

Robert Poczobut

Naturalizowanie jaźni

To think that a single discipline, be it philosophy or neuroscience, should have a monopoly on the investigation of self is merely an expression of both arrogance and ignorance¹.

Dan Zahavi

Słowa kluczowe: *jaźń, świadomość, naturalizm, neuronauka, interdyscyplinarność, kognitywistyka, emergencja*

1. Wprowadzenie

Spełniając świadome czynności umysłowe, doświadczamy ich podmiotowej organizacji. Gdy myślimy o czymś, podejmujemy decyzje lub działania, mamy egotycznie zorientowane *wewnętrzne poczucie* bycia podmiotem (sprawcą) tychże stanów (działań). Jednak introspekcja ani fenomenologiczna analiza sposobu, w jaki doświadczamy siebie w trakcie realizacji czynności świadomych, nie dają odpowiedzi na pytania ontologiczne dotyczące natury i sposobu istnienia jaźni – nie wyjaśniają również przyczyn ani mechanizmów powstawania wielorakich zaburzeń i dysfunkcji systemu Ja.

Cechą charakterystyczną ujęć współczesnych jest łączenie perspektyw, dyscyplin i paradygmatów. Badacze zaangażowani w rozwiązywanie zagadek umysłu pracują dziś na terenie neurokognitywistyki, psychologii ewolucyjnej i rozwojowej, nauk społecznych, medycyny i psychiatrii, a także fenomenologii i analitycznej filozofii umysłu. W zależności od tego, czy za bardziej podstawowe (lub jedyne) źródło wiedzy uznaje się doświadczenie wewnętrz-

¹ D. Zahavi, *The Complex Self: Empirical and Theoretical Perspectives*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard” 2011, nr 2, s. 59.

ne, czy wiedzę na temat neurobiologicznych i obliczeniowych mechanizmów leżących u podstaw doświadczenia Ja, uzyskujemy istotnie różne koncepcje jaźni. Ponieważ istnieje napięcie między doświadczeniem pierwszoosobowym a wiedzą empiryczną na temat zewnętrznych czynników determinacji jaźni, poszukuje się teorii, która łączyłaby te – *prima facie* niekompatybilne – zbiory danych. Powstaje pytanie, czy możliwe jest zbudowanie zintegrowanej ontologii jaźni, łączącej w sposób spójny dobrze potwierdzone wyniki nauk empirycznych z danymi doświadczenia wewnętrznego. Konstrukcja teorii zintegrowanej, stanowiącej syntezę ujęć cząstkowych, stanowi wyzwanie dla współczesnej kognitywistyki i filozofii umysłu. Celem poniższych rozważań jest próba pokazania, w jaki sposób taka synteza jest możliwa do uzyskania na gruncie stanowiska określanego mianem „naturalizmu integracyjnego” lub „naturalizmu emergentystycznego”.

2. Filozoficzne dziedzictwo i jego kontynuacje

Zwolennicy różnych teorii umysłu udzielają innych odpowiedzi na pytanie o naturę, sposób istnienia oraz kryteria tożsamości (synchronicznej i diachronicznej) jaźni. Spektrum stanowisk mieści się między skrajnościami reprezentowanymi przez prace Kartezjusza i Davida Hume’a. Dały one początek dwóm wielkim tradycjom, przyjmującym zgoła odmienne interpretacje doświadczenia wewnętrznego. Zgodnie z ujęciem kartezjańskim jaźń jest нефizycznym, prostym podmiotem substancjalnym, zdolnym do samodzielnego istnienia (poza mózgiem i ciałem). Natomiast zgodnie z ujęciem humowskim tak rozumiana jaźń to byt fikcyjny, nieistniejący (psychologiczna iluzja, projekcja językowa, przedmiot teoretyczny lub konstrukt społeczny)².

Zwolennicy koncepcji jaźni substancjalnej twierdzą, że świadomy podmiot, odznaczający się substancjalną jednością oraz zachowujący ścisłą tożsamość w czasie, może istnieć niezależnie od procesów zachodzących w mózgu i ciele człowieka, z którymi związany jest jedynie w sposób przygodny. Ich główny argument (sformułowany jeszcze przez Platona) głosi, że jaźń ma charakter

² Mimo że dyskusje między zwolennikami Kartezjusza i Hume’a zdominowały na kilka stuleci scenę filozoficzną, istniały również stanowiska pośrednie (odrzucające wymienione skrajności). Ważnym, z punktu widzenia współczesnych dyskusji, reprezentantem trzeciej drogi jest W. James, według którego jaźń: a) jest rzeczywista, lecz niesubstancjalna, b) pozostaje w ścisłym związku z wewnętrzną organizacją świadomości oraz aktywnością mózgu, c) jest przyczynowo efektywna – pełni funkcję kontrolną wobec zachowania oraz odgrywa rolę adaptacyjną w przebiegu ewolucji (rudymenarne formy protojaźni występują także u innych zwierząt), d) jest jednością funkcjonalną (jednością w różnorodności), e) ma aspekt przedmiotowy i podmiotowy, f) podlega różnym zaburzeniom i dysocjacjom. Por. W. James, *Psychologia*, przeł. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, rozdz. 6, s. 119–164.

monadyczny – jest niepodzielna (pozbawiona części fizycznych, niematerialna) i jako taka nie podlega rozpadowi. Natomiast zdaniem zwolenników dualistycznej wersji hylemorfizmu, chociaż odpowiednio zorganizowane ciało i mózg stanowią jeden z elementów konstytuujących osobową jaźń, jednak sama zasada organizacji mózgu i ciała (forma substancjalna, dusza) – będąca jednocześnie zasadą jedności i tożsamości jaźni – ma charakter niematerialny, jej pochodzenie zaś jest nadnaturalne³. Przeciwno tym ujęciom sformułowano następujące zarzuty: a) brak potwierdzenia empirycznego, b) brak potwierdzenia w danych doświadczenia wewnętrznego, c) posługiwanie się hipotezami *ad hoc* w roli rzekomo jedynych teorii wyjaśniających dane doświadczenia wewnętrznego, d) kryptoreligijny charakter (formułowanie przekonań religijnych w filozoficznym przebraniu).

