



---

## Złożona jaźń: Perspektywy empiryczne i teoretyczne

---

Dan Zahavi  
*Center for Subjectivity Research*  
*Department of Media, Cognition and Communication*  
*University of Copenhagen, Denmark*

Przekładu dokonano w ramach warsztatów translatorskich zorganizowanych przez Międzywydziałowe Koło Awangardy Filozoficzno-Naukowej UMK, z udziałem doktorantów i studentów filozofii i anglistyki: Ewy Bodał, Jacka Klimbeja, Nelly Strehlau i Ewy Witkowskiej. Konsultacja merytoryczna: Maria Borkowska)

(tekst oryginalny pt. „The complex self: Empirical and Theoretical Perspectives” przedstawiony został podczas sympozjum *Phenomenology, cognition and neuroscience*, 19.02.2010, *Duquesne University*, Pittsburgh, USA)

**I have throughout this paper emphasized the complexity of the self. This complexity necessitates interdisciplinary collaboration; collaboration across the divide between theoretical analysis and empirical investigation. 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 ignorance.**

Punktem wyjścia moich rozważań uczynię dwie książki na temat jaźni. Będą to: *Being No One* Thomasa Metzingera z 2003 roku oraz *Analytical Buddhism: The two tiered illusion of self* Miri Albahari z 2006 roku. Autorzy podchodzą do jaźni sceptycznie. Zaprzeczają jej istnieniu. Metzinger ujmuje to na samym początku jego książki: *...nie istnieje w świecie coś takiego jak jaźń. Nikt nigdy jaźnią nie był ani jej nie posiadał* (Metzinger 2003: 1).

Jakich argumentów używają Metzinger i Albahari, aby poprzeć tak skrajną tezę? Metzinger twierdzi, że większość z nas doświadcza bycia jaźnią, lecz błędnym byłoby wnioskować na podstawie treści własnego doświadczenia o istnieniu wewnętrznego, niewidzialnego obiektu. Nie ma żadnej trwałej, niezmiennej substancji duchowej. Jaźń jest

raczej trwałym złudzeniem tworzonym przez wiele wzajemnie powiązanych modułów w mózgu. Nasze doświadczenie jaźni, nasze poczucie bycia świadomą jaźnią według Metzingera nigdy nie jest prawdziwe; świadczy tylko o tym, że skłonni jesteśmy mylić reprezentacyjny konstrukt z faktycznie istniejącym bytem (Metzinger 2003: 370, 385, 390).

Albahari definiuje jaźń jako identyczną w czasie, niezmienną zasadę tożsamości [*identical, unchanging principle of identity*]. Jest ona posiadaczem doświadczenia, myśli i uczuć. Dlatego też autorka uznaje jaźń za różną i niezależną od wielości pojedynczych epizodów mentalnych. Większość z nas zdaje się doświadczać czegoś takiego jak jaźń, lecz Albahari, podobnie jak Metzinger, zwraca szczególną uwagę na różnicę pomiędzy fenomenologią a metafizyką. Musimy rozróżnić doświadczenie od rzeczywistości. Nasze poczucie jaźni nie zapewnia jej faktycznego istnienia. Jaźń zdaniem Albahari nie stanowi ośrodka kontroli i źródła naszych doświadczeń, lecz raczej jest wytworzona i ukształtowana przez nasze myśli, uczucia i doznania. Czemu jest ona zatem złudzeniem? Ponieważ jaźń jawi się jako posiadająca własność – mianowicie, ontologiczną niezależność – której w rzeczywistości nie posiada (Albahari 2006: 72).

Uderzającą cechą sceptycyzmu Metzingera i Albahari jest to, że oboje uznają zreifikowane pojęcie jaźni. Twierdzą, iż jaźń – jeśli istnieje – musi być niezmienną i ontologicznie niezależną jednością. Oboje przeczą istnieniu takiej substancji, uznając ją za złudzenie. Wniosek ten jest jednak uzasadniony tylko wówczas, gdy ich definicja jaźni jest jedyną z możliwych, a tak wcale nie jest. Wręcz przeciwnie. Pojęcie jaźni, którego oboje używają, jest pojęciem, które w zasadzie zostało już porzucone. Porzucone nie tylko przez większość badaczy empirycznych, którzy obecnie badają rozwój, strukturę, funkcję i patologie jaźni, lecz również przez wybitnych filozofów pochodzących z innych filozoficznych tradycji niż Metzinger i Albahari.

## 1. Empiryczne badania jaźni

Przyjrzyjmy się empirycznym badaniom jaźni. Początkowo można by przypuszczać, że jedynie filozofowie byli zainteresowani dociekaniami jej natury oraz istnienia, a prawdziwi naukowcy powinni się trzymać się (i trzymają) z daleka od tak nieuchwytnego tematu. Założenie to jest jednak błędne. Problem jaźni jest nie tylko intensywnie omawiany w różnych dyscyplinach naukowych, takich jak nauki kognitywne, psychologia rozwojowa, socjologia, neuropsychologia i psychiatria. W ciągu ostatnich lat zaobserwowano nawet znaczny wzrost zainteresowania tą tematyką. Poszukiwania terminu „jaźń” w bazie danych PSYCinfo prowadzone w 2008 roku, dały ponad 64 000 wyników. Związane z tematem publikacje z ostatniej dekady zawierają wydania *Models of the self* z 1999, *The self in Neuroscience and Psychiatry* z 2003, oraz *The lost self: Pathologies of the brain*

*and identity* z 2005 roku. Przedstawię poniżej to zagadnienie i skupię się na trzech obszarach: psychologii, neuronauce kognitywnej, oraz neuro- i psychopatologii.

