



Rzeczywistość narracji a fikcyjność osoby

STRESZCZENIE

CEL NAUKOWY: Celem niniejszego artykułu jest krytyczne omówienie zaproponowanego przez D. Dennetta funkcjonalno-eliminatywistycznego ujęcia osoby (jaźni), w którym jest ona zredukowana do abstrakcyjnego środka narracyjnej ciężkości, analogicznie do środka ciężkości ciała w fizyce. Wynikiem wspomnianej eliminacji jest teza o iluzoryczności jaźni. O ile w potocznym rozumieniu osoby to ona właśnie jest autorem opowiadań, tak narracyjny środek ciężkości jest tworzony przez opowiadania – czy to zasłyszane od innych, czy powtarzane przez niego samego dla siebie samego.

PROBLEM I METODY BADAWCZE: W opracowaniu poddano filozoficznej analizie Dennetta heterofenomenologiczną koncepcję osoby (jaźni), negującej „rzeczywistość” subiektywnych (pierwszoosobowych) doświadczeń. Dostępnymi z perspektywy trzecioosobowej korelatami subiektywnych stanów (o których mówią narracje w pierwszej osobie) mogą być należące do osoby wzorce aktywności neuronalnych jej mózgu. Celem ujaśnienia wyводу na temat eliminacji subiektywnej jaźni wskazano na przykłady komputerów tworzących opowiadania.

PROCES WYWODU: Niniejsze opracowanie zwraca uwagę na trudności wyłaniające się przy funkcjonalno-eliminatywistycznych redukcjach osoby, zwłaszcza na słabe punkty analogii: środek ciężkości w teoriach w fizyce *versus* abstrakcyjny środek narracyjnej ciężkości w antropologii filozoficznej.

WYNIKI ANALIZY NAUKOWEJ: Wyniki analizy wskazują na teoretyczne braki w heterofenomenologii, gdy chodzi o podanie przekonującego uzasadnienia tezy o iluzoryczności jaźni oraz o tym, że jest ona jedynie wiązką narracji.

WNIOSKI, INNOWACJE, REKOMENDACJE: Na nowo należy zadać pytania: Kto ulega większej iluzji? My z naszym potocznie ujętym poczuciem bycia autorami narracji czy też Dennett stwierdzający, iż można się obejść bez uwzględniania subiektywności, jedności i tożsamości takiego autora? Na ile Dennett wyjaśnia świadomość osoby, jej tożsamości i jedności? Dlaczego społecznie zakorzeniona, potocznie ujmowana osoba ma być ontologiczną fikcją, iluzją? Rekomendacja do dalszych badań brzmi: Zagadnienia związane z osobą i tworzonymi przez nią opowiadaniem (bądź po dennetowsku „opowiadaniem, które ją tworzą”) domaga się dzisiaj rozpatrywania z różnych perspektyw: od psychologii, socjologii, neurologii, nauki o sztucznej inteligencji, po filozofię.

→ **SŁOWA KLUCZOWE:** HETEROFENOMENOLOGIA, JAŹŃ (SELF), OPOWIADANIA, OSOBA, ŚRODEK NARRACYJNEJ CIĘŻKOŚCI, SZTUCZNA INTELIGENCJA, PIERWSZO- I TRZECIOOSOBOWY PUNKT WIDZENIA, ELIMINATYWIZM, FUNKCJONALIZM

ABSTRACT

The Reality of Narrative versus Functionality of Person

RESEARCH OBJECTIVE: The aim of this article is to critically discuss the functional and eliminativist approach to understanding of person (self) proposed by D. Dennett, in which person (self) is reduced to an abstract narrative center of gravity, analogously to the center of gravity of the body in physics. The result of this reduction is the thesis about the illusory nature of the self. While in the common sense understanding of the concept of person, it is the person who is the author of the stories, the narrative center of gravity is created by stories – whether they are heard from the others or repeated by person himself for himself.

THE RESEARCH PROBLEM AND METHODS: In the study, Dennett's heterophenomenological concept of the person (self), denying the "reality" of subjective (first-person) experiences, has been submitted to philosophical analysis. The correlates of subjective states, available from the perspective of the third person (thanks to the first-person narratives) can be identify with the person's patterns of neural activity in the brain. In order to clarify the argument about the elimination of the subjective self the examples of computers creating stories were evoked.

THE PROCESS OF ARGUMENTATION: This study underlines the difficulties emerging in the functional-eliminativist reductions of the person, especially the weak points of analogy: the center of gravity in in physics theories *versus* the abstract center of narrative gravity in philosophical anthropology.

RESEARCH RESULTS: The results of the analysis show the theoretical deficiencies in heterophenomenology when it comes to providing a convincing justification for the thesis of the illusory of self and the fact that self is only a bundle of narratives.

CONCLUSIONS, INNOVATIONS, AND RECOMMENDATIONS: The following questions should be asked and reconsidered: Who is more a victim of illusion? We, with our colloquially understood sense of being the authors of the narrative, or Dennett stating that one can give up taking into account the subjectivity, unity and identity of such an author? How much does Dennett is successful in explaining the person's awareness, identity and unity? Why a socially rooted, colloquially perceived person is supposed to be an ontological fiction, an illusion? The recommendation for further research is: Issues related to the person and the stories he creates (or, in Dennett's way "stories that create it"), demand today consideration from various perspectives: starting from psychology, sociology, neurology, science of artificial intelligence, and ending with philosophy.

→ **KEYWORDS:** HETEROPHENOMENOLOGY, PERSON, SELF, STORIES, CENTER OF NARRATIVE GRAVITY, ARTIFICIAL INTELLIGENCE, FIRST- AND THIRD-PERSON POINT OF VIEW, ELIMINATIVISM, FUNCTIONALISM

Nasza fundamentalna taktyka samoobrony, samokontroli i samookreślenia nie polega na budowie zapór i wirujących sieci, ale na opowiadaniu historii – a dokładniej na preparowaniu i kontrolowaniu historii, jakie opowiadamy innym i sobie o tym, kim jesteśmy (...) my (w przeciwieństwie tych, którzy zawodowo zajmują się opowiadaniem historii) nieświadomie i niecelowo kalkulujemy co i jak mamy im opowiadać; nasze opowiadania snujemy jak pajęczce sieci, ale w większości przypadków to nie my je przedziemy, to one tkają nas. Nasza ludzka świadomość i nasza narracyjna osobowość są ich produktem, a nie źródłem (Dennett, 1991, s. 418¹).

Wprowadzenie

W potocznym rozumieniu mówiąc o narracji, o tworzeniu i słuchaniu opowieści, zazwyczaj nie pytamy o to, w jaki sposób identyfikujemy tego, kto owe opowieści tworzy. Nie pytamy także o to, w jaki sposób identyfikujemy samych siebie jako autorów opowieści. Podobnie ma się sprawa, jeśli chodzi o tworzenie opowieści literackich – słownych bądź pisanych – czy tworzenie tekstów naukowych. Pomijając teksty pisane pod pseudonimem czy teksty anonimowe, zazwyczaj nie pytamy o fizycznych autorów, gdyż potrafimy ich zidentyfikować na podstawie roku urodzenia, numeru PESEL, grupy krwi, pochodzenia społecznego i wielu innych, podobnych kryteriów.

Z podobnie potocznych i intuicyjnych założeń wychodzimy, gdy mówimy o opowiadaniach opowiadanych przez każdego z nas z tzw. perspektywy pierwszoosobowej. Zakładamy, że jakieś Ja (jaźń, self) każdego z nas, a także mnie samego, referuje do osoby, do mnie, do świadomego, racjonalnego podmiotu. Założenie, że każda osoba potrafi do siebie samej stosować kryteria identyfikujące, jest związane z pierwszoosobowym punktem widzenia, a tym samym z używaniem zaimka pierwszoosobowego, z którym w normalnych przypadkach nie mamy problemu². Zazwyczaj wiem, „jak to jest być mną”, wiem, że „ja jestem ja”, że jestem tożsamy sam ze sobą w momencie czasu t_1 czy też w okresie t_1-1_2 , że cechuję się jednością.