Na gruncie naturalistycznych wersji hylemorfizmu, a także teorii emergencji, przyjmuje się, że wszelkie zasady organizacji procesów fizycznych, chemicznych i neurobiologicznych, umożliwiające powstanie i aktywność świadomego podmiotu, należą do wewnętrznych zasobów świata (są wbudowane w jego strukturę) oraz umożliwiają naturalną genezę różnych rodzajów jaźni w procesie ewolucyjnym i rozwoju osobniczym. Takie zasady (utożsamiane z prawami przyrody lub zasadami organizacji wyższego rzędu) odpowiadają za powstanie we Wszechświecie wszelkiej zorganizowanej złożoności – od pojedynczych atomów, przez struktury chemiczne i komórki, po skomplikowane organizmy dysponujące rozwiniętymi jaźniami.

Względna jedność i tożsamość jaźni uznaje się tutaj za emergentne (systemowe) cechy zorganizowanych układów fizycznych, których rozpad pociąga również unicestwienie jaźni. Osobowa jaźń, chociaż rzeczywista, istnieje w sposób ontycznie zależny i niesamodzielny, zaś jej względna autonomia i tożsamość są następstwem szczególnej organizacji mózgu (względnie stabilnych wzorców neuronowych). W parze z tym poglądem idzie przekonanie, że jaźń nie jest bytem jednorodnym, prostym i niepodzielnym (niczym matematyczny punkt czy Leibnizjańska monada), lecz złożonym, dynamicznym, rozwijającym się w czasie procesem (występującym w wielu odmianach i formach rozwojowych). Do zrozumienia jej rzeczywistej natury konieczne jest uwzględnienie wyników badań interdyscyplinarnych⁴.

³ Silnie dualistycznej koncepcji jaźni (substancjalnego podmiotu) bronią: J. Eccles, *How the Self Controls Its Brain*, Springer-Verlag, Berlin 1994; S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, TN KUL, Lublin 2004, cz. IV, s. 299–390.

⁴ Emergentystyczne ujęcie jaźni jest reprezentowane przez stale rosnącą grupę filozofów i naukowców (M. Arbib, P. Clayton, A. Damasio, T. Deacon, S. Gallagher, R. Linás, K.R. Popper, J. Searle, M. Silberstein, E. Thompson, R. Van Gulick, F. Varela, D. Zahavi i wielu innych). Ich wspólnym postulatem jest budowa teorii jaźni będącej syntezą najlepszych ujęć naukowych i filozoficznych. Na temat różnych koncepcji emergencji por. R. Poczobut, *Między*

Jeszcze dalej idą zwolennicy tzw. teorii wiązki, według których świadomy podmiot jest luźną koalicją myśli, przeżyć, wrażeń, przypomnień i innych stanów umysłowych. Przy czym nie istnieje żadna „zasada wyższego rzędu” (forma substancjalna) ani „zasada niższego rzędu” (określona organizacja funkcjonalna mózgu) nadająca tożsamość oraz jedność owej wiązce stanów. Nie jesteśmy kimś jednym i niepodzielnym w jakimś głębokim sensie metafizycznym. W doświadczeniu wewnętrznym nie znajdujemy trwałego podmiotu, a jedynie synchronicznie i diachronicznie powiązany strumień zmieniających się przeżyć (impresji, przedstawień). W naszych mózgach nie rezyduje niezmienny homunkulus, który niczym widz w teatrze obserwowałby to, co się dzieje na scenie naszego umysłu⁵.

W reakcji na teorię wiązki zwraca się uwagę, że: a) podmiotowy charakter doświadczenia jest jego cechą strukturalną (każde doświadczenie pojawia się automatycznie z nadrukiem „moje”), b) pojęcie doświadczenia bez podmiotu doświadczonego zawiera *contradictio in adiecto*, c) chociaż świadomy podmiot (jaźń) nie jest zwykłym przedmiotem doświadczenia wewnętrznego, jednak zawsze pojawia się w jego granicy (nie ma doświadczeń bez podmiotu doświadczenia)⁶, d) zaproponowany przez Hume’a opis doświadczenia wewnętrznego jest nieadekwatny fenomenologicznie, e) teoria wiązki ignoruje najnowsze ustalenia neuronauk⁷.

Dekonstrukcja pojęcia jaźni występuje współcześnie w różnych wariantach. Jej celem ma być zdemaskowanie fałszywych obrazów jaźni wypracowanych na gruncie filozofii podmiotu oraz identyfikacja rzeczywistych źródeł tego pojęcia. W rezultacie tych zabiegów jaźń zostaje sprowadzona do złudzenia wytwarzanego przez mózg, projekcji językowej, konstruktu społecznego lub nawyku związanego z błędną identyfikacją samego siebie (pojęcie jaźni jako rezultat wielopokoleniowej indoktrynacji). Deflacyjne teorie jaźni są propagowane przez niektórych neurobiologów, przedstawicieli nauk społecznych

redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009.

⁵ Czasami zamiast o teorii wiązki mówi się o „teorii jaźni bez właściciela” lub o „nieegologicznych teoriach świadomości”. Za twórcę teorii wiązki uznawany jest Hume. Na temat różnych interpretacji teorii wiązki por. J. Bremer, *Osoba. Fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2007, s. 178–212.

⁶ Niekartezjańskiej i niehumowskiej koncepcji jaźni broni John Searle: „Musimy przyjąć, iż obok «wiązki wrażeń» ze znanego określenia Hume’a, istnieją pewne formalne ograniczenia nakładane na byt, który podejmuje decyzje i działania”. „Konieczny jest mianowicie postulat, zgodnie z którym istnieje jeszcze racjonalne ja, racjonalny podmiot, który zdolny jest do podejmowania wolnych działań, jak też do ponoszenia odpowiedzialności za te działania”, J. Searle, *Umysł*, przeł. J. Karłowicz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010, s. 289, 292.

⁷ Por. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge, London – New York 2008, s. 197–216.

oraz filozofów związanych ze strukturalizmem, postmodernizmem czy filozofią buddyźmu⁸.

W odpowiedzi zwraca się uwagę, że z tego, iż jaźń jest wytworem aktywności mózgu, zaś niektóre jej aspekty kształtują się w toku złożonych interakcji społecznych, nie wynika, że jest iluzją, złudzeniem językowym czy konstruktem społecznym. Skrajne stanowiska deflacyjne albo zakładają w punkcie wyjścia kartezjańską koncepcję jaźni, którą następnie odrzucają⁹, albo błędnie podnoszą zewnętrzne czynniki determinacji jaźni do rangi jedynych czynników wyjaśniających jej rzeczywistą naturę. Za bardziej owocne uznaje się podejście interdyscyplinarne, umożliwiające integrację wielu wzajemnie komplementarnych ujęć złożonego i wielowymiarowego zjawiska, jakim jest jaźń¹⁰.