Jeśli chodzi o psychologię, wskazać można ważny artykuł z 1988 roku, w którym Neisser rozróżnia pięć różnych pojęć jaźni. Najbardziej podstawową i pierwotną jest jego zdaniem tak zwana *jaźń ekologiczna* (Neisser 1988). Pojęcie to powiązane jest z teorią percepcji Gibsona i odnosi się do jednostki jako aktywnego eksploratora środowiska. Kiedy oraz jak jesteśmy świadomi owej jaźni? Dla Neissera każda percepcja zawiera informacje o relacji pomiędzy postrzegającym a środowiskiem. W każdej percepcji istnieje ko-percepcja jaźni i środowiska. W prosty sposób ilustrują to wczesne zachowania niemowląt. Niemowlę potrafi rozróżnić, który przedmiot znajduje się w zasięgu jego chwytu, a który nie. O wiele rzadziej skłonne jest sięgać po ten drugi. Ta dyskryminacyjna zdolność dziecka nie zakłada po prostu, że wie ono, gdzie znajduje się przedmiot, lecz wymaga także wiedzy, gdzie obiekt znajduje się względem niego samego. Nie powinno być to rozumiane jako świadczące, że niemowlę posiada już jawną reprezentację jaźni, lecz jako świadczące że, jak już stwierdzono, musi ono być zdolne wykrywać konkretny rodzaj samo-określającej informacji; informacji dotyczącej jaźni ekologicznej.

W zakresie badań nad emocjami, przyjęte jest rozróżniać emocje pierwotne, takie jak szczęście, strach, gniew czy smutek, oraz emocje bardziej złożone, jak wstyd, poczucie winy czy zazdrość. Ta druga grupa emocji często klasyfikowana jest jako emocje samoświadome lub społeczne. Dyskutuje się obecnie na temat tego, na jakim etapie rozwoju owe bardziej złożone emocje występują oraz jakie procesy kognitywne są w nie zaangażowane. Powszechnie jednak twierdzi się, że aby analizować te emocje, koniecznym jest wiedzieć co to znaczy być jaźnią [*tobeaself*]. Jak ujęte jest to w niedawnym podręczniku na ten temat: *Nie można badać samoświadomych emocji, nie próbując konceptualizować jaźni, jej licznych poziomów oraz roli, jaką odgrywa w generowaniu emocji* (Campus 2007: xi). Powszechnie uważa się, że samoświadome emocje angażują autorefleksję i samoocenę. Zgodnie z pewnym podejściem różnica pomiędzy wstydem a winą polega na tym, że wstyd wiąże się z negatywną oceną czyjejs ogólnej, całkowitej jaźni, wina natomiast wynika z negatywnej oceny konkretnego działania. Można mieć różne zastrzeżenia co do tego twierdzenia, lecz uważam, iż wielu psychologów argumentowałoby, że by zrozumieć różnicę pomiędzy wstydem a winą powinniśmy odnieść się do jaźni.

Kolejny obszar problemowy związany z jaźnią zawiera się w poszukiwaniach czegoś, co można by nazwać Świętym Graalem kognitywnych neuronauk, a mianowicie neuronalnego korelatu świadomości. Czy jest jednak sens porządkować pytania tak, że jako pierwsze stawia się to, które dotyczy poszukiwania neuronalnego doświadczenia, a dopiero następnie zmagać się bardziej złożoną i tajemniczą kwestią neuronalnego korelatu jaźni? Niektórzy otwarcie odrzucili tę taktykę. Jak ujmuje to Antonio Damasio *Jeśli samoświadomość ma oznaczać 'świadomość z poczuciem jaźni', to cała ludzka świadomość musi kryć się pod tym terminem i nie ma innego rodzaju świadomości* (Damasio 1999: 19).

Już w 1913 roku Karl Jaspers posłużył się pojęciem *Ichstörungen* (zaburzenia jaźni) w odniesieniu do schizofrenii. Powszechnie stwierdza się, że do najistotniejszych objawów schizofrenii należą gruntowne zmiany w kontrolowaniu i relacjach wobec własnych myśli, działań, doznań i emocji. Francuski psychiatra Minkowski ujął to później w ten sposób: *Szaleństwo...nie pochodzi z zaburzeń osądu, percepcji, lub woli, lecz z zaburzeń najgłębszych struktur jaźni* (Minkowski 1997: 144). Obecnie podejście to jest bronię na przykład przez Josefa Parnasa i Louisa Sassa. Twierdzą oni nawet, że różnorodnym formom zaburzeń jaźni, które obecne są już w fazie zwiastującej, można przypisać rolę chorobotwórczą, co częściowo wyjaśniać może wynikiłe symptomy psychotyczne (Sass i Parnas 2003: 428).

Jako ostatni przykład rozważmy chorobę Alzheimerera. Jest to postępujące, zwyrodnieniowe uszkodzenie mózgu objawiające się głęboką utratą pamięci, zmianami w zachowaniu, myśleniu i rozumowaniu, a także ogólnych zaburzeniach funkcjonowania (Snyder 2000: 44). Jednak także tę chorobę określa się zwykle jako narastającą utratę jaźni. Seeley i Miller parę lat temu napisali:

*Struktura jaźni, mimo, że dotychczas przeznaczona filozofom i mistykom, może stać się obowiązkowym zagadnieniem dla adeptów neurologii, psychiatrii i neuronauk. Dla specjalisty od demencji konieczność tego rozwoju jest oczywista, jako że zniszczonejaźnie – w takiej, czy innej formie - pozostają częścią codziennej lekarskiej rutyny.*

(Seeley i Miller 2005: 160)

Można by zastanawiać się, jak Seeley i Miller zareagowaliby na twierdzenie Metzingerera, że nigdy nie istniał nikt, kto posiadałby jaźń lub był jaźnią.