Zarówno w kognitywistyce, jak i we współczesnej analitycznej filozofii podmiotu toczy się dyskusja na temat powstawania pierwszoosobowego punktu widzenia i związanych z nim subiektywności osoby oraz form jej myślenia i działania. Jednym z takich działań jest tworzenie przez osobę opowieści o sobie samej oraz o otaczającym ją społeczeństwie i świecie przyrody. Część owej dyskusji, od strony językowej, dotyczy m.in. kryteriów bycia osobą. Oczywiście dzieje się tak o tyle, o ile w rozumieniu potocznym, w filozofii klasycznej, w naukach humanistycznych i społecznych, w teologii przyjmujemy,

¹ Tłumaczenie R. Małecki. Pozostałe tłumaczenia książek i artykułów Dennetta – J. Bremer.

² Normalnie rozwijające się dzieci raczej rzadko zamieniają w spontanicznym mówieniu zaimki pierwszo- i drugoosobowe, tak iż do samych siebie odnoszą się przez „ty”, a do drugich osób przez „ja”. Zjawisko takie pojawia się u dzieci z autyzmem i często okazuje się relatywnie odporne na terapię (por. Krause, Richter i Rohlfing, 2014, s. 4-15).

że osoba jest zazwyczaj widziana jako jednostkowy, racjonalnie myślący i racjonalnie postępujący podmiot³.

W niniejszym artykule najpierw przedstawię Daniela C. Dennetta rozumienie narracji, które ściśle jest związane z jego koncepcją jaźni, a tym samym z jego koncepcją osoby: to nie my jako osoby tworzymy narracje, lecz to narracje tworzą nas. Przeprowadzę także krytykę tego stanowiska: (i) zarówno z potocznego punktu widzenia osoby, (ii) jak i zadając pytania o wewnętrzną spójność i zdolność wyjaśniającą jego koncepcji osoby.

1. Eliminatywistyczno-funkcjonalistyczna koncepcja osoby

Funkcjonalista, naturalista i eliminatywista Dennett stoi w przeciwieństwie do potocznego rozumienia świadomej, działającej osoby i do tworzonych przez nią opowiadań. Dennett neguje zarówno konieczność uwzględniania nagłowskiego kryterium „jak to jest być”⁴, gdy mówimy o Ja, gdy każdy z nas mówi, opowiada o samym sobie. W wielokrotnie wznawianej pozycji *Brainstorms* (1998) Dennett podaje sześć kryteriów tego, aby jakiś podmiot uznać za osobę: (1) osoby są bytami racjonalnymi; (2) osoby są bytami, do których odnoszą się predykaty mentalne, czyli można im przypisać stany świadomości; (3) w stosunku do osób przyjmujemy „osobową” postawę (nie oznacza to, że dopiero gdy kogoś uznaliśmy za osobę, to przyjmujemy wobec niego osobową postawę, ale nasze przyjęcie takiej postawy jest konstytutywne dla jego bycia osobą); (4) osoby potrafią przyjąć osobową postawę w stosunku do nas (w sensie: być osobą, to traktować innych jako osoby); (5) osoby są zdolne do komunikacji werbalnej (warunek ten wyklucza zwierzęta z kategorii bycia osobami); (6) osoby są zdolne do utworzenia samoświadomości niespotykanej u innych gatunków (samoświadomość jako bycie świadomym w specjalny sposób) (por.: Dennett, 1998, s. 269-271; Barresi, 1999, s. 81-83)⁵.

Dennett nie wspomina o istotnym dla potocznego rozumienia osoby kryterium osobowej tożsamości i jedności. Jego zdaniem, kryteria (1)-(6) tworzą hierarchię, niższe z nich muszą być spełnione, zanim zacznie się mówić o spełnieniu wyższych. Czy w myśl tych kryteriów potraktowalibyśmy np. jako osobę komputer (sztuczną sieć neuronową), którego zachowania byłyby tak „inteligentne”, że dobry psycholog nie potrafiłby odróżnić, czy ma do czynienia z maszyną, czy z osobą? Który tworzyłby tak ciekawe opowiadania, że nie byłibyśmy w stanie odróżnić, czy napisał je człowiek, czy maszyna? Zaawansowany komputer do gry w szachy spełnia dennettowskie kryteria (1)-(3): (1) zachowuje się

³ Gdzieś pobrzmiwa tutaj filozofia Boecjusza (480-524) i jego definicja osoby: „Substancja indywidualna, mająca rozumną naturę” (*naturae rationalis individua substantia*) (por. Geddes, 1911).

⁴ Nawiązuję tutaj do znanego artykułu Thomasa Nagla *Jak to jest być nietoperzem?* (Nagel, 1997, s. 203-219). Argumentację Nagla omawiam dokładnie w: Bremer, 2005, s. 193-230.

⁵ W odróżnieniu od Daniela C. Dennetta, John Barresi nie poszukuje filozoficznej definicji osoby możliwej także do zastosowania do robotów czy do sztucznej inteligencji (por. Barresi, 1999, s. 82).

racjonalnie, chociaż zachowanie to jest wycinkowe i aspektowe (ograniczone do „umiejętności” gry w szachy); (2) jego zachowania mogą być interpretowane w szeroko rozumianej kategorii celów i zamiarów (potrafi „ocenić i zrealizować” poszczególne ruchy figur, prowadzące go do wygrania partii szachów); (3) grając w szachy z wyposażonym w dużą moc obliczeniową komputerem, możemy go „traktować” jako ludzkiego przeciwnika, możemy „nastawiać się”, że mamy przed sobą bardzo dobrego szachistę. Na tym jednak podobieństwa komputera grającego w szachy do osoby się kończą. Komputer taki nie odpowiada kryterium (4), gdyż sam nie umie potraktować grającego z nim szachisty jako osobę (zakładając, że nie ma jakiegoś specjalnie do tego celu wbudowanego „programu”). Brak mu poznania nie tylko innych osób i przedmiotów, ale także samego siebie, nie wie, „jak to jest być sobą”, nie posiada bowiem samoświadomości w osobowym sensie. Nie dysponuje pojęciem osoby ani tym, w jaki sposób traktować inne osoby jako osoby, czy jak traktować inny, grający z nim komputer. (5) Nie potrafi wejść w komunikację językową w sensie, w jakim potrafią wejść w nią osoby. Komputerowi szachowemu, jak każdemu komputerowi, możemy przypisać posługiwanie się językowymi regułami syntaktycznymi, ale powiedzielibyśmy, że brak mu reguł semantyki i pragmatyki, tak istotnych dla naszego osobowego posługiwania się językiem. O ile, używając Wittgensteina terminu „gra językowa”, nasz język jest „spieczony” z naszą ludzką formą życia, o tyle język komputerowy musiałby być spleciony z formą życia komputerów. Tym samym komputer do gry w szachy, podobnie jak komputer piszący nowele, nie spełniałby wszystkich kryteriów bycia osobą, jakie Dennett stosuje do nas samych, rozumiejąc nas jako osoby. Pytanie o uznanie komputera za osobę w potocznym rozumieniu musielibyśmy rozpatrzyć na nowo w dwóch przypadkach: (i) Jeśliby udało się nam – analogicznie do naszego, ludzkiego społeczeństwa – stworzyć komunikujące się ze sobą społeczeństwo komputerowe, wówczas nasze rozumienie osoby uległoby zmianie. Ale czy także wówczas moglibyśmy „zrozumieć”, o czym komputer mówi? (ii) Jeśliby udało nam się stworzyć komputery, których forma życia będzie podobna do naszej, lub gdybyśmy „wintegrowali” je w naszą formę życia.