3. Interdyscyplinarność i naturalizm w badaniach nad jaźnią

We współczesnych badaniach nad jaźnią współlistnieją dwa podejścia – filozoficzne i naukowe. W zależności od zakładanej koncepcji na temat relacji filozofii do nauk szczegółowych (koncepcja integracji vs koncepcja autonomii), dociekania filozoficzne wchodzą w interakcje z badaniami empirycznymi bądź zachowują wobec nich programową (metodologiczną i problemową) niezależność. Filozofowie pytają o naturę i sposób istnienia jaźni (ujęcie ontologiczne), opisują egotyczną organizację świadomości (ujęcie fenomenologiczne), analizują różne sposoby użycia zaimka „ja” (ujęcie lingwistyczne), odsłaniają podmiotowe warunki możliwości poznania (ujęcie transcendentálne), wskazują na społeczno-kulturowe aspekty jaźni lub dokonują dekonstrukcji koncepcji klasycznych (ujęcia postmodernistyczne, deflacyjne, eliminacjonistyczne)¹¹.

⁸ Por. tamże, s. 198–199; M. Siderits, *Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manual*, w: S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of The Self*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 297–315; K.J. Gergen, *The Social Construction of Self*, w: S. Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, s. 633–654.

⁹ Autorem, który *explicite* zaprzecza istnieniu jaźni, a następnie tworzy jej wyrafinowany neurofilozoficzny model, jest Th. Metzinger. Wyjaśnienie tego pozornego paradoksu jest banalne. Metzinger odrzuca istnienie jaźni kartezjańskiej (trwałej, niefizycznej, niezmiennej substancji duchowej), co nie przeszkadza mu bronić istnienia jaźni jako bytu wirtualnego, wytworzonego przez wiele wzajemnie powiązanych modułów w mózgu. Swoje stanowisko Metzinger formułuje w książce o prowokacyjnym tytule: *Being No One*, MIT Press, Cambridge, MA 2003.

¹⁰ Por. D. Zahavi, *The Complex Self*, dz. cyt., s. 66.

¹¹ Na temat różnych koncepcji filozofii umysłu por. M. Miłkowski, R. Poczobut, *Wprowadzenie*, w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, pod red. M. Miłkowskiego i R. Poczobuta, WAM, Kraków 2012, s. 7–35.

Badanie jaźni nie jest jednak wyłączną domeną filozofii. Kognitywistyczny zwrot, jaki dokonał się we współczesnej filozofii umysłu, objął wszystkie jej szczegółowe działy, łącznie z filozofią świadomości i jej podmiotu. W naukach empirycznych (zaliczanych do szeroko rozumianej kognitywistyki) jaźń traktowana jest jako *zjawisko naturalne*, które można *opisać i wyjaśnić* za pomocą metod badawczych i narzędzi teoretycznych tychże nauk. Wyjaśnienia naukowe powinny zawierać odpowiedzi na pytania: Jak powstaje jaźń (w sensie filologii i ontogenezy)? Jakie są jej formy rozwojowe i poziomy organizacji? Jakie funkcje pełni jaźń w działaniu systemów naturalnych i sztucznych (ludzi, innych zwierząt czy robotów humanoidalnych)? W jakiej relacji pozostaje do mózgu, ciała i środowiska? Na czym polegają zaburzenia systemu Ja? Do ważniejszych dyscyplin zaangażowanych obecnie w wyjaśnianie różnych aspektów jaźni należą: neuronauka poznawcza (odkrywająca neuronowe mechanizmy realizacji jaźni), neuronauka obliczeniowa (badająca informacyjne sprzężenia zwrotne w mózgu, stanowiące neuroobliczeniową podstawę zjawiska autoreferencji), neurofenomenologia (odkrywająca zależności między pierwszoosobowymi, doświadczeniowymi aspektami jaźni i procesami neuronowymi), psychologia rozwojowa i ewolucyjna (badające ontogenezę i filogenezę jaźni), neuropsychologia i neuropsychiatria (badające zaburzenia i choroby jaźni), a także nauki społeczne (zajmujące się społeczno-kulturowym wymiarem jaźni)¹².

W ujęciu Antonia Damasia zintegrowana perspektywa badań nad jaźnią powinna uwzględniać następujące perspektywy cząstkowe: a) pierwszoosobową perspektywę bezpośredniego świadka, b) perspektywę behawioralną, c) perspektywę neurobiologiczną¹³, d) perspektywę ewolucyjno-rozwojową, oraz e) perspektywę filozoficzną (pod warunkiem, że zachowują spójność z dobrze potwierdzoną wiedzą naukową). O swoim interdyscyplinarnym podejściu autor ten pisze następująco:

Współczesne prace z dziedziny filozofii umysłu oraz psychologii rozwinęły spuściznę koncepcyjną, podczas gdy niezwykły rozwój biologii ogólnej, biologii ewolucyjnej oraz neurobiologii, wykorzystując spuściznę neurologiczną, wypracował szeroki wachlarz technik

¹² Znakomitym, interdyscyplinarnym kompendium wiedzy na temat jaźni jest *The Oxford Handbook of The Self*, ed. S. Gallagher, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹³ Opinie neurobiologów na temat statusu jaźni są podzielone. Jak zauważa A. Damasio (w najnowszej książce: *Jak umysł zyskał jaźń? Konstruowanie świadomego mózgu*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 21): „W chwili obecnej neurobiolodzy stawiający sobie za cel rozwiązanie zagadki świadomości przyjmują bardzo różne postawy wobec jaźni – od traktowania jej jako niedającego się pominąć punktu programu badawczego, po przekonanie, że nie czas jeszcze zajmować się tym tematem”. Damasio jest zwolennikiem pierwszego ujęcia (tamże, s. 27): „Zrozumienie, w jaki sposób mózg wytwarza ów dodatek, głównego aktora, którego nosimy ze sobą i nazywamy «jaźnią» albo własnym «ja», stanowi ważny cel neurobiologii świadomości”.

badania mózgu i zgromadził olbrzymią liczbę faktów. Przedstawione w niniejszej książce dowody, domysły i hipotezy opierają się na wszystkich tych dokonaniach¹⁴.