Podsumuję krótko obecny tok rozumowania. Zacząłem od dwóch współczesnych filozoficznych podejść do jaźni. Wykazałem następnie, jak jaźń jest rozpatrywana i analizowana w badaniach empirycznych. Mam nadzieję, że jasne jest, iż jest ona uwzględniana i rozważana w sposób zupełnie inny niż robią to filozofowie wspomniani na początku. Większość badaczy empirycznych prawdopodobnie miałoby trudności z zaakceptowaniem definicji i pojęć jaźni, którymi operują Metzinger i Albahari. Jakże powinniśmy wyciągnąć z tego wnioski? Może filozofia przeżyła już czasy swej użyteczności, a istotne i interesujące badania nad jaźnią prowadzone są przez badaczy empirycznych?

Jeśli rozważymy twierdzenie Seeley i Millera, oczywistym jest, że odczytywać je można na dwa różne sposoby. Czy chcą oni, żeby badacze empiryczni zapoznali się z filozoficznymi rozważaniami nad jaźnią, gdyż mają one większe znaczenie dla ich badań? Czy może badacze powinni podjąć się zadania analizowania i wyjaśniania jaźni na własną rękę? Z pewnością nietrudno jest znaleźć osoby będące gorącymi zwolennikami tego drugiego podejścia. Rozważmy na przykład artykuł Thomasa Wackley'a, byłego redaktora *The Lancet*:

*Z racji tego, że filozofia ludzkiego umysłu nie była prawie w ogóle uprawiana przez tych, którzy najlepiej się do tego nadają, badania obrały zły kierunek i stały się bardziej subtelnym ćwiczeniem dla prawników, kazuistów i myślicieli abstrakcyjnych, niż użytecznym polem naukowej obserwacji. W związku z tym okazuje się, że poglądy nawet najznamienitszych i trzeźwo myślących metafizyków znajdują się często w konflikcie ze znanymi faktami fizjologii i patologii.*

(cytowane w Hacking 1995: 221)

Artykuł opublikowany został 25 marca 1843. Wackley nie jest jednak ani pierwszym, ani ostatnim, kto wnosił, że lepiej byłoby nie pozostawiać badań nad jaźnią filozofom. Przyjrzyjmy się Francisowi Crickowi jako jednemu z niedawnych przedstawicieli tego poglądu. Niecałe dziesięć lat temu napisał on: *beznadziejnym jest usiłowanie rozwiązania problemów świadomości za pomocą ogólnych filozoficznych argumentów; potrzebne są nowe eksperymenty, które mogłyby rozjaśnić te problemy* (Crick 1995: 19). Według Cricka *badanie świadomości jest problemem naukowym [...] Nie ma wytłumaczenia dla twierdzenia, że jedynie filozofowie mogą temu stawić czoła* (Crick 1995: 258). Wręcz przeciwnie, gdyż filozofowie *mieli przez ostatnie dwa tysiące lat tak słabe wyniki, że zamiast wyższość, którą zwykle przejawiali, mogliby okazać nieco skromności* (Crick 1995: 258). Nie znaczy to, że filozofowie nie mogą mieć w tym żadnego udziału, muszą jednak się *nauczyć jak porzucić swoje ulubione teorie, gdy wychodzą im naprzeciw dowody naukowe, w innym wypadku wystawią się na kpiny* (Crick 1995: 258). W skrócie: filozofowie są mile widziani we wspólnym przedsięwzięciu, lecz jedynie jako pomocnicy. Właściwie wydaje się, że filozofia (umysłu) z punktu widzenia Cricka okaże się ostatecznie zbędna. Jej wkład jest jedynie propedeutyczny i ostatecznie zastąpiona ona zostanie stosownym podejściem naukowym.

Posunąłbym się za daleko angażując się w szerszą dyskusję z twierdzeniami Cricka. Dostarczę jednak paru przykładów, które powinny pokazać, że za wcześnie jest myśleć, iż empiryczne badania nad jaźnią mogą wystarczyć bez pomocy filozoficznego wkładu i refleksji.

Weźmy pod uwagę artykuł wpływowego psychologa rozwojowego Jerome'a Kagana. W swoim artykule *Is there a self in infancy?* Kagan krytykuje założenie, że niemowlęta w wieku poniżej osiemnastu miesięcy posiadają pojęcie jaźni. Spierając się z tym założeniem, Kagan zaprzecza jednocześnie temu, że niemowlęta posiadają jaźń, że mają poczucie jaźni, że posiadają samoświadomość, oraz że są świadome swych własnych uczuć i działań (Kagan 1998: 138, 143, 144). Myślę, że wskazane byłoby nie gromadzić tych wszystkich zagadnień razem. Jeśli niemniej ktoś się na to decyduje, to powinien pilnie dostarczyć argumentów dlaczego jest to uzasadnione, a Kagan tego nie robi. Ujmując to inaczej, myślę, że analizie Kagana pomogłoby pewne pojęciowe rozjaśnienie.

Jak już wspomniałem, neuronauki w ostatnich latach poświęcały jaźni coraz więcej uwagi. Aby to zilustrować, przyjrzyjmy się paru reprezentatywnym tytułom:

Levine, B., Black, S. E., Cabeza, R., Sinden, M., McIntosh, A. R., Toth, J. P. i in. 1998. Episodic memory and the self in a case of isolated retrograde amnesia. *Brain* 121: 1951–1973.

Craik, F. I. M., Moroz, T. M., Moscovitch, M., Stuss, D. T., Winocur, G., Tulving, E., i Kapur, S. 1999. In search of the self: A positron emission tomography study. *Psychological Science* 10: 26–34.

Gallagher, S. 2000. Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive neuroscience. *Trends in Cognitive Neuroscience* 4: 14–21.

Miller, B. L., Seeley, W. W., Mychack, P., Rosen, H. J., Mena, I., & Boone, K. 2001. Neuroanatomy of the self: Evidence from patients with frontotemporal dementia. *Neurology* 57: 817–821.

Kelley, W. M., Macrae, C. N., Wyland, C. L., Caglar, S., Inati, S. i Heatherton, T.F. 2002. Finding the self? An event-related fMRI study. *Journal of Cognitive Neuroscience* 14: 785–794.