W (I)-(6) Dennett rezygnuje z „pierwszoosobowego punktu widzenia” i zajmuje się tym, co w badaniach nad osobą i nad jej Ja możemy osiągnąć z trzecioosobowego punktu widzenia (Dennett, 1991, s. 336). Jeden z istotnych problemów z „pierwszoosobowym punktem widzenia” wynika z trudności związanej z intersubiektywną weryfikacją wypowiedzi dotyczących tego punktu. Na przykład, jak obiektywnie stwierdzić, że gdy mówię „boli mnie ząb”, to faktycznie tak jest. Z jednej strony, dominujące w filozofii analitycznej lat 40. i 60. teorie identyczności typicznej (*type-type identity theories*) oraz behawioryzm logiczny unikały w swoich analizach wypowiedzi o potocznych odczuciach i stanach mentalnych. Z drugiej strony, uprawiany w tym czasie na kontynencie europejskim fenomenologiczny introspekcjonizm gwarantował tymże wypowiedziom specjalny status, oparty na założeniu o uprzywilejowanym dostępie osoby do jej własnych stanów mentalnych.

2. Jaźń jako środek narratywnej ciężkości

Zamiast tych dwóch rozwiązań Dennett odwołuje się do swojej heterofenomenologicznej metody. Zgodnie z nią wszystko to, co podmioty opowiadają o swoich własnych, wewnętrznych, subiektywnych przeżyciach, jest przyjmowane jako oczywiste (jako oczywistość tego, w jaki sposób podmioty owe przeżycia odczuwają, a nie jako bezpośrednia oczywistość, czyli jakimi rzeczami faktycznie, ontologicznie są). Innymi słowy: aby w potocznym rozumieniu można było mówić o odczuwaniu czy o byciu o czymś przekonany, o słownym wyrażaniu czegoś, przyjmujemy najpierw istnienie kogoś, jakiegoś podmiotu, osoby, która coś odczuwa, która jest o czymś przekonana. W jaki jednak sposób ów ktoś musi być fizyczno-psychicznie zbudowany, aby mógł odczuwać ból, spostrzegać, wypowiadać się poprzez opowiadania? Jaka relacja zachodzi pomiędzy jego „byciem osobą” a jego ciałem czy procesami neuronalnymi? Tego typu pytania brzmią może trywialnie, ale – jak widać na podstawie tego, co dotychczas powiedziano – trywialne one nie są. Zdaniem Dennetta, nie ma bowiem, od strony ontologicznej, kogoś takiego jak „osoba” lub „jaźń” czy „Ja”. Jeżeli mówimy, że taki ktoś jest, to jego status jest jedynie heterofenomenologicznej natury, tzn. przypomina status jakiegoś postulowanego, quasi-teoretycznego obiektu. Tego rodzaju postulowane obiekty często spotykamy w teoriach naukowych. Przykładowo Izaak Newton postulował istnienie nieskończonej, euklidesowej przestrzeni, absolutnego czasu i małych, nieprzenikliwych atomów. W XIX w. postulowano ponadto istnienie eteru. W 1964 r. fizyk roku Peter W. Higgs postulował obecność nowej cząstki (nazwanej później tzw. bozonem Higgsa), za której istnieniem przemawiają odkrycia, jakich dokonano w 2012 r. dzięki użyciu zbudowanego w ośrodku CERN koło Genewy Wielkiego Zderzacza Hadronów (*Large Hadron Collider* – LHC)⁶.

Wracając do omawiania pojęcia osoby, Dennett zaznacza:

Z punktu widzenia trzeciej osoby postulowałem podmiot, heterofenomenologiczny podmiot, swego rodzaju fikcyjne „do wszystkich, których to może dotyczyć”, któremu faktycznie, my stojący z boku, poprawnie przypisalibyśmy przekonanie, że przeżył jakieś interweniujące poruszenie (Dennett, 1991, s. 128).

Dennett świadomie rezygnuje z poszukiwań jakiegoś „realnego” – jakiegoś cechującego się tożsamością i jednością – podmiotu, a mówi o nim jako o postulowanej „teoretycznej fikcji”⁷. Jego heterofenomenologiczna metoda jest więc najpierw teoretycznym

⁶ Bozon Higgsa był „brakującym elementem”, w tzw. Modelu Standardowym w fizyce (por. Moskowitz, 2014).

⁷ „If we choose to interpret at all, we have no choice but to posit a person whose communicative acts we are interpreting. This is not quite equivalent to positing an inner system that is the Boss of the body (...)” (Dennett, 1991, s. 228). Następnie Dennett stwierdza: „The subject’s heterophenomenological world will be a stable intersubjectively confirmable theoretical posit, having the same metaphysical status as, say, Sherlock Holmes’s London or the world according to Garp” (Dennett, 1991, s. 81).

uproszczeniem. Przy bliższym spojrzeniu widać chociażby, że aby dany obserwator mógł wykonać jakieś zadanie (coś opowiedzieć), to powinien on odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób wszystkie prowadzone przez niego obserwacje, zachowania i dokonywane opowieści są do pogodzenia z jego Ja. Odwołując się do heterofenomenologii, to właśnie Ja jestem podmiotem wszystkich pochodzących ode mnie opowiadań. Jednak, zdaniem Dennetta:

(A) Jakież Ja (jaźń), według mojej teorii, nie jest znanym matematycznym punktem, ale abstrakcją zdefiniowaną przez miriady określeń i interpretacji (łącznie z samookreśleniami i samointerpretacjami), które utworzyły biografię żyjącego ciała, a którego owo Ja jest środkiem narratywnej ciężkości (*Center of Narrative Gravity*). Jako takie odgrywa ono szczególnie ważną rolę w bieżącej kognitywnej ekonomii tego żyjącego ciała (...) (Dennett, 1991, s. 426-427).

Tak rozumiane Ja jest równocześnie świadomym Ja. Dennett przyjmuje, że nasze opowiadania są czasami tworzone, ale najczęściej to nie my je tworzymy, lecz one tworzą nas jako świadome podmioty. Nasza ludzka świadomość i nasze narratywne bycie sobą są wytworem tychże opowiadań, a nie ich źródłem (por. Dennett, 1991, s. 418).

Dennett podaje w wątpliwość istnienie realnego Ja, uznając tym samym poszukiwanie jaźni w mózgu za błąd kategorialny. Chociaż jego zdaniem badania nad mózgiem przybliżają nas do poznania ludzkiej podmiotowości, wątpi on, by kiedykolwiek udało się zlokalizować jaźń w jakimś ośrodku mózgu.

„Ależ Ja przecież jestem” – może ktoś oponować wobec powyższego fragmentu (A) i wskazywać na samego siebie. Istnienie w nas rzeczywistego Ja, w co chętnie wierzymy, nie jest, według Dennetta, wcale czymś oczywistym. Oczywiste jest jedynie to, że w naszych osobistych przekonaniach i życzeniach musi panować jakiś minimalny porządek, zapewniający nam dalsze przeżycie. Zatrzaszczyła się o to ewolucja: biologiczne Ja jest każdemu z nas dane. U zwierząt owo Ja jest wszystkim, u ludzi najprawdopodobniej wszystkim nie jest (por. Dennett, 1991, s. 413).

3. Pragmatyczna i biologiczna użyteczność jaźni

Dennett przekonuje nas o biologicznej użyteczności fikcyjnego osobowego Ja oraz o tym, że tworzenie Ja jest czymś naturalnym. Istnienie minimalnego, biologicznego Ja, niezbędnego do przetrwania, zapewniła nam ewolucja. Takie Ja biologiczne posiada każde zwierzę. Człowiek jednak oprócz Ja biologicznego posiada też Ja narratywne, które należy do niego podobnie jak skorupa do ślimaka. Cechą ludzkiej jaźni jest tworzenie sieci dyskursów (*web of discourses*) ze słów i podejmowanych działań. Każdy człowiek będący w normie psychicznej wytwarza „jaźń”: „Przędzie z mózgu sieć słów i czynów (...). Ta sieć ochrania go, tak jak skorupa ślimaka, i dostarcza mu środków do życia, tak jak sieć pająka” (Dennett, 1991, s. 416). I chociaż sam tak do końca świadomie nie wie, co robi, po prostu snuje pajęczyne dyskursów, która mu pomaga funkcjonować w życiu

i w otoczeniu (por. Dennett, 1991, s. 416)⁸. „Pajęczyna dyskursu” jest „biologicznym wytworem”, podobnie jak jest nim pajęczyna pająka. Ta sieć opowiadań, która tworzy jaźń, jest tak samo biologicznym tworem jak każda inna konstrukcja w świecie zwierząt i bez niej istota ludzka byłaby niekompletna. Jest ona częścią rozszerzonego fenotypu człowieka. Tym, co różni człowieka od zwierząt, jest jednak zdolność reprezentowania samego siebie i prezentowania siebie innym. Reprezentowanie to jest możliwe dzięki językowi i gestom.