Jednym z głównych postulatów programu badawczego określanego mianem „strategii naturalizacji” jest taka analiza problemów dotyczących jaźni, która otwierałaby je na badania empiryczne. Zdaniem Thomasa Metzingera filozofowie-naturaliści, dokonując przeformułowania klasycznego problemu jaźni, starają się go otworzyć na badania interdyscyplinarne (prowadzone w kognitywistyce i neuronaukach)¹⁵. Dzięki rozwojowi badań interdyscyplinarnych (neurobiologicznych, obliczeniowych, psychologicznych, ewolucyjno-rozwojowych) powstają nowe – niekartezjańskie i niehumowskie – koncepcje świadomego podmiotu. Uwzględniając zakorzenienie jaźni w strukturach mózgu oraz w interakcjach społecznych, unikają one rozwiązań skrajnych. Tak rozumianego projektu naturalizacji jaźni nie należy *a priori* utożsamiać z eliminacjonizmem ani z silnymi wersjami redukcjonizmu. Tego, jaka ontologia jaźni wyłoni się w miarę rozwoju zintegrowanych badań naukowych i filozoficznych, nie należy przesądzać w punkcie wyjścia badań¹⁶.

4. Aspekty, fazy rozwojowe i poziomy organizacji jaźni

W literaturze przedmiotu pojawiają się różne pojęcia i podziały jaźni uzyskiwane za pomocą różnych kryteriów: Ja przedmiotowe i Ja podmiotowe (W. James), Ja materialne, Ja społeczne, Ja duchowe (W. James), Ja empiryczne i Ja czyste (filozofia transcendentalna), Ja formalne (J. Searle), Ja substancjalne i Ja fenomenalne (Th. Metzinger), Ja wirtualne, Ja fikcyjne, Ja ekologiczne, Ja interpersonalne i Ja konceptualne (U. Neisser), Ja minimalne (G. Strawson), Ja utajone (S. Mitchell), Ja kontekstowe, Ja dialogowe, Ja moralne, Ja ucieleśnione (F. Varela, Q. Cassam), Ja neuronowe (R. Llinas,

¹⁴ Tamże, s. 22.

¹⁵ Por. Th. Metzinger, *Czego psychologowie mogą się dowiedzieć z teorii subiektywności odwołującej się do modelu siebie?*, w: A. Niedźwieńska, J. Neckar (red.), *Poznaj samego siebie, czyli o źródłach samowiedzy*, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2009, s. 132.

¹⁶ Mimo przyrostu wiedzy empirycznej, koncepcje jaźni budowane w kontekście kognitywistyki różnią się pod istotnymi względami. Powstaje pytanie: jakie ontologie jaźni są w dalszym ciągu w grze (zachowują spójność z dobrze potwierdzoną wiedzą empiryczną)? W moim artykule *Fenomenologia a naturalizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, R. 18, nr 4 (72), s. 509–526 analizuję różne sposoby rozumienia terminu „naturalizm”, wykazując, że pojęcie naturalizmu jest pojęciem rodzinnym w sensie Wittgensteina. Istnieją eliminacjonistyczne, redukcjonistyczne i nieredukcyjne odmiany naturalizmu.

G. Northoff), Ja synaptyczne (J. LeDoux), proto-Ja, Ja rdzenne i Ja rozszerzone lub autobiograficzne (A. Damasio)¹⁷.

Biorąc pod uwagę wielość funkcjonujących pojęć i teorii jaźni, zasadne jest pytanie: czy za powyższymi terminami kryją się różne byty, czy też różne aspekty bądź fazy rozwojowe jaźni? Niewątpliwie niektóre ze wskazanych opozycji zakładają zgoła odmienne stanowiska na temat natury i sposobu istnienia jaźni, a także odmienne metody badawcze oraz perspektywy teoretyczne, w ramach których są one proponowane. Pojęcie Ja jako substancji duchowej funkcjonuje głównie w kontekście religijnym i metafizycznym. Pojęcie Ja fenomenalnego funkcjonuje w kontekście analiz fenomenologicznych (opierających się na doświadczeniu pierwszoosobowym, introspekcji bądź tzw. doświadczeniu immanentnym). Pojęcie Ja czystego (transcendentalnego) budowane jest w kontekście różnych koncepcji filozofii transcendentalnej (w wersji I. Kanta, J.G. Fichtego czy E. Husserla). Pojęcie Ja neuronowego czy synaptycznego konstruuje się na gruncie neurokognitywistyki (poszukującej neuronowych mechanizmów lub korelatów doświadczenia Ja). Wreszcie pojęcie Ja ekologicznego, dialogowego czy społecznego tworzy się w kontekście badań umieszczających człowieka w szeroko rozumianym środowisku (fizycznym, społecznym, kulturowym)¹⁸.

Nie należy oczekiwać, że zunifikowana perspektywa teoretyczna zostanie osiągnięta przez proste zsumowanie różnych, czasami wykluczających się koncepcji Ja. Integracja perspektyw jest możliwa co najwyżej w ograniczonym zakresie¹⁹. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że przyjęcie określonego stanowiska, na przykład w kwestii neuronowych warunków możliwości

¹⁷ Instruktywny przegląd terminów, pojęć i koncepcji występujących w dyskusjach na temat jaźni, a także bogatą literaturę zagadnienia, zawiera wprowadzający tekst S. Gallaghera (*Introduction: A Diversity of Selves*) w *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 1–29.

¹⁸ Przegląd różnych koncepcji jaźni, budowanych na gruncie filozofii oraz w kontekście nauki, przedstawiają J. Barresi i R. Martin w artykule *Western Theories of the Self*, w: *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 33–65. Autorzy pokazują, w jaki sposób ewoluowało pojęcie jaźni – od koncepcji traktujących świadomy podmiot jako prostą substancję duchową po współczesne projekty naturalizacji, ukazujące złożoność jaźni, jej wieloaspektowość, podatność na wielorakie dysfunkcje i dysocjacje, a także zależność od aktywności mózgu i czynników środowiskowych.