Klein, S. B., Rozendal, K. i Cosmides, L. 2002. A social-cognitive neuroscience analysis of the self. *Social Cognition* 20: 105–135.

Northoff, G. i Bermpohl, F. 2004. Cortical midline structures and the self. *Trends in Cognitive Sciences* 8: 102–107.

Platek, S. M., Keenan, J. P., Gallup, G. G., & Mohamed, F. B. 2004. Where am I? The neurological correlates of self and other. *Cognitive Brain Research* 19: 114–122.

Decety, J. i Sommerville, J. A. 2003. Shared representations between self and other: A social cognitive neuroscience view. *Trends in Cognitive Science* 7: 527–533.

Goldberg, I.I., Harel, M. i Malach, R. 2006. When the Brain Loses Its Self: Prefrontal Inactivation during Sensorimotor Processing. *Neuron* 50/2: 329-339.

Nie jest niczym zaskakującym, że jednym z głównych wyzwań dla neuronaukowych dociekań było rozpoznać i zlokalizować neuronalny korelat jaźni. Niektórzy nawet formułowali to zadanie jako polegające na odnalezieniu miejsca w mózgu, w którym jaźń się znajduje. W niedawnym artykule przeglądowym *Is self special: a critical review of evidence from experimental psychology and cognitive neuroscience*, opublikowanym w *Psychological Bulletin* w 2005 roku przez Gillihana i Farah, dwoje neuropsychologów, rozważa różne rozwiązania tego problemu, zaoferowane ostatnio przez neuronauki. Ich wnioski nie są zachęcające. Nie istnieje wyraźny konsensus. Różni badacze wskazują

na różne obszary mózgu jako miejsca lokalizacji jaźni. Jaki jest powód tego zamieszania? Jest ich kilka. Skupię się jednak na pojedynczym problemie, który być może w tym kontekście jest najbardziej znaczący. Czytając badania na temat jaźni napisane przez neurologów lub neuropsychologów, okazuje się, że zwykle dużo starań poświęca się na objaśnianie przygotowań eksperymentu, dyskutowanie i interpretowanie jego wyników. O wiele mniej czasu zabiera omawianie i wyjaśnianie samego używanego przez siebie pojęcia jaźni. Brak jasności w używanych pojęciach pociąga za sobą brak jasności stawianych pytań, a w wyniku tego także brak jasności w procedurze eksperymentalnej mającej pomóc odpowiedzieć na pytania.

Rozważmy jako dobry przykład tego stanu rzeczy neuronaukowe badania nad rozpoznawaniem własnej twarzy. Zwykle zakładano, że jeśli są w mózgu obszary przejawiające większą aktywność, kiedy ktoś rozpoznaje własną twarz (w porównaniu z tym, co się dzieje, gdy rozpoznajemy dobrze znane twarze innych), to obszary te muszą konstituować lub być główną częścią neuronalnego korelatu jaźni (Gillihan and Farah 2005). W podobny sposób rozpoznawanie się w lustrze znalazło szerokie zastosowanie w psychologii rozwojowej i porównawczej. Stało się to dlatego, że zdolność dzieci (nie mówiąc już o szympanсах, słoniach, delfinach i srokach) do rozpoznawania swojej twarzy w lustrze zaczęto traktować jak „test z papierkiem lakmusowym” na obecność samoświadomości (c.f Lewis 2003). Nie jest trudno wymyślić zarzuty wobec twierdzenia, że nasza zdolność identyfikowania widzialnej reprezentacji naszej twarzy powinna stanowić główną formę samoświadomości, nie mówiąc już o warunku koniecznym samoświadomości. Można by sformułować wiele argumentów za twierdzeniem, że rozpoznawanie własnej twarzy w lustrze stanowi względnie złożoną i społecznie zapośredniczoną formę samoświadomości – zobaczyć własną twarz, to znaczy zobaczyć siebie, tak jak jest się widzianym przez innych – która zakłada istnienie bardziej pierwotnych form samoświadomości, a nie stanowi jedną z nich. Tego typu rozważania są jednak często nieobecne w omawianej literaturze.

Aby jeszcze bardziej rozjaśnić moją myśl, przedstawię ostatni przykład, mianowicie niedawny artykuł dobrze znanego eksperta od autyzmu, Simona Baron-Cohena. Baron-Cohen pisze:

*Twierdzenie, że poprzez czynniki neurologiczne ktoś może stracić aspekt swej jaźni, jest naukowo istotne, gdyż dowiadujemy się z niego więcej o tym, czym jest jaźń. Nie odpowiadam w tym rozdziale na drażliwe pytanie jak definiować jaźń [...]. Przyjmuję raczej, że to słowo odnosi się do czegoś co rozpoznajemy i zadaję pytanie: czy ludzie autystyczni są skazani – z przyczyn neurologicznych – na całkowite skupienie się na sobie (własnej jaźni)?*

(Baron-Cohen 2005: 166)

Jaki jednak sens mają rozważania o tym, czy autyzm powoduje nienaturalne skupienie na jaźni, jeśli nie spędzono ani chwili na przedyskutowanie i definiowanie używanego

pojęcia jaźni? Można by się spierać, że pojęcie jaźni jest tak jednoznaczne i oczywiste, iż zbędnym jest większe jego dookreślanie i rozjaśnianie, lecz obiekcyję tę łatwo można oddalić. Obecna filozoficzne dotyczące jaźni są złożone, a dostępnych pojęć jaźni jest całe mnóstwo. W ostatnim artykule przeglądowym wymieniono ponad dwadzieścia pięć różnych pojęć. Oto one: Jaźń materialna, jaźń duchowa (James 1890), jaźń ekologiczna, jaźń interpersonalna, jaźń rozszerzona, jaźń prywatna, jaźń konceptualna (Neisser 1988), jaźń autobiograficzna, jaźń kognitywna, jaźń skontekstualizowana, jaźń trzonowa, jaźń dialogowa, jaźń ucieleśniona, jaźń empiryczna, jaźń fikcyjna, jaźń minimalna, jaźń nerwowa (Strawson 1999). Biorąc pod uwagę tę wielorakość pojęć, nie sądzę, aby poszukiwania neuronalnego korelatu jaźni miały jakkolwiek sens – a *propos* artykułu badawczego Gillighana i Farah – jeśli nie wyjaśni się od razu, którym pojęciem jaźni się operuje, jak również dlaczego to właśnie pojęcie, a nie inne ma stanowić punkt wyjścia. Opisane przez Gillighana i Farah zamieszanie może być spowodowane faktem, iż różni badacze eksperymentalni posługują się różnymi pojęciami jaźni.