Tym, co odróżnia nasze ludzkie środowisko od środowiska zwierząt, jest język – znaki niewerbalne, słowa, zdania, opowieści. Nasze środowisko nie ogranicza się jedynie do myśli i działań prowadzących do zdobycia pokarmu, pozyskania partnera, obrony przed przeciwnikiem i tworzenia wspólnoty. Nasza ludzka świadomość i nasza narratywna podmiotowość są produktem opowieści, jakie tworzymy dla siebie i innych. Naszą podstawową taktyką i strategią samoobrony, samokontroli oraz samookreślenia nie jest – jak u pajaków – przędzenie sieci, ani – jak w kolonii bobrów – budowanie tam, lecz jest nimi opowiadanie historii, a szczególnie preparowanie i kontrolowanie historii, którą opowiadamy innym – oraz sobie samym – na temat tego, kim jesteśmy (por. Dennett, 1991, s. 418).

Odwołując się do Dennettowskiego kryterium (5) bycia osobą (zob. powyżej pkt 1), możemy powiedzieć tak: Ludzie rozwinęli język, owo symboliczne medium, dzięki któremu potrafią wyeliminować zarówno ograniczenia okazjonalne typu „tutaj”, „teraz”, jak i ograniczenia konkretnej przedmiotowości, wyrażanej zaimkiem Ja. To dzięki językowi mogą zostać opowiedziane, opisane i przekazane wydarzenia zaszłe lub zachodzące w innych miejscach i w czasie przeszłym, teraźniejszym lub przyszłym. Język umożliwia operowanie pojęciami abstrakcyjnymi, do których należy termin Ja. Dennett zauważa: „Podobnie jak biologiczne Ja, owo psychologiczne albo narratywne Ja jest teraz innego rodzaju abstrakcją, a nie rzeczą w mózgu” (Dennett, 1991, s. 418).

Skoro tylko dysponujemy językiem, zaczynamy snuć opowieści, mówić autobiograficznie o sobie w taki sposób, jakby w nas był ktoś, jakiś realny podmiot, dostarczający obserwatorowi zewnętrznemu i nam samym językowego materiału, który tylko na to czeka, aby zostać zinterpretowany jako wypowiedź jakiejś świadomej jaźni. Dennettowska jaźń nie jest jednak niczym więcej jak tylko postulowanym środkiem narratywnej ciężkości, jest ona kimś opowiadającym i równocześnie swoim własnym słuchaczem. Porównanie jaźni do środka narratywnej ciężkości ma przypomnieć o jego uprawnionej roli w wyjaśnianiu naukowym, bez zakładania, że tego rodzaju środek musi być identyfikowany z jakimś realnym, fizycznym obiektem. Wspomniany środek nie jest jakimś dowolnym *abstractum*, lecz teoretyczną abstrakcją, podobną do abstrakcji, jaką w danym przedmiocie materialnym jest jego fizyczny środek ciężkości⁹. Dennett zaznacza:

⁸ „Unlike a spider, an individual human doesn't just exude its web; more like a beaver, it works hard to gather the materials out of which it builds its protective fortress” (Dennett, 1991, s. 416).

⁹ „Myślenie abstrakcyjne jest siłą człowieka, naszą «ewolucyjną niszą». Niektóre zwierzęta także to potrafią, lecz język, logika i matematyka są naszą domeną – a fizyka także do niej należy.

Środek ciężkości jest po prostu abstrakcją. Jakimś fikcyjnym obiektem. Gdy jednak mówię, że jest on fikcyjnym obiektem, nie chcę go pomniejszyć; jest on bowiem znakomitym fikcyjnym obiektem i posiada całkowicie uzasadnione miejsce w poważnej fizykalistycznej nauce. Jaźń jest zatem abstrakcyjnym obiektem, fikcją teoretyka (Dennett, 1991, s. 418).

Chociaż zdajemy się posiadać biologiczne uwarunkowania do utworzenia własnego Ja, to nie jest czymś oczywistym, że się tak faktycznie stanie. Używając bowiem języka komputerowego, możemy powiedzieć: sam *hardware* (nasz mózg) do utworzenia Ja nie wystarczy, lecz musi na nim zostać „zainstalowane” odpowiednie, kulturowe *mem-software*. *Hardware* jest produktem ewolucji biologicznej, *mem-software* – ewolucji kulturowej. Wspomniane memes są prostymi jednostkami kulturowymi, zdolnymi do replikowania się. Memowe systemy „zainstalowane” w naszych mózgach są, według Dennetta, wynikiem selekcji naturalnej oraz naszych indywidualnych historii życia.

Jaźń jest fikcją, podobnie jak fikcjami są niektóre wielkości w fizyce (np. środek ciężkości niewirującego ciała). Zachodzące w świadomości zdarzenia nie są niczym innym jak tylko treścią koherentnie wygenerowanych heterofenomenologicznych „pajęczyn dyskursu”. Osoba jest konstruktem utworzonym z Wielu Szkiców, a stosowana dzięki tym szkicom „taktyka” samozachowania, samokontroli i samookreślenia polega na opowiadaniu opowiadań. Do tego należy także opowiadanie i kontrolowanie opowiadań o nas samych.

Opowiadania te nie są tworzone przez logicznie pojedynczy podmiot. Dennett neguje istnienie jakiegoś Centralnego Dawcy Znaczenia. Narratywny strumień obejmuje nasze osoby oraz wypowiedziane i niewypowiedziane odniesienia (*references*) do innych osób. Językowa struktura strumienia opowiadań tworzy iluzję, że nasze ludzkie organizmy zawierają rzeczywiste, świadome indywidua nazywane jaźniami. Narratywne strumienie pochodzą od danej osoby w taki sposób, jak gdyby pochodziły z jakiegoś pojedynczego źródła, a słuchając jej, jesteśmy wręcz zachęcani do postulowania istnienia jednolitej działającej jaźni. Dennett neguje istnienie czegoś podobnego do kartezjańskiego ego i traktuje jaźń jako „fikcyjny obiekt”.

Podobnie jak mówienie o środku ciężkości ciała ma swoje miejsce w fizyce, tak mówienie o środku narratywnej ciężkości ma swoje miejsce w naukach o człowieku. Jedyną własnością środka ciężkości w fizyce jest jego lokalizacja przestrzenno-czasowa. Istnienie środka narratywnej ciężkości zakładamy nie tylko u innych ludzi, ale także w samych sobie (por. wyżej pkt 1: kryteria [3]-[4]). Środek narratywnej ciężkości posiada jedynie te cechy, w jakie wyposażała go postulująca jego istnienie teoria. Wynika stąd, zdaniem Dennetta, że jeśli jakiś materialista szuka Ja w jakimś konkretnym regionie mózgu, to popełnia on – używając terminu Gilberta Ryle’a – „pomyłkę kategorialną”.

Możemy stwierdzić, że nasze osobowe Ja posiada jedynie nieprecyzyjnie określoną lokalizację przestrzenno-czasową (jest ono gdzieś i na jakiś sposób związane z mózgiem

Gdyż, jak widzieliśmy, zajmuje się ona wprawdzie ciałami, upraszcza jednak i pomija wiele ich cech, a tym samym zawiera abstrakcję «rzeczywistości» (Beetz, 2015, s. 16).

albo – nieco ogólniej – z systemem nerwowym). Bardziej precyzyjnych danych o lokalizacji fizycznych korelatów Ja może dostarczyć postęp badań neurofizjologicznych. W tym sensie Ja należy szukać w mózgu, nie należy się jednak spodziewać, że kiedyś będziemy mogli powiedzieć: „Tamte komórki, w środku hipokamu – to osobowe Ja”.