¹⁹ Pesymistyczny pogląd na temat możliwości integracji różnych koncepcji jaźni wyraża E. Olson w artykule *There Is No Problem of the Self*, w: *Models of the Self*, ed. S. Gallagher, J. Shear, Imprint Academic, Exeter 1999, s. 49–61. Porównując kilkanaście definicji „jaźni”, Olson dochodzi do wniosku, że koncepcje, na gruncie których sformułowano owe definicje, są tak bardzo różnorodne, że nie jest możliwe zbudowanie zunifikowanej teorii ani sformułowanie jednolitej definicji „jaźni”. W związku z powyższym proponuje, by termin „jaźń” usunąć z naszego słownika, zastępując go innymi terminami oznaczającymi różne zjawiska. Wydaje się jednak, że Olson idzie zbyt daleko – unifikacja jest możliwa, chociaż tylko w ograniczonym zakresie.

istnienia jaźni, może prowadzić do odrzucenia innych stanowisk i zakładanych na ich gruncie pojęć Ja (na przykład pojęcia jaźni jako prostej, niefizycznej substancji). Z drugiej zaś strony niektóre perspektywy i koncepcje można uzgadniać, wskazując na różne aspekty, fazy rozwojowe lub poziomy organizacji jaźni²⁰.

Upraszczać zagadnienie, zaimiek osobowy „ja” może oznaczać całość tego, kim lub czym jesteśmy (łącznie z naszym ciałem i historią rozwojową), albo też *podmiot określonych czynności i stanów świadomych*. Pierwsze rozumienie odniesienia zaimka „ja” jest niekontrowersyjne, lecz mało interesujące. Natomiast drugie pozwala na wprowadzenie wyraźnego kryterium wyróżniania rozmaitych odmian Ja. Zakładając, że z każdym rodzajem czynności świadomej związany jest jej podmiot, otrzymujemy tyle rodzajów Ja, ile jest rodzajów tychże czynności. Można mówić o podmiocie percepcji (ja spostrzegam), podmiocie myślenia (ja myślę), podmiocie decyzyjnym (ja wybieram), podmiocie zachowań (ja idę, piszę, rozmawiam), podmiocie moralnym (ja w relacji do Ty), podmiocie społecznym (ja w relacji do My, Wy, Oni) itd. Wprowadzając powyższy porządek, otrzymujemy różne wymiary podmiotowości – percepcyjny, emocjonalny, konceptualny, wolitywny, działaniowy, moralny itp.

Powstaje pytanie, czy mając do czynienia z wieloma rodzajami czynności świadomych, musimy postulować istnienie wielu podmiotów (wielu Ja), czy też możemy przyjąć, że ten sam podmiot jest realizatorem wielu różnych czynności świadomych. Innymi słowy, czy z każdym rodzajem czynności świadomych związany jest jeden i ten sam podmiot, czy też mamy do czynienia z ich wielością i różnorodnością? Wydaje się, że w zwykłych sytuacjach mamy poczucie względnej jedności i jedyności podmiotu świadomości (jaźni) w różnych czynnościach świadomych (ja widzę, myślę, pamiętam, wyobrażam sobie, dziwię się). Nie doświadczamy własnego Ja jako rozdzielonego na wiele izolowanych podmiotów różnorodnych czynności świadomych – podmiot świadomej czynności widzenia nie jest kimś numerycznie innym od podmiotu słyszenia, wnioskowania czy wyobrażania sobie.

Poczucie względnej jedności i jedyności Ja nie jest jednak niczym magicznym czy nadnaturalnym, lecz stanowi systemowy efekt procesu integracji

²⁰ Barresi i Martin (*Western Theories...*, dz. cyt., s. 52–55) wyróżniają trzy wymiary badań nad jaźnią: a) doświadczeniowy (opierający się na doświadczeniu wewnętrznym), b) ontologiczny (skupiający się na kategoryalnych charakterystykach jaźni) oraz c) społeczny (ujmujący człowieka i jego jaźń w interakcjach z innymi). Zdaniem obu autorów integracja powyższych „wymiarów” jest możliwa do osiągnięcia dzięki wyróżnieniu rozmaitych aspektów Ja oraz porzuceniu koncepcji kartezjańskiej. W ich przekonaniu problem integracji w badaniach nad jaźnią jest współczesnym (naturalistycznym) odpowiednikiem starego problemu psychofizycznego (sformułowanego w kategoriach dualistycznych, kartezjańskiej opozycji). Por. także R. Martin, J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, New York 2006.

informacji w mózgu – procesy, który może zostać zaburzony. Świadczą o tym przypadki dysocjacji i zaburzeń systemu Ja. W wyniku desynchronizacji procesów neuronowych może dojść do zerwania jedności Ja, utraty poczucia bycia zintegrowanym podmiotem, a nawet ukonstytuowania się wielu centrów osobowych o radykalnie odmiennych profilach osobowościowych (wieloosobowość, tożsamość wieloraka, dysocjacyjne zaburzenie tożsamości). Analiza tego rodzaju przypadków pokazuje, że jedność świadomego podmiotu nie jest jednością substancjalną, lecz co najwyżej jednością funkcjonalną (przygodną, utracalną), zakotwiczoną w nieświadomych procesach zachodzących na subosobowych poziomach organizacji mózgu²¹.

Każda czynność świadoma nosi piętno podmiotowości (jest czyjaś), ale zakłada również udział mechanizmów nieświadomych, bez których nie mogłaby istnieć. W związku z tym może być badana na wielu poziomach organizacji systemu poznawczego – od poziomu fenomenalnego (doświadczeniowego) po poziom obwodów neuronowych, pojedynczych neuronów oraz ich molekularnych elementów składowych. Wszystkie poziomy są ważne dla zrozumienia hierarchicznej organizacji systemu poznawczego wyposażonego w doświadczenie Ja oraz zdolność do tworzenia różnych rodzajów autoreprezentacji.

W badaniach prowadzonych „od góry” (na gruncie psychologii i fenomenologii) szczególnie ważne są doświadczeniowe (subiektywnie przeżywane) aspekty jaźni, takie jak: a) poczucie względnej ciągłości trwania (aspekt diachroniczny), b) doświadczenie względnej jedności i tożsamości Ja (bycia zintegrowanym podmiotem w wielości zachowań), c) poczucie odrębności i indywidualności, d) perspektywiczność (orientacja pierwszoosobowa), e) doświadczenie sprawstwa (autorstwo działań, świadoma kontrola, kierowanie się racjami, odpowiedzialność za czyny)²².