Nie jest to z gruntu zła rzecz. W mojej opinii jaźń jest tak wieloaspektowym zjawiskiem, że jeśli mamy oddać sprawiedliwość jego złożoności, rozmaite komplementarne podejścia powinny zostać zintegrowane. Oczywistym jest jednak, że owa złożoność wymaga jasności pojęciowej, a nie czyni ją zbyteczną.

## 2. Jaźń międzyosobowa

W drugiej części tekstu przedstawię moje sugestie dotyczące kilku wymaganych rozróżnień. Dokładniej, chciałbym rozpocząć od szybkiego naszkicowania rozróżnień, które wyłoniły się w trakcie ostatniej debaty nad jaźnią. Mam tu przede wszystkim na myśli rozróżnienie na pojęcie jaźni rdzennej i minimalnej oraz na pojęcie jaźni rozszerzonej, narracyjnej czy autobiograficznej.

Osoby broniące koncepcji minimalnej jaźni, zazwyczaj argumentują, że kiedy smakuję szkocką whisky, przypominam sobie pływanie w Morzu Północnym lub myślę o pierwiastku kwadratowym z czterech, to wszystkie te doświadczenia prezentują mi się za pomocą różnych intencjonalnych przedmiotów. Te przedmioty istnieją *dla mnie* za pomocą różnych empirycznych sposobów bycia danym (jako smakowanie, przypominanie sobie, kontemplowanie, etc.). Ta *mojość* (*for-me-ness* lub *mineness*), która wydaje się być w nieunikniony sposób wymagana przez empiryczną obecność intencjonalnego obiektu, cecha, dzięki której rzeczywiście możemy mówić o subiektywności doświadczenia, w oczywisty sposób nie jest właściwością taką jak zielony, słodki czy twardy. Nie odnosi się do konkretnej empirycznej treści, do konkretnego co, odnosi się raczej do odrębnego sposobu bycia danym czyli *jak* doświadczenia. Odnosi się do pierwszoosobowej perspektywy doświadczenia (*presence of experience*), do faktu, iż doświadczenia, które przeżywam, są dane mi inaczej (lecz niekoniecznie lepiej) niż komukol-



wiek innemu. Można konsekwentnie twierdzić, że każdy, kto zaprzecza mojej doświadczenia, po prostu nie rozpoznaje istotnego konstytutywnego jego aspektu. Stąd też poczynione twierdzenie, że istnieje bliski związek pomiędzy osobowością, doświadczeniem samego siebie i pierwszoosobową perspektywą. Ważną cechą tej koncepcji jaźni jest w konsekwencji postrzeganie raczej jaźni, a nie bycia (being), uważanego za coś stojącego poza lub w opozycji do strumienia doświadczeń, jako kluczowej cechy naszego doświadczeniowego życia (Zahavi 1999: 2005).

W przeciwieństwie do tego minimalistycznego ujęcia, które może być traktowane jako próba wyeksplikowania minimalnych warunków dla osobowości, osoby broniące pojęcia narracyjnej lub szerokiej jaźni zazwyczaj argumentują, że powinniśmy rozróżnić pomiędzy byciem jedynie świadomym czy odczuwającym, a byciem jaźnią. Wymagania, które powinny być spełnione, aby mówić o tym drugim, muszą być wyższe. Wyrażając się bardziej precyzyjnie, bycie jaźnią, zgodnie z tym poglądem, jest raczej osiągnięciem niż jest czymś danym. Prawdopodobnie wszyscy jesteśmy zaznajomieni z ideą, że samowiedza nie jest czymś danym raz oraz wszystkim, lecz zadaniem i może być osiągnięta poprzez różne stopnie powodzenia. To samo jednak może być wypowiedziane na temat tego, co to znaczy być jaźnią. Jaźń nie jest rzeczą, nie jest niczym stałym, lecz raczej przekształcającym się. Jest czymś realizującym się poprzez czyjeś projekcje i dlatego też nie może być rozumiana niezależnie od czyjeś interpretacji samego siebie. Wobec konfrontacji z pytaniem „Kim jestem?”, myślenie o sobie jako o Ja, nie jest zbyt pouczające. Odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” stanowi raczej opowieść o własnym życiu (Ricoeur 1985: 442). Uzyskuję wgląd w to, kim jestem, sytuując moje cechy charakteru, wartości, które aprobuję, cele, które realizuję, etc. w ramach historii życia, kreślącej ich początki i rozwój, historii, mówiącej skąd pochodzę i dokąd zmierzam. Jednak twierdzi się, że taka narracja nie uchwytuje tylko aspektów już istniejącej jaźni, ponieważ nie istnieje coś takiego jak pre - egzystująca jaźń, czekająca po prostu na opisanie za pomocą słów. Wiara w taką przedjęzykową, daną jaźń jest wyrazem bycia wprowadzonym w błąd przez opowieści. Powód, dla którego narracje stanowią uprzywilejowany sposób, by uzyskać wiedzę o jaźni, jest dokładnie taki, że ją konstytuują. Od tego, jaką opowieść opowiadamy (my oraz inni) o sobie zależy kim jesteśmy. Może być ona bardziej lub mniej koherentna, co odnosi się również do własnej tożsamości. Narracyjna jaźń jest w konsekwencji jednocześnie otwartą i zarazem zamkniętą (open – ended) konstrukcją, która podlega ciągłym zmianom. Jest przypięta do kulturowo relatywnych haków i zorganizowana wokół zespołu celów, ideałów i aspiracji (Flanagan 1992: 206). Jest to konstrukcja tożsamości rozpoczynająca się w dzieciństwie i rozwijana przez resztę naszego życia, angażując kompleks społecznych interakcji. To kim ktoś jest, zależy od posiadanych wartości, ideałów i celów. Jest to kwestia tego, co posiada dla kogoś doniosłość i znaczenie, warunkowane oczywiście przez społeczność, której jest członkiem. Tak też, jak się to często zauważa, nie można być jaźnią samodzielnie, lecz tylko razem z innymi, jako członek *językowej* wspólnoty.

