Schwitzgebel Eric (2002), *How Well Do We Know Our Own Conscious Experience? The Case of Visual Imagery*, „Journal of Consciousness Studies” 9, nr 5–6, s. 35–53.
- Sekstus Empiryk (2019), *Zarysy Pyrronskie [PH]*, przeł. Z. Nerczuk, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

- Stępień Antoni (1966), *O metodzie teorii poznania*, Lublin: KUL.
- Stępień Antoni (1999), *Rodzaje bezpośredniego poznania*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, s. 126–158.
- Williams Michael (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein Ludwig (1998), *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Spacja.
- Zahavi Dan (2010), *Minimal self and narrative self: A distinction in need of refinement*, w: T. Fuchs, H.C. Sattel, P. Henningsen (eds.), *The Embodied Self*, Stuttgart, s. 3–12.
- Ziemińska Renata (2012), *Samoświadomość i samowiedza*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, s. 395–426.
- Ziemińska Renata (2013), *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

R e n a t a Z i e m i ń s k a

Self-consciousness and skepticism

Keywords: *pre-reflective self-consciousness, minimal self, epistemic priority, content externalism, Kripkenstein's quus, immunity to error through misidentification*

In the skeptical tradition self-consciousness was transparent and it served as a basis for expressing doubts and developing arguments leading to certainty. After the linguistic and naturalistic turns, contemporary philosophy developed skeptical arguments against certainty and epistemic priority of the data of self-consciousness (both reflective and pre-reflective). Self-reflection reports on the stream of consciousness *ex post*, but the reports are meager and dependent on subject's conceptual scheme, while the pre-reflective data is unclear. Two contemporary skeptical hypotheses have been developed: H. Putnam's content externalism hypothesis and so-called Kripkenstein's quus hypothesis. I put forth the question what kind of self is immune to erroneous misidentification. The immunity seems to be limited to the contentless self, reducible to the pre-discursive feeling of one's own existence. There is no guarantee that any content whatsoever can be attributed to self without error. I cannot negate that I exist any more than I can negate that something external exists, but any description of either is fallible. So the content of self-consciousness is not in an epistemically better position than the content of external perception.