Bez świadomości nie ma doświadczenia podmiotowości ani sprawstwa, nie pojawiają się cechy strukturalne jaźni, nie ma wymiaru fenomenalnego, osobowego ani moralnego. Wydaje się, że mają rację autorzy, którzy twierdzą, że nie ma świadomości bez kogoś, kto jest świadomy. Tak zwana egotyczna orientacja jest cechą strukturalną wszelkich odmian oraz form rozwojowych

²¹ Literatura na temat patologii jaźni jest imponująca. Wciąż brakuje jej wszechstronnego, krytycznego opracowania filozoficznego. Por. teksty poświęcone temu zagadnieniu w *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt. – w szczególności J. Radden, *Multiple Selves* (s. 547–570) i M. Cavell, *The Self: Growth, Integrity, and Coming Apart* (s. 592–607).

²² Spośród doświadczeniowych aspektów jaźni szczególnie ważny jest aspekt sprawczy, związany ze świadomą kontrolą (czynności poznawczych i pozapoznawczych) oraz odpowiedzialnością (moralną i prawną). Pytanie, czy i jak jest możliwa świadoma kontrola zachowania, w dalszym ciągu pozostaje wyzaniem. Por. D. Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Mass. 2002.

świadomości (wyposażonych w element samoodniesienia). Powyższą tezę Galen Strawson określa mianem *The Experience/Experiencer Thesis* i wyraża ją za pomocą trzech logicznie równoważnych twierdzeń: a) doświadczenie jest niemożliwe bez doświadczającego, b) doświadczenie jest z konieczności czymś doświadczaniem, c) podmiot doświadczenia istnieje tylko wówczas, gdy istnieje doświadczenie²³. W podobnym duchu pisze Antonio Damasio:

Gdyby proces jaźni załamał się i ustał kompletnie, umysł straciłby orientację, zdolność do zebrania swych części. Myśli płynęłyby swym własnym torem, bez właściciela, który by się do nich przyznał. Nasza skuteczność w realnym świecie spadłaby do zera i zewnętrzni obserwatorzy uznaliby nas za straconych. Jak byśmy wyglądali? Cóż, wyglądalibyśmy na nieświadomych²⁴.

Według Damasia, formy rozwojowe jaźni odpowiadają fazom rozwojowym świadomości: a) protoświadomości odpowiada protojaźń, b) świadomości rdzennej – jaźń rdzenna, zaś c) świadomości rozszerzonej – jaźń rozszerzona (autobiograficzna). Przedmiotem szeroko zakrojonych badań (empirycznych i teoretycznych) jest ustalenie, od jakiego momentu w rozwoju jednostek i gatunków możemy mówić o minimalnym podmiocie lub minimalnej jaźni. Wydaje się, że gdziekolwiek mamy do czynienia choćby z najbardziej elementarną formą świadomości, jest to świadomość przyporządkowana określone podmiotowi (Ja). Proste formy nierefleksyjnej samoświadomości oraz jaźni towarzyszą nam od pierwszych dni naszego istnienia. Ja cielesne, Ja ekologiczne, proto-Ja, Ja rdzenne i Ja utajone – to różne określenia pierwotnych, prostych, elementarnych form doświadczanej podmiotowości²⁵. Natomiast rozwój wyższych form samoświadomości i jaźni wymaga interakcji społecznych, doświadczania cudzych stanów psychicznych, języka, pamięci autobiograficznej itd. Jak pisze Damasio:

²³ Użyty przez Strawsona termin „doświadczenie” jest synonimem „świadomego doświadczenia”. Por. G. Strawson, *The Minimal Subject*, w: *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 253–278. Niektórzy przyjmują, że wyrażenie „doświadczenie nieświadome” zawiera *contradictio in adiecto* (korelatywne wyrażenie „doświadczenie świadome” byłoby pleonazmem). Taka konwencja przyjmowana jest na gruncie teorii ograniczających zakres użycia terminu „doświadczenie” wyłącznie do takich kontekstów, w których pojawia się choćby rudymetarna forma świadomości (nieświadomy, podprogowy odbiór i przetwarzanie informacji nie stanowią jeszcze doświadczenia).

²⁴ A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń?*, dz. cyt., s. 181.

²⁵ Philippe Rochat w artykule *What Is It Like To Be a Newborn?* (*The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 57–79) analizuje – na gruncie psychologii rozwojowej – świadectwa na rzecz istnienia elementarnych form jaźni i samoświadomości u niemowląt. Nawiązując do Neissera koncepcji jaźni ekologicznej, Rochat rozwija koncepcję jaźni minimalnej, osadzonej w doświadczeniu własnego ciała oraz interakcjach z otoczeniem.

Jaźń zdecydowanie nie jest rzeczą; jest dynamicznym procesem, utrzymywanym na dość stabilnym poziomie przez większą część okresu czuwania, ale podlegającym mniejszym lub większym zmianom przez cały ten czas. (...). Najprostszy poziom (protojaźń) jest dziełem tej części mózgu, która reprezentuje organizm, i składa się ze zbioru obrazów, które opisują stosunkowo stabilne aspekty ciała oraz wytwarzają spontaniczne odczucia żywego ciała (czucia pierwotne). Drugi etap jest wynikiem ustanowienia powiązania między organizmem (reprezentowanym przez protojaźń) a dowolną częścią mózgu, która reprezentuje obiekt poznawany. Efektem jest jaźń rdzenna. Na trzecim etapie (...) powstaje jaźń autobiograficzna, która definiowana jest w kategoriach wiedzy biograficznej, obejmującej zarówno przeszłość, jak i przewidywaną przyszłość. Wszystkie trzy etapy realizowane są w odrębnych, lecz skoordynowanych przestrzeniach roboczych mózgu²⁶.