Uważam, że błędem jest przedstawianie tych dwóch koncepcji jako alternatyw między którymi musimy wybierać, jak to się czasami czyni, a zwłaszcza jak czynią żarliwi obrońcy narracyjnej koncepcji jaźni. Według mnie obie koncepcje uzupełniają się wzajemnie, obie uchwytyują coś zasadniczego i ważnego. Chociaż rozpoznanie, że te dwie koncepcje są ze sobą raczej kompatybilne niż niekompatybilne jest krokiem w odpowiednim kierunku, nadal pozostaje wiele zagadnień dotyczących ich natury i relacji, wymagających dalszego wyjaśnienia (por. także Zahavi 2005, 2007, 2009).

Weźmy jako przykład sam termin „szeroka” jaźń. Użycie go sugeruje, że minimalistyczna koncepcja jaźni nie jest szeroka. Czy rzeczywiście jest to prawdą? Czy minimalistyczna jaźń istnieje tylko w czystym punkcie chwilowego „teraz”? Czy rzeczywiście właściwym jest pojmowanie jaźni jako nie posiadającej czasowej „szerokości” („thickness”)? Nie uważam tak. Przeciwnie, jeden z bardziej rozległych fenomenologicznych opisów minimalnej jaźni można dokładnie odnaleźć w Husserla analizie struktury wewnętrznej świadomości czasu. Jego opisy wzajemnego oddziaływania pomiędzy protencją, pierwotną impresją i retencją są uważane za wkład do lepszego zrozumienia relacji pomiędzy doświadczeniem samego siebie a czasowością.

Kolejnym celnym pytaniem jest, czy dyskusja na temat minimalnej jaźni jako struktury lub aspektu doświadczenia oznacza sugestię, że mamy do czynienia z tak minimalistyczną koncepcją, że właściwie pozostawia nas ona z nieucieleśnioną jaźnią, pomijającą rolę ucieleśnienia. Ponownie odpowiedziałbym przecząco. Według mnie właściwym sposobem myślenia o minimalnej jaźni jako podmiocie doświadczenia jest myślenie o niej jako ucieleśnionej pierwszoosobowej perspektywie. Właściwie można zadać pytanie, jak minimalna jest ta minimalna jaźń.

Natomiast powtarzający się problem dotyczący narracyjnej koncepcji jaźni, dotyczy samej koncepcji narracji. Uczciwie rzecz biorąc, żaden obrońca tego stanowiska nie zgodziłby się, że osobowość nie wymaga konkretnego opracowania autobiografii. Należy odróżnić celowe konstruowanie narracji od narracji charakteryzujących nasze trwające życie. Pierwsze jest jedynie literackim wyrazem tego rodzaju narracyjnej interpretacji samego siebie, w którą jesteśmy ciągle zaangażowani. Poczynienie tego rozróżnienia jest kluczowe również jeżeli chcemy uniknąć standardowych obiekcji, które są często podnoszone przeciwko narracyjnemu stanowisku, twierdzących, iż naszej osobowości nie można zredukować do tego, co zostało opowiedziane. Zatem nie powinniśmy popełniać błędu pomylenia refleksyjnego, narracyjnego uchwytowania życia z prerefleksyjnym doświadczeniem, które czyni to życie wcześniejsze od doświadczenia ujętego w narrację. Ujmując to inaczej, sama próba zaprezentowania ludzkiego życia w formę narracji z konieczności je przekształca, ponieważ opowiadający w nieunikniony sposób narzuca na wydarzenia z życia porządek, którego wcale nie posiadały w trakcie ich wydarzania się. W tym sensie opowiadana historia z konieczności zawiera pewne elementy kłamstwa. Uważam, że położenie nacisku na przeżyty narrację, w przeciwieństwie do refleksyjnej, może złagodzić pewne problemy. Poczynienie takiego rozwiązania zmusza

nas jednak do dokładnego wyjaśnienia, co oznacza taka przeżywana narracja. Niektórzy autorzy sugerują, że jest to sama struktura początku–centrum–końca wydarzeń z naszego życia, która jest istotna i z tego względu powinna być traktowana jako rozwinięcie nie podlegających czasowym konfiguracji, dostrzeżonych już w doświadczeniu oraz działaniu. Jednakże problem z tego typu repliką polega na tym, że przerywając więzi między językiem a narracją stwarzamy zagrożenie uczynienia drugiej koncepcji zbyt ogólną, a w konsekwencji pustą.