Według Dennetta, jaźń każdego z nas jest fikcyjnym charakterem, tworzącym centrum naszej autobiografii. Nie tylko pacjenci z zaburzeniem dysocjacyjnym tożsamości, ale wszyscy jesteśmy „nowelistami”. Wszyscy opowiadamy samym sobie i innym opowiadania, nie troszcząc się zasadniczo o ich prawdziwość (w sensie, czy opowiadające Ja istnieje naprawdę). Na potwierdzenie swojego rozumienia jaźni Dennett przytacza m.in. wyniki badań pacjentów z rozdzielonymi półkulami mózgowymi¹⁰. Na podstawie przeprowadzonych przez Michaela S. Gazzanigę eksperymentów nie można, zdaniem Dennetta, powiedzieć, że wspomniani pacjenci zachowali swoją przedoperacyjną jedność, lecz należy stwierdzić coś zupełnie innego: potocznie przyjmowana jedność ludzkiej osoby jest iluzją. Normalna osoba nie jest jakąś substancją cechującą się jednością (*unified*), lecz raczej problematycznie zestawioną wiązką częściowo autonomicznych systemów.

Można zatem postawić pytanie: czy operacja rozdzielenia półkul mózgowych dzieli także osobę? Nie negując wyników uzyskanych w warunkach laboratoryjnych, Dennett odwołuje się do normalnego życia wspomnianych pacjentów i podkreśla, że po operacji rozdzielenia półkul nie zachowywali się oni tak, jak gdyby byli kilkoma osobami. Nie cechowali się oni mniejszym stopniem jedności od tego, jakim każdy z nas cechuje się w normalnych okolicznościach. Z powyższych rozważań nasuwają się dwa wnioski: (a) Fikcyjna „jaźń”, o której mówi Dennett, i posiadająca ją osoba, spełniają wymienione przez niego kryteria (I)-(6). (b) Jeżeli szukamy odpowiedzi na pytanie, co to jest jaźń – to Dennett odsyła nas do zajęcia się wynikami uzyskanymi w naukach o sztucznej inteligencji oraz w naukach o naszym ludzkim systemie nerwowym. Wiemy jednak, że nauki te nie podają jednoznacznej odpowiedzi ani na pytanie o potocznie rozumianą tożsamość jaźni, ani na pytanie o to, czy mamy jedną jaźń, czy kilka.

4. Narracje tworzone przez sztuczną inteligencję

Z tego co powiedziano powyżej wynika, że dla Dennetta jaźń jest czymś podobnym do fikcyjnego bohatera występującego w autobiograficznych opowiadaniach. Gdy mówimy, że chcemy poznać, czym ona jest r z e c z y w i ś c i e, to popełniamy ryle'owską „pomyłkę kategorialną”. Można postawić pytanie o to, czy tak powstała autobiografia jest w błędzie, gdy chodzi o przedstawienie swojego głównego realizatora albo wykonawcy.

¹⁰ Powołując się na Michaela S. Gazzanigę, Dennett pisze: „(...) it does seem that we are all virtuoso novelists, who find ourselves engaged in all sorts of behavior, more or less unified, but sometimes disunified, and we always put the best «faces» on it we can. We try to make all of our material cohere into a single good story. And that story is our autobiography” (Dennett, 1992, s. 114). Por. Bremer, 2017, s. 39-70.

Realizatora tego Dennett opisuje najczęściej za pomocą metafory Kartezjańskiego Teatru albo Centralnego Dawcy Znaczenia, jako odpowiedzialnego za organizowanie i kierowanie podporządkowanymi szkicami i koordynowanie ruchami naszego ciała. Właściwymi autorami naszych biografii są nasze mózgi, które operują na płaszczyźnie subosobowej i są wyposażone w memes, podczas gdy Ja, do którego się odnosimy, jest czysto fikcyjnym narratorem.

„Nazywaj mnie Dan”, tak według Daniela C. Dennetta mogłaby się rozpocząć jego własna biografia, podobnie jak rozpoczyna się książka *Moby Dick* – „Nazywaj mnie Izmael” (fikcyjny bohater, którego spotykamy na stronach wspomnianej książki). „Dan” nie jest ani wargami, ani jakąś częścią ciała, lecz fikcją, „(...) stworzoną nie przeze mnie [osobę Dennetta], lecz przez mój mózg, współdziałający przez lata razem z rodzicami, rodzeństwem i przyjaciółmi” (Dennett, 1991, s. 429). Dennett sam uprzedza pytanie: dlaczego właściwie on [Dennett] miałby być porównywany do fikcyjnego Izmaela, a nie do autora książki *Moby Dick*, który stworzył opowiadanie i autobiografię Izmaela?¹¹ Mózg tworzący biografię Dennetta musi być bowiem na tyle „sprytny”, aby „wymyślić” biografię Dennetta. Czy Dennett nie musi jednak postulować istnienia rzeczywistej jaźni, która następnie służy mu jako twórca przypuszczalnie fikcyjnej jaźni?

Stanowisko zakładające, że nasza ludzka jaźń jest tylko teoretyczną fikcją, może wywoływać zdroworoządkowy sprzeciw. Czy nie jest może tak, że dennettowskie fikcyjne Ja jest nadbudowane i zależne od jakiegoś realnego Ja? Eliminatywista Dennett uważa takie stanowisko za bezzasadne. Uzasadniając swoją tezę, Dennett proponuje nam eksperyment myślowy ze zdolnym do pisania opowiadań komputerem (sztuczną siecią neuronową), którego nazywa Gilbertem. Jedną z powieści, którą ten komputer pisze, jest autobiografia fikcyjnej osoby o imieniu Gilbert. Wszystko zaczyna się od zdania: „Nazywaj mnie Gilbert” – a to, co następuje dalej, jest autobiografią fikcyjnego Gilberta. Kiedy komputer pisze: „Jestem Gilbert”, wiemy, że chodzi o fikcyjną postać, a nie o sam komputer. Zatem fikcyjny Gilbert posiada fikcyjne Ja, choć nie jest tak, że jego twórca, czyli komputer, posiada Ja realne.

Oczywiście istnieją informatycy, programiści, konstruktorzy, którzy wprawdzie stworzyli ten komputer, lecz nie zaprojektowali oni Gilberta. „Gilbert jest wytworem procesu, w którym w ogóle nie ma jaźni” (Dennett, 1992, s. 3). Dennett nie zakłada, że „mózg” Gilberta jest świadomą maszyną, jakimś „myślącym komputerem”, lecz że jest on po prostu maszyną zdolną do pisania stosunkowo dobrych opowiadań. „Mózg” Gilberta (tzn. komputer) nie wie nic o zewnętrznym świecie, nie jest ani żadną jaźnią, ani kimś świadomym. Dennett przyjmuje, że jaźń jest podobna do wymyślanego przyjaciela z czasów dzieciństwa, który stał się nie tylko naszym drugim ego, lecz także naszym własnym ego. Pomijamy na razie pytania o to, czy autobiograficzna „jaźń” Gilberta jest świadoma lub nie, oraz o to, czy aby Dennett nie uposaża ją w zbyt wiele zdolności

¹¹ „Now, how can I make the claim that a self – your own real self, for instance – is rather like a fictional character? Aren't all fictional selves dependent for their very creation on the existence of real selves?” (Dennett, 1992, s. 2).

typowych dla osoby. Pytamy jedynie, czy Gilbert cechuje się jednością w sensie, który czyniłby zadość wymaganiom fikcyjnej jaźni.