Jednym z najważniejszych *aspektów strukturalnych* jaźni (w jej wielorakich odmianach) jest zdolność do autoreferencji. Organizmy obdarzone jaźnią są wyposażone w różne formy samoodniesienia. Z autoreferencją mamy do czynienia w wypadku: a) samoświadomości (od prostego, prerefleksyjnego przeżywania własnych stanów umysłowych do ich refleksyjnego i konceptualnego ujęcia), b) autoidentyfikacji (różnych form rozpoznawania samego siebie), c) autoreprezentacji (wyobrażeń, pojęć, przekonań i teorii, jakie tworzymy na temat własnego Ja) oraz d) autonarracji (wewnętrznego dialogu, autoanalizy, samooceny oraz odniesienia do własnej przeszłości i przyszłości). Douglas Hofstadter w nowej książce *I Am a Strange Loop* twierdzi, że jaźń pojawia się wówczas, gdy system poznawczy uzyskuje choćby elementarną zdolność do świadomego samoodniesienia. Przy czym wyjaśnienie warunków możliwości istnienia jaźni i jej samoodniesienia wymaga zrozumienia splecionej hierarchii poziomów organizacji mózgu. Neurony i procesy elektrochemiczne w mózgu podtrzymują myśli i decyzje, te z kolei oddziałują na poziom neuronów. W ten sposób różne poziomy modyfikują swoje stany, warunkując własne istnienie i działanie. W przekonaniu Hofstadtera, wyjaśnienia emergencyjnych zjawisk zachodzących w mózgu, takich jak świadome samoodniesienie i doświadczenie Ja, muszą odwoływać się do oddziaływań między różnymi poziomami organizacji systemu poznawczego, a także między systemem traktowanym jako całość i jego otoczeniem²⁷.

Michael Gazzaniga zwraca uwagę, iż zgromadzone dane wskazują, że poczucie Ja powstaje na skutek działania rozproszonych sieci zlokalizowanych

²⁶ A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń?*, dz. cyt., s. 32–33, 175, 191–192. Autor nie ogranicza posiadania jaźni i świadomości wyłącznie do ludzi. Książka Damasia jest jednym z najlepszych przewodników po różnych wymiarach jaźni oraz różnych poziomach organizacji świadomego umysłu. Jej całościowe krytyczno-analityczne opracowanie przekracza ramy tego tekstu.

²⁷ Por. D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, Basic Books, New York 2007.

w obu półkulach. Każda z półkul specjalizuje się w określonych procesach przetwarzania informacji współtworzących poczucie Ja. Poczucie to jest konstruowane przez lewopółkulowego interpretatora na podstawie informacji napływających z tych rozproszonych sieci. Samoświadomość i jaźń to emergentne właściwości, stany lub procesy, realizowane przez dające się identyfikować ośrodki w naszych mózgach („realizowane” w tym sensie, że zniszczenie relewantnych obwodów neuronowych powoduje, iż przestają istnieć związane z nimi emergentne właściwości i stany)²⁸.

Do podobnych wniosków dochodzi również Peter Gärdenfors, według którego Ja nie jest bytem niezależnym od mózgu, lecz holistyczną właściwością całego systemu. Przy czym zmiana integracyjnej aktywności mózgu może spowodować rozbitcie przygodnej jedności Ja. Ma to dwie ważne konsekwencje: a) nie można *wyjaśnić jaźni* pomijając jej neurobiologiczne podstawy, b) nie można *opisać jaźni* skupiając się wyłącznie na mikrostrukturze mózgu (niezbędność fenomenologii). O emergencyjnej naturze jaźni świadczy według Gärdenforsa to, że „nawet gdybyśmy znali w najdrobniejszym szczególe funkcjonowanie każdego neuronu, nie byłibyśmy w stanie przewidzieć możliwych cech całego układu. Aby to osiągnąć, musimy posłużyć się perspektywą teorii systemów”²⁹.

W ostatnich latach sformułowano hipotezę, zgodnie z którą samoświadomość oraz elementarne formy doświadczenia Ja mogą zależeć także od aktywności neuronów lustrzanych. Zdaniem Vilayanura Ramachandrana samoświadomość to używanie neuronów lustrzanych do patrzenia na siebie tak, jakby ktoś inny patrzył na mnie. Przy czym najpierw uczymy się patrzeć na świat z perspektywy innych ludzi, a dopiero potem patrzeć na siebie z perspektywy kogoś innego. Dzięki neuronowym sprzężeniom zwrotnym neurony lustrzane mogą symulować stany innych umysłów, ale także stany umysłowe ich posiadacza: a) jeśli są skierowane na stany i zachowania innych osób, umożliwiają odzwierciedlanie ich stanów umysłowych; b) jeśli są skierowane na stany umysłowe ich posiadacza, umożliwiają poczucie samoświadomości oraz poczucie Ja. Zwraca się uwagę, że neurony lustrzane musiały osiągnąć krytyczny punkt złożoności, zanim umożliwiły nam introspekcję i doświadczenie Ja. Co przemawia na rzecz tej hipotezy? Okazuje się, że osoby mające uszkodzony system neuronów lustrzanych (m.in. dzieci autystyczne, schizofrenicy) mają również problemy z samoświadomością oraz integracją Ja. Ich jaźń ulega częściowemu rozpadowi, co stanowi empiryczne potwierdzenie hipotezy, że aktywność

²⁸ Por. M. Gaazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi?*, przeł. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2011, rozdz. 8: *Czy jest tam ktoś?* (w szczególności s. 321).

²⁹ Por. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens? O ewolucji myślenia*, przeł. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 192.

neuronów lustrzanych ma wpływ także na to, jak postrzegamy i doświadczamy samych siebie³⁰.

5. Zakończenie

Gruntowne wyjaśnienie mechanizmów odpowiedzialnych za realizację różnych rodzajów samoświadomości i jaźni wymaga odkrycia, jakie dokładnie procesy neuronowe i jakie obszary mózgu są zaangażowane w wytwarzanie procesów i stanów fenomenalnych (doświadczanych z perspektywy pierwszoosobowej). Pozostawanie wyłącznie na poziomie analiz fenomenologicznych, lingwistycznych czy społeczno-kulturowych może prowadzić do wyjaśnień pozornych, w najlepszym zaś razie do powierzchownych, cząstkowych opisów jaźni. Nie można wytworzyć złożonych stanów świadomości rozszerzonej z rozwiniętą jaźnią autobiograficzną u jeża, poddając go szeroko zakrojonemu procesowi socjalizacji. Nawet najbardziej wyrafinowana socjalizacja jest skazana w tym wypadku na porażkę z banalnego powodu – mózg jeża jest strukturą zbyt prostą, aby mógł wytworzyć charakterystyczne dla ludzi formy zachowań i stanów świadomych (niezależnie od tego, że jest wystarczająco złożony, by wytworzyć proste formy pamięci, percepcji, zdolności do antycypacji czy zachowań eksploracyjnych). Rozwój świadomego umysłu, a także różnych rodzajów jaźni, pozostaje w głębokim, konstytutywnym związku z rozwojem struktur neuroanatomicznych mózgu (umożliwiających złożone przetwarzanie informacji). Filozof poszukujący wszechstronnego zrozumienia jaźni zmuszony jest zwrócić się także w kierunku neuronauk³¹.