W końcu, jeżeli nawet rozpoznamy wymagania obu koncepcji, pozostaje pilna kwestia zrozumienia ich wzajemnej relacji. Jedną z możliwości polega na podważeniu założenia, iż minimalistyczna koncepcja jaźni odnosi się do całej jaźni, lecz powinna być raczej rozumiana jako niezastąpiony i konieczny wymóg dla każdej prawdziwej koncepcji jaźni. Kolejną możliwością jest utrzymywanie, iż koncepcja minimalnej jaźni oznacza naprawdę wyeksplikowanie minimalnych wymogów do tego, aby być jaźnią, zatem obie koncepcje są konieczne i wystarczające dla koncepcji osobowości. Jednakże ktoś mógłby zastanawiać się, jakie właściwie znaczenie posiada rozróżnienie pomiędzy tymi dwoma opcjami. Przecież nigdy, z wyjątkiem pewnych możliwych patologii, powiedzmy, końcowego stadium choroby Alzheimera, nie doznamy czystej minimalnej jaźni. Zawsze będzie już osadzona w kontekstualnym (enviromental) i czasowym horyzoncie; spleciona, uformowana przez wspomnienia, osadzona w nich oraz ukształtowana przez ekspresyjne zachowanie i społeczne interakcje poprzez nabyte nawyki, skłonności, skojarzenia, etc.

Pójdźmy jednak krok dalej. Powinniśmy być świadomi, iż jaźń jest fenomenem o tak wielu aspektach, że musi zostać scalonych wiele komplementarnych opisów, jeśli chcemy właściwie oddać jej złożoność. Jednak uważam również, że byłoby błędem myśleć, że te dwie zarysowane koncepcje jaźni mogą wspólnie wyczerpać opis jaźni. Dla porównania rozważmy wielokrotnie powtarzaną wcześniej kwestię, iż Neisser w swoim artykule z 1988 r. wyróżnił i bronił istnienia pięciu rodzajów/ koncepcji jaźni: ekologicznej, interpersonalnej, szerokiej, prywatnej i konceptualnej.

Czemu jednak powinniśmy posługiwać się więcej niż dwoma koncepcjami jaźni, z którymi jesteśmy obecnie zaznajomieni? Przyjrzyjmy się ponownie rozróżnieniu pomiędzy minimalistyczną a narracyjną jaźnią. Oczywiście jest, iż mamy do czynienia z dwoma koncepcjami umieszczonymi na przeciwnych końcach skali. Z jednej strony mamy minimalistyczne podejście do jaźni, zasadniczo starające się ująć ją w terminach pierwszoosobowej perspektywy. Z drugiej strony mamy o wiele bogatszą normatywnie skierowaną koncepcję, która mocno sytuuje jaźń w kulturze i historii. Podczas gdy minimalistyczna koncepcja uchwytuje ważny, lecz przedspołeczny aspekt naszego doświadczeniowego życia, to narracyjna koncepcja z pewnością łączy społeczny wymiar, lecz czyni to poprzez podkreślenie roli języka. Oczywiście pytaniem, które należy zadać jest pytanie, czy nie pozostawia to luki. Czy istnieją przedjęzykowe formy międzyosobowego rozumienia bezpośrednio wpływające na kształtowanie się i rozwój jaźni. Proponuję

rozwiązanie, iż nasze doświadczenie adaptacji do postaw innych do naszej osoby przyczynia się do konstytucji kluczowego aspektu jaźni.

Oczywiście nie jest to nowa idea. Pozwolę sobie wskazać niektóre filozoficzne źródła inspiracji i zwrócić się w kierunku literatury opartej na doświadczeniu, która może potwierdzać to ujęcie.

W dziele *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Mead dowodził, że jaźń nie jest czymś, co istnieje jako pierwsze, a potem dopiero wchodzi w relację z innymi. Charakteryzuje ją lepiej pojęcie wiru w społecznym nurcie (Mead 1962: 182). Mead wyraźnie określa samoświadomość jako kwestię stawania się „przedmiotem dla siebie samego z powodu czyichś społecznych relacji w stosunku do innych jednostek” (Mead 1962: 172). Mead uznawał, że można mówić o samotnej jaźni, jeśli identyfikuje się jaźń z pewną czującą świadomością, i dlatego wcześniejsi myśliciele, tacy jak James, usiłowali odnaleźć podstawę jaźni w refleksyjnych afektywnych doświadczeniach, to jest w doświadczeniach obejmujących świadome czucie. Mead pisał nawet, że istnieje w tym pewien element prawdy, lecz potem zaprzeczył temu (Mead 1962: 164, 169, 173).

Dla Meada problem jaźni jest zasadniczo problemem tego, w jaki sposób jednostka może doświadczać siebie w taki sposób, że sama dla siebie staje się przedmiotem. Zatem zdaniem Meada bycie jaźnią jest raczej kwestią stawania się przedmiotem niż bycia podmiotem. Jego zdaniem, można stać się przedmiotem dla siebie tylko w sposób niebezpośredni, a mianowicie poprzez przyjęcie wobec samego siebie nastawienia innych. Jest to zjawisko, które może mieć miejsce tylko w środowisku społecznym (Mead 1962: 138).

W trzeciej części *L'être et le néant* znajdujemy sławną analizę wstydu Sartre'a. Sartre twierdzi, że wstyd nie jest uczuciem, które mogę wywołać, będąc sam. Zakłada ono interwencję innego, nie tylko dlatego, że inny jest tą osobą, przy której odczuwam wstyd, lecz również, i co ważniejsze, ponieważ inny jest tą osobą, która konstytuuje to, czego się wstydzę. Wstydzę się siebie, nie jako umykającej perspektywy pierwszoosobowej czy jako wszechobecnego wymiaru mojej, lecz jako sposobu, w jaki jawię się innemu. Innymi słowy, wstyd bez wątpienia ujawnia mi, że jestem widoczny i istnieję dla innych. Co więcej, odczuwać wstyd oznacza - choćby i przelotnie - zaakceptować ocenę innego; oznacza przyznać, że jestem tym, za kogo bierze mnie inny. Jak pisze Sartre, *jestem tą jaźnią, którą zna inny* (Sartre 1943: 307). Sartre charakteryzuje również moje bycie-dla-innych jako *ekstatyczny* i *zewnętrzny* wymiar istnienia (Sartre 1943: 287, 314, 334, 582), i pisze o *alienacji egzystencjalnej*, spowodowanej moim zetknięciem z innym. Pojąć siebie z perspektywy innego oznacza pojmować siebie tak, jak widziany jestem pośród świata, jak rzecz pośród rzeczy z właściwościami i ustaleniami, którymi jestem bez wybrania ich. Spojrzenie innego wpycha mnie w przestrzeń i czas świata. Nie jestem już dany sobie jako czasowe i przestrzenne centrum świata. Nie jestem już po

prostu „tutaj”, lecz obok drzwi, na kanapie; nie jestem już po prostu “teraz”, lecz spóźniam się na spotkanie (Sartre 1943: 309, 313, 317, 481, 581).