Jako dodatkowe uzasadnienie swoich stwierdzeń o fikcyjnej jedności Gilberta Dennett przedstawia przypadki Ewy (cierpiącej na zaburzenia dysocjacyjne tożsamości i mającej trzy różne osobowości) (por. Dennett, 1992, s. 4-5), Sybili (mającej, jak się zdaje, kilka różnych osobowości) oraz budowanie kopców przez kolonie termitów. Przychodząca na spotkanie z terapeutą Sybila nie była dla Dennetta kilkoma osobami w jednym cie-le, lecz: (i) „maszyną piszącą opowiadania” (*novel-writing machine*) połączoną z (ii) genialnym, zadającym pytania terapeutą, który był zarazem (iii) zamiłowanym słuchaczem jej opowiadań. Tak rozumiane „przedmioty” (i)-(iii) współpracowały razem ze sobą przy pisaniu licznych rozdziałów nowego opowiadania. A ponieważ „maszyna” Sybila była „żyjącym opowiadaniem”, wchodziła więc w kontakty ze światem na podstawie zdoby-wanych przez siebie nowych jaźni.

Przypadek Sybili można zinterpretować w ten sposób: Sybila nie tylko opowiadała role, które grała, lecz także grała role, które opowiadała (opowiadania te powstawały we współpracy z jej terapeutą). W tym sensie jej zachowania zawsze ukazywały tę osobo-wość, której opowiadanie w danym momencie ona opowiadała. Jej życie tworzyło opo-wiadania, a jej opowiadania tworzyły jej życie. Sybila zamieniała życie na opowiadania, które tworzyła ze swoim terapeutą.

Zachwył nad budowlami termitów skłaniał niektórych badaczy do przypisywania ich koloniom „duszy”. Jednak, zdaniem Dennetta, każdy z termitów wykonuje jedynie swoje zadanie¹². Uwzględnia on wprawdzie zachowania innych termitów, ale nie realizuje ja-kiegoś nadrzędnego planu, jak np. wtedy, gdy ludzie budują wieżowiec. Podobnie różne subosobowe moduły w mózgu przejmują kontrolę nad systemami językowymi, powodu-jąc wyjścia, których interpretacja domaga się postulowania odmiennych Kartezjańskich Teatrów. Różne odmienne „jaźnie” odpowiadają odmiennym centrom kontroli, jaźnie te są jednak jedynie uosobnieniami owych centrów. Są one – jak wspomnieliśmy – abs-trakcjami, postulowanymi w celach interpretacyjnych i wyjaśniających.

Mówiąc o Gilbercie, Dennett operuje eksperymentem myślowym. To, co powiedzia-no powyżej, można odnieść do realnych komputerów piszących nowele czy powieści. Przez wiele lat autorzy powieści *science fiction* pisali o sztucznej inteligencji, w chwili obecnej role niejako się odwróciły – to sztuczna inteligencja zaczyna pisać opowieści, które wygrywają nagrody na różnego rodzaju konkursach¹³. Uważano, że komputery

¹² „So wonderful is the organization of a termite colony that it seemed to some observers that each termite colony had to have a soul (...). We now understand that its organization is simply the result of a million semi-independent little agents, each itself an automaton, doing its thing” (Den-nett, 1991, s. 416).

¹³ Zbudowany przez prof. Hitoshi Matsubarę (Future University Hakodate, Japonia) program „współtworzył” w 2016 r. razem z zespołem naukowców krótką opowieść, która została bardzo wysoko sklasyfikowana w znanym konkursie literackim (Nikkei Hoshi Shinichi Literary Award). Prof. Matsubara uważa, że w najbliższych latach sztuczna inteligencja będzie mogła sama (autonomicznie) pisać dłuższe opowiadania (por. Jozuka, 2016).

mogą przeprowadzać skomplikowane obliczenia, mogą wygrywać w szachy lub w grę Go (por. Bremer, 2016, s. 165-192), ale nie będą potrafiły napisać sensownej noweli, do czego potrzebna jest ludzka kreatywność i umiejętność logicznego budowania zdań. Sztuczna inteligencja pomaga dziś nie tylko w rozwiązywaniu złożonych problemów obliczeniowych, które także są swoistą narracją. W przypadku sztucznej inteligencji wychodzimy jednak z założenia, że znamy twórców owych, często bardzo skomplikowanych programów piszących lub mogących potencjalnie pisać opowiadania.

5. Podsumowanie

Podobnie jak fizyk interpretuje i wyjaśnia zachowania przedmiotów w świecie, stosując do tego abstrakcyjne pojęcie środka ciężkości, tak heterofenomenolog interpretuje i wyjaśnia zachowania osoby, używając abstrakcyjnego pojęcia „jaźni”, która dla Dennetta jest środkiem narratywnej ciężkości. Przedmiot badań heterofenomenologa (1)-(6) jest jednak o wiele bardziej złożony i wymaga innych metod badawczych aniżeli przedmioty badań fizyka. Proponowana przez Dennetta filozoficzna metoda badań jest zarówno deskryptywna, jak i normatywna (w sensie pokazania jak należy postępować celem osiągnięcia obiektywnych wyników badań osoby i związanych z nią opowiadań). Czynione w ramach tej metody poszukiwania odpowiedników stanów mentalnych w realnym świecie są ograniczone do obiektów, które mogą być dostępne z perspektywy trzeciej osoby. Dennett odrzuca „rzeczywistość” subiektywnych (pierwszoosobowych) doświadczeń, chociaż równocześnie uznaje, że jedyny dostęp do ich treści mamy poprzez własne wypowiedzi osoby. Dostępnymi z perspektywy trzecioosobowej korelatami subiektywnych stanów (o których mówią sprawozdania w pierwszej osobie) mogą być należące do osoby wzorce aktywności neuronalnych jej mózgu.

(1) Tak jak pająk instynktownie „wie”, jak snuć pajęczynę, tak u nas ludzi centrum narratywnej ciężkości „wie” bez rozważania czy świadomego planowania, jak jednozczyć wszystkie opowiadania (narracje), które pochodzą „jak gdyby” z pojedynczego źródła. Jest tak, jak gdyby wszystkie opowiadania (faktycznie wszelkie nasze użycia języka) były w nas jakoś uporządkowane oraz zjednoczone i przedstawiały się jakoby pochodzące z pojedynczego źródła. Wraz z początkiem używania języka dokonujemy czynności mowy – opowiadamy, przekonujemy, chcąc osiągnąć zamierzony cel, powtarzamy opowiadania – a tym samym tkamy swoją jaźń. Nie potrzeba do tego żadnej świadomej jaźni. Nie możemy postępować inaczej: „Nasze opowiadania snujemy jak pajęczce sieci, ale w większości przypadków to nie my je przędziemy, to one tkają nas. Nasza ludzka świadomość i nasza narracyjna osobowość są ich produktem, a nie źródłem” (Dennett, 1991, s. 418). Jaźń każdego z nas ukazuje się poprzez opowieści i jest wytworem naszych opowieści. Nie możemy stać się osobą bez tego rodzaju przedstawiania (reprezentowania) nas samych dla nas samych i dla innych (por. powyżej, pkt 1: kryteria [5]-[6]).

Powstały w ten sposób środek narratywnej ciężkości dla „ludzkiego ciała tkającego narrację” – owa psychologiczna lub narratywna jaźń – jest raczej abstrakcją aniżeli „czymś w mózgu”. „Podobnie jak jaźń biologiczna, psychologiczna lub narracyjna jaźń stanowi kolejną abstrakcję, a nie jakąś rzecz w mózgu, jednak jest ona wciąż zadziwiająco solidnym i wręcz namacalnym atraktorem właściwości, ‘posiadaczem zapisu’ jakichkolwiek przedmiotów i cech, które są niejako odłożone na bok” (Dennett, 1991, s. 418). Może najlepiej, idąc za Dennettem, należy myśleć o jaźni jako o rzeczywistości samoochroniającej się, samourzeczywistniającej się, dążącej do utrzymania warunków swojej jedności i integralności. Dzięki niej bycie sobą i jedność nie są przypadkowym produktem ubocznym organizmu, lecz częścią pojęcia naszego ludzkiego organizmu. Samoświadoma osoba i jej jaźń, która nie przeżywa siebie jako tworzącej zjednoczoną całość, nie będzie dobrze i efektywnie współgrała z logiką ewolucji, z logiką przeżycia i z logiką samozachowania siebie.