Aktualny stan badań neurokognitywistycznych nie daje jednak podstaw do identyfikacji jaźni z jakąkolwiek neuroanatomiczną częścią mózgu³². Nie

³⁰ Por. G. Rizzolatti, L. Fogassi, V. Gallese, *Zwierciadła umysłu* oraz V. Ramachandran, L. Oberman, *Świat w rozbitym lustrze*, „Świat Nauki” 2006, nr 12 (184), s. 38–45, 47–53. Por. także J. Parnas, L. Saas, *The Structure of Self-Consciousness in Schizophrenia* oraz P. Hobson, *Autism and the Self*, w: *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 521–546, 571–591. Każda ze wspomnianych koncepcji na temat neuronowych mechanizmów leżących u podstaw doświadczenia Ja zasługuje na szczegółową analizę krytyczną.

³¹ Por. T. Kircher, A. David (eds), *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek (red.), *Philosophy in Neuroscience*, Copernicus Center Press, Kraków 2013; G. Northoff, F. Bermpohl, *Kora mózgowa a jaźń*, przeł. M. Harciarek, w: K. Jodzio (red.), *Neuropsychologia. Współczesne kierunki badań*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 165–189; R. Llinas, *Ja z wiru*, przeł. A. Binder, M. Binder, w: A. Klawiter (red.), *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 364–383.

³² Nie ma takiej struktury neuroanatomicznej w naszym mózgu, której aktywność wystarczałaby do pojawienia się samoświadomości i jaźni. Zwraca się uwagę, że różne aspekty jaźni odzwierciedlają operacje różnych ośrodków mózgu. Według Damasia (*Jak umysł zyskał jaźń?*, dz. cyt., s. 33–34): „Jaźń i świadomość nie pojawiają się w jednym, konkretnym obszarze,

daje również podstaw do twierdzenia, że jaźń nie jest niczym innym jak tylko produktem aktywności mózgu (warunki konieczne istnienia jaźni nie są warunkami wystarczającymi). Mózg jest niesamodzielnym składnikiem większego systemu, którym jest ludzkie ciało, funkcjonujące zawsze w określonym środowisku (fizycznym, społecznym, kulturowym). Wszelkie czynności świadome (percepcyjne, wolitywne, pamięciowe) mają charakter kontekstowy. Rzeczywisty podmiot świadomości (jaźń) w niczym nie przypomina ducha zamkniętego w maszynie ani izolowanego mózgu w kadzi z przypowieści H. Putnama. Im wyższy poziom rozwoju mózgu-umysłu-świadomości-jaźni, tym głębsze zakotwiczenie i zależność od czynników środowiskowych³³. Jak słusznie zauważa Damasio:

Uznanie świadomego umysłu za zjawisko naturalne i osadzenie go w ludzkim mózgu nie umniejsza roli kultury w kształtowaniu człowieka, nie umniejsza ludzkiej godności ani nie oznacza kresu tajemnicy i zdziwienia³⁴.

rejonie lub ośrodku mózgowym. Świadomy umysł powstaje dzięki płynnej współpracy kilku, nierzadko wielu obszarów mózgu, (...) podobnie jak wykonanie utworu symfonicznego nie jest dziełem jednego muzyka, ani nawet całej sekcji orkiestry”. Na temat filozoficznych i empirycznych problemów dotyczących neuronowych korelatów jaźni por. K. Vokeley, S. Gallagher, *Self in the Brain*, w: *The Oxford Handbook of the Self*, dz. cyt., s. 111–136.

³³ W opinii Vokeleya i Gallaghery (tamże, s. 129–130), do której skłania się także autor tego tekstu: „Jaźnie mają aspekt doświadczeniowy, ekologiczny i działaniowy; często podejmują takie czynności jak namysł nad ocenami i sądami na swój własny temat; mają zdolność do różnych form autoidentyfikacji, samopoznania, autonarracji oraz zorientowanej na siebie percepcji i ruchu. W wielu spośród tych aktywności jaźnie są raczej «w świecie» niż «w mózgu», przy czym w świecie są bardziej jako-podmioty niż jako-przedmioty. W tej sprawie zgadzamy się z Dennettem, gdy twierdzi, że poszukiwanie jaźni w mózgu to błąd kategorialny. Właściwe podejście powinno polegać na badaniu tego, co zachodzi w mózgu, gdy jaźń-jako-podmiot pozostaje zaangażowana w to, co dzieje się w świecie, tj. gdy podejmuje określone działania w określonym kontekście społecznym. Takie podejście badawcze wymaga czegoś więcej niż wyrafinowane urządzenia do neuroobrazowania czy genialne eksperymenty neuropsychologów. Podejście to wymaga także subtelnych analiz pojęciowych, których dostarcza filozofia”.

³⁴ A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń?*, dz. cyt., s. 39.

Streszczenie

Problemy dotyczące natury i statusu ontologicznego jaźni są obecnie przedmiotem szeroko zakrojonej dyskusji prowadzonej na gruncie różnych dyscyplin, takich jak filozofia umysłu, neuronauka i neurokognitywistyka, psychologia rozwojowa i psychologia poznawcza, psychiatria i medycyna, a także dyscypliny zajmujące się społeczno-kulturowym wymiarem jaźni. Wciąż aktualne są pytania: Czym jest jaźń? Czy jaźń jest rzeczywista, czy też jest konstruktem społecznym lub iluzją wytworzoną przez nasz mózg? Czy jaźń jest czymś duchowym, co wykracza poza obszar badawczy nauki, czy też jest zjawiskiem naturalnym, które można opisywać i wyjaśniać w sposób naukowy? Celem artykułu jest próba budowy zintegrowanej teorii (nazywanej „naturalizmem emergencyjnym”), która uwzględniałaby różne wymiary i poziomy organizacji jaźni – doświadczeniowy, neurobiologiczny, ontologiczny, rozwojowy i społeczno-kulturowy.