Sartre nie był pierwszym fenomenologiem, który zajmował się takimi koncepcjami. W kilku ze swoich publikacji Husserl zwraca uwagę na specjalny i wysoce znaczący rodzaj samoświadomości, to jest sytuację, w której doświadczam innego doświadczającego mnie. Ta “pierwotna wzajemna współ-egzystencja”, ten przypadek powtarzalnej empatii, gdy moje pośrednie doświadczenie innego pokrywa się z moim samo-doświadczeniem, można opisać jako sytuację gdy widzę siebie poprzez oczy innego (Husserl 1957: 136-137). Gdy zdaję sobie sprawę, że mogę być dany innemu w ten sam sposób, w jaki inny dany jest mnie, czyli gdy zdaję sobie sprawę, że sam jestem innym dla innego, moje pojęcie siebie zostaje odpowiednio zmienione. Zaczynam postrzegać siebie jako jednego pośród innych, jako jedną perspektywę wśród wielu, jako członka społeczności - nas (Husserl 1974: 245, 1973: 468). Co więcej, tylko gdy pojmuję innego jako pojmującego mnie i biorę się za innego dla innego, mogę pojąć siebie tak, jak pojmuję ich i staję się świadom tego samego bytu, jakiego oni są świadomi, czyli siebie jako osoby (Husserl 1954: 256; 1973a, 78). Zatem istnieć jako osoba oznacza dla Husserla istnieć zsocjalizowanym w społecznym horyzoncie, gdzie postawa w stosunku do siebie samego jest przejęta od innych (Husserl 1973a: 175, 1954: 315, 1952: 204-205, 1973b: 177, 603). Nic dziwnego, że Husserl często zaznacza, że ten rodzaj pojmowania siebie, w którym odzwierciedlają mnie inni, charakteryzuje się złożoną i pośrednią strukturą intencjonalną (Husserl 1952: 242, 250).

Nie twierdzę oczywiście, że Mead, Sartre i Husserl zgodziliby się ze sobą co do wszystkiego. W rzeczywistości jedna z głównych różnic pomiędzy nimi polega na tym, że podczas gdy Mead rozróżnia zdecydowanie między świadomością i samoświadomością i to drugie tłumaczy jako kwestię stawania się *obiektem dla własnej jaźni poprzez własne relacje społeczne z innymi jednostkami (an object to one's self in virtue of one's social relations to other individuals)* (Mead 1962: 171), Husserl i Sartre obaj upieraliby się, że nasze życie doświadczeniowe charakteryzuje się prymitywną formą samoświadomości od samego początku. Pomimo tej istotnej różnicy, sądzę jednak, że wszyscy trzej zwracają uwagę na dramatyczny sposób, w jaki przyjęcie postawy innego do nas może przyczynić się do ustanowienia kluczowego aspektu jaźni, aspektu który w zdecydowany sposób wykracza poza pojęcie jaźni minimalistycznej, choć nie sprowadzającego się jeszcze do jaźni narracyjnej.

Mead, Sartre i Husserl są filozofami, nie jest jednak trudno znaleźć empirycznych badaczy w dziedzinie psychologii rozwojowej i badań nad emocjami, którzy w różny sposób potwierdzają i rozbudowują ich sugestie.

Zarówno Michael Tomasello, jak i Peter Hobson argumentowali za tym, że akulturowane formy poznania charakteryzują się umiejętnością jednostki do zrozumienia czegoś z perspektywy innych (por. Tomasello 2001, Hobson 2002). Bardziej konkretnie, obaj argumentowali za tym, że zwiększona elastyczność mówienia perspektywicznego - umie-

jętność jednoczesnego patrzenia na jedną sprawę z wielu punktów widzenia - pozwala nie tylko na bardziej złożone zrozumienie, lecz że internalizacja spojrzenia innego na jednostkę ostatecznie prowadzi do umiejętności krytycznego auto-monitorowania własnego zachowania i poznania danej osoby. Przez przyjmowanie punktu widzenia innego, możemy zdobyć wystarczający auto-dystans, by pozwolić na krytyczne kwestionowanie siebie (Tomasello 2001: 172, 198).

Wszyscy słyszeliśmy o rewolucji kognitywnej, sygnalizowanej przez pojawienie się przedjęzykowych form współdzielonej uwagi, to znaczy takich form społecznej interakcji, w których niemowlę i dorosły wspólnie się czymś zajmują. Zwykle twierdzi się, że niemowlę zaczyna zdawać sobie sprawę z uwagi innych pomiędzy 9 a 12 miesiącem życia. Jednak, jak wskazuje Reddy, w przykładach form współdzielonej uwagi i społecznego odnoszenia, występowała do tej pory tendencja do skupiania się na układach, w których uwagę skupiano na trzecim obiekcie, oddzielnym przestrzennie od zarówno dorosłego jak i niemowlęcia. W ten sposób można przeoczyć różne inne formy współdzielonej uwagi, włączając w to takie, gdzie obiektem współdzielonej uwagi są inni ludzie, obiekty znajdujące się blisko ciała, stanowiące jego