(2) Istnienie jakiegoś „centralnego kontrolera” u danej osoby może być fikcją – nie w tym sensie, że jest on fikcyjnym charakterem w jej autoopowiadaniu, lecz w tym sensie, że to on sam jest owym autoopowiadaniem. Gilbert może rozumieć swoje własne wewnętrzne „rozważania” w formie różnych stałych form reagowania, które zmagają się ze sobą o przejęcie kontroli nad jego – jako Gilberta – zachowaniami. Gilbert wie, że cokolwiek czyni, będzie to kontrolowane przez jedną z tych form i będzie rozumiane na tej podstawie, że dostarcza przyczynowo rozumianego wyjaśnienia, wprowadzającego odpowiednią formę jako kontrolę. Gilbert może wybierać działania, które będą najbardziej odpowiadały przyczynowym wyjaśnieniom (analogicznie do tego osoba ludzka – gdy chodzi o własne działania – będzie się orientowała według swoich motywów, pragnień i przekonań). Z jednej strony Dennett uważa, że osoba ludzka nie posiada „kogoś” centralnego, kontrolującego jej opowiadania i zachowania, z drugiej strony przypisuje on jej jednak jakiegoś kontrolera w postaci narratywnej inteligencji. Chociaż neguje on jedność opowiadającego o sobie podmiotu, to jednak przyjmuje jedność opowiadania. Jako osoby „Próbujemy cały nasz materiał uczynić koherentnym z pojedynczym, dobrym opowiadaniem. I to opowiadanie jest naszą biografią” (Dennett, 1992, s. 7).

Ponadto Dennett musi odpowiedzieć na bardziej podstawowe pytanie: Czy zachowania przypisane Gilbertowi przez piszący opowiadanie komputer obejmują zachowania związane z pisaniem opowiadania? Kiedy komputer opowiada opowiadanie Gilberta, to czy opowiada on także opowiadanie o Gilberta opowiadaniu opowiadania? Gilbert mówi „Nazywaj mnie Gilbert”, ale czy Gilbert może także powiedzieć „Jestem Gilbert, a to jest moje opowiadanie”?

Argumenty Dennetta można by rozumieć w ten sposób: Gilbert nie jest nazwą jaźni, lecz nazwą cechującego się jednością, działającego podmiotu, który posiada jaźń w kształcie wewnętrznego miejsca kontrolującego działania Gilberta. Opowiadający o swojej jaźni robot posiadałby ją w tym sensie. Tym samym Gilbert posiadałby jaźń, ponieważ jego wewnętrzny narrator jest miejscem kontroli, które jednoczy go jako agenta podejmującego decyzje na podstawie takich czy innych racji. Wewnętrzny narrator wymyślałby role, wyrażające jego aktualne motywy w odpowiedzi na realne zdarzenia.

Dennett neguje jednak takie rozumienie jedności Gilberta i odmawia mu jedności działającego podmiotu. Powołuje się przy tym na przykłady życia i zachowań kolonii termiotów oraz na przypadki osób cierpiących na zaburzenie dysocjacyjne tożsamości (Ewa i Sybilla).

(3) Dla Dennetta podmiotowa subiektywność jest formą iluzji podobną do tej, jaką posiada użytkownik komputera, myśląc o „jaźni” swojej maszyny. W przypadku naszego własnego Ja Dennett neguje istnienie „użytkownika” czy „obserwatora”, który ulega takiej iluzji. Jednak z filozoficzno-psychologicznego punktu widzenia trudny do zaakceptowania jest pogląd, że dennettowska osoba (i jej jaźń), wychodząc od heterofenomenologicznej analizy siebie, dochodzi do wniosku, że w ogóle nie istnieje. Uwzględniając zatem potoczne rozumienie świadomości oraz te obecne w wielu działach filozofii i psychologii, należy zauważyć:

(a) Świadome zjawiska traktujemy potocznie jako pochodzące z dokładnie określonych, osobowych źródeł, co nie stwarza problemu, gdy chodzi o przedmioty wielkości ludzkiego ciała. Złudzeniu możemy ulec dopiero wtedy, gdy z potocznymi kategoriami („podmiot”, „osoba”, „świadome odczucie”) przejdziemy do neuronaukowego obrazu świata i w mózgu zaczniemy szukać jakiegoś osobliwego, anatomicznego regionu, jakiejś grupy neuronów, z której pochodzi świadomość. W tym kontekście nasuwają się następujące pytania.

(b) Nasza jaźń oszukiwałaby samą siebie, gdy chodzi o przekonania (albo z dennettowskiego punktu widzenia o dyspozycję do wierzenia, myślenia i mówienia), że jest ona czymś innym aniżeli zbiorem narratywnych dyspozycji. Najczęściej oszukiwanie dotyczy drugiej osoby, która nie wie czegoś, co jest nam znane. W przypadku samooszukiwania siebie co do przekonań mamy – choć nie zawsze – do czynienia z czymś nieracjonalnym¹⁴.

(c) Pozostaje nadal pytanie, jak to się dzieje, że owa jaźń jest świadoma? Czy świadomość jest „znajdującym się” poza środkiem narratywnej ciężkości? Prowadzone przez Dennetta funkcjonalistyczno-eliminatywistyczne analizy są ograniczone do metod trzecioosobowych i nie potrafią na te dwa pytania odpowiedzieć. Stąd m.in. konieczność zbudowania nauki o świadomości zjawiskowej, zawierającej przeżycia widziane z perspektywy pierwszej osoby. Potrzeba przy tym dostrzec konieczność swoistej komplementarności opisów z perspektywy pierwszej i trzeciej osoby. Mamy bezpośrednie doświadczenie świadomości zjawiskowej (w pierwszej osobie), ponieważ istnieje coś takiego jak „jak to jest być mną”. Co zresztą sam Dennett zauważa, podkreślając, że heterofenomenologiczne studia nad świadomością pozostawiają nietknięty jej rzeczywisty problem, mianowicie owo „jak to jest być” (por. Dennett, 1991, s. 96). Dennett traktuje cechującą się jednością świadomość jako rezultat określonych samoorganizujących się aktywności w mózgu. Zakłada on, że mając daną naturę mózgu jako ogromny zbiór neuronów otrzymujących od siebie i wysyłających do siebie sygnały, nasze poznanie nie może przyjąć innej formy aniżeli formę chaotycznie konkurujących ze sobą elementów treści,

¹⁴ Przypadki tego rodzaju opisuje Alfred R. Mele (1997, s. 96-98).

z których świadome są te wygrywające w tej konkurencji. Należy podkreślić, że tak rozumiana jedność świadomości odnosi się nadal do stanów intencjonalnych. Dennett nie mówi nam nic o holistycznej jedności świadomości przeżyciowej (jak to jest być), traktując ją jako coś epifenomenalnego.

(d) Zdaniem Dennetta, świadomość nie jest konstytuowana przez jaźń leżącą u podstaw wielorakich procesów mózgowych. Świadome przeżycie jest „sprawozdaniem”, które wypowiadamy, albo „sądem”, który czynimy, albo „przekonaniem”, które utrzymujemy o naszych przypuszczalnych przeżyciach. Tego rodzaju ujęcie świadomości niesie ze sobą modułową koncepcję umysłu (należy przyjąć, że wiele modułów pracuje poza kontrolą świadomości) oraz sprowadzenie świadomości do tego, co intencjonalne. Nie wynika z tego jednak, że postawy propozycjonalne są „instrumentalną”, pragmatycznie korzystną fikcją pochodzącą z potocznej teorii umysłu. Moim zdaniem, mentalny akt, w którym postulujemy cechujący się jednością podmiot, wymaga wewnętrznej idei jedności. Pytanie brzmi: Czy taka idea jedności może powstać bez odwołania się do cechującej się jednością, holistycznej świadomości, obejmującej świadomość zjawiskową i intencjonalną (językową)?

Dennett, moim zdaniem, musiałby twierdzić, że wszystkie przypisywania jedności, także jedności nas samych, są po prostu sprawą językowych konwencji, bez znaczeniowej treści. Używając metaforycznego języka Dennetta, możemy powiedzieć, że cechująca się jednością świadomość byłaby swoistym „wirtualnym kapitanem”, małą grupą spokrewnionych pakietów informacyjnych, która powstała dla uzyskania czasowej dominacji w zabiegach prowadzących do uzyskania kontroli nad takimi poznawczymi (intencjonalnymi) aktywnościami jak samomonitorowanie czy samowypowiadanie się. Aktywności te zachodzą w ogromnym zbiorze mózgowych mikropołączeń. Tego typu krótkotrwałe zjawiska uważamy następnie, zdaniem Dennetta, za coś więcej aniżeli w ontologiczno-mózgowej rzeczywistości są, gdyż każde z nich jest w tym momencie „mną”.

(e) Reasumując to, co dotychczas zostało powiedziane, możemy w pracach Dennetta wyodrębnić trzy rozumienia jaźni: (i) Dennett wychodzi od pojęcia jaźni jako fikcyjnego kogoś, kto stoi za działaniami narratora autobiografii każdego z nas. (ii) Według drugiego ujęcia, jaźń jest zreflektowanym przedstawieniem autobiografa, które kieruje jego działaniami i jego mówieniem. (iii) W trzecim ujęciu jaźń okazuje się narratorem opowiadania. Proponowana przez Dennetta jedność opowiadania ma swój odpowiednik w zbudowanej przez psychologów Johna Kihlstroma i Stanleya Kleina koncepcji autobiograficznej jaźni, a także w proponowanej przez Ulrica Neissera interpersonalnej i poszerzonej jaźni.

(f) Dennett nie odwołuje się bezpośrednio do podziału na potoczne (osoba jako substancjalny podmiot w naukach humanistycznych i społecznych) i naukowe (osoba jako iluzja) ujęcie osoby. Wychodząc od jego teorii jaźni, widzimy jednak, że próby połączenia naukowego i potocznego ujęcia osoby zmierzają ku eliminacji ujęcia potocznego, które – jego zdaniem – cechuje się mniejszą zdolnością do wyjaśniania pochodzenia opowiadań osoby i splecionych z nią jej zachowań. Potoczne ujęcie osoby staje

się wówczas jedynie „interpretacją”, którą jako ludzie stworzyliśmy sobie ze względów pragmatycznych, ponieważ nadaje ona sens niektórym rozbudowanym schematom zachowania, nie niesie natomiast ze sobą żadnych konsekwencji ontologicznych. Nasze ujmowane potocznie – w tym także klasyczne filozoficzne i psychologiczne – badania jaźni są jedynie badaniami obrazu nas samych, który w naszym społeczeństwie sami sobie wytworzyliśmy.

(g) Należy jednak wątpić, że tego rodzaju eliminacja jaźni zaprowadzi nas do adekwatnego poznania osoby, jej jedności, tożsamości oraz związku z jej opowiadaniem. Gdy bowiem coś sobie przedstawiamy, to każdy z nas jest swoistą „osobą”, świadomym, stojącym w centrum „podmiotem”, jednoczącym nasz przedstawienny i nakierowany na przyszłość świat. Dennett uważa, że nie ma w nas nic, co by odpowiadało temu obrazowi. Innymi słowy, Dennett uważa, że cały problem z osobą i jej opowiadaniem leży w naszym błędnym przekonaniu, że taki problem istnieje. Problemu jednak nie ma, a jest jedynie błędna interpretacja naszego zjawiania się nam samym i innym, naszego opowiadania o sobie samym i innym.

Wracając do postawionych przez Dennetta kwestii co do iluzoryczności i fikcyjności jaźni, można od strony teoriopoznawczej i psychologicznej zapytać:

(i) Kto tkwi w większej iluzji? My sami z naszym potocznie ujętym poczuciem osobowej tożsamości, jako kogoś przeżywającego, myślącego, opowiadającego i działającego, czy też ci przedstawiciele jej „naukowego” rozumienia, wśród których panuje przekonanie, że można się obejść bez uwzględniania tożsamości osoby.

(ii) Czy Dennett wyjaśnia świadomość osoby albo potoczne rozumienie jej tożsamości i jedności? Nie. Kto bowiem wywołuje w nas przekonanie, że każdy z nas jest osobą? W jaki sposób tak silnie społecznie zakorzeniona, potocznie ujmowana koncepcja osoby może być jedynie iluzją? Dennett nie udziela nam na te pytania odpowiedzi, co oznacza, że zamiast zmierzać do poszukiwanej syntezy obydwu obrazów osoby, przyjmuje on strategię eliminatywistyczną.

Odpowiedź na kwestie (i) oraz (ii) jest jedna. Tematyka związana z osobą i tworzonymi przez nią opowiadaniem (bądź po dennettowsku „opowiadaniem, które ją tworzą”) domaga się dzisiaj rozpatrywania z różnych perspektyw nauki zwanej kognitywistyką: z perspektywy psychologii, socjologii, neurologii i filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- Barresi, J. (1999). On Becoming a Person. *Philosophical Psychology*, 12(1), 79-98.
- Beetz, J. (2015). *E=mc²: Physik für Höhlenmenschen*. Berlin: Springer-Verlag.
- Bremer, J. (2005). *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*. Warszawa: IFiS PAN.
- Bremer, J. (2016). *Neuronaukowy i potoczny obraz osoby w kognitywistyce*. Kraków: Wydawnictwo WAM; Akademia Ignatianum.
- Bremer, J. (2017). Soul or Mind? Some Remarks on Explanation in Cognitive Science. *Scientia et Fides*, 5(2), 39-70.

- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company. (Polskie tłumaczenie: Dennett, D.C. (2016). *Świadomość*. Kraków: Copernicus Center Press. Tłum. E. Stokłosa, redakcja naukowa i posłowie M. Miłkowski).
- Dennett, D.C. (1992). The Self as a Center of Narrative Gravity. W: F.S. Kessel, P.M. Cole i D.L. Johnson (red.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale (NY): Lawrence Erlbaum Associates, 103-115.
- Dennett, D.C. (1998). *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge (MA): The MIT Press.
- Geddes, L. (1911). Person. W: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Pozyskano z: <http://www.newadvent.org/cathen/11726a.htm> (dostęp: 13.12.2017).
- Jozuka, E. (2016). A Japanese AI Almost Won a Literary Prize: The Short-Form Novel Hints at a Computer's Desire to Acquire Selfhood. *Motherboard*, March 24. Pozyskano z: https://motherboard.vice.com/en_us/article/wnxn/jn/a-japanese-ai-almost-won-a-literary-prize (dostęp: 05.01.2017).
- Krause, F.E., Kerstin, R. i Rohlfig, K.J. (2014). Ich oder Du? Die Therapie der pronominalen Umkehr bei Autismus-Spektrum-Störung. *Logos*, 22(1), 4-15.
- Mele, A.R. (1997). Real Self-Deception. *Behavioral and Brain Sciences*, 20(1), 91-136.
- Moskowitz, C. (2014). Higgs Boson Looks "Standard," but Upgraded LHC May Tell a Different Tale. *Scientific American*. July 26. Pozyskano z: <https://www.scientificamerican.com/article/higgs-boson-looks-standard-but-upgraded-lhc-may-tell-a-different-tale1/> (dostęp: 02.01.2018).
- Nagel, T. (1997). Jak to jest być nietoperzem? W: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Fundacja „Aletheia”, 203-219.

Copyright and License



This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution – NoDerivs (CC BY- ND 4.0) License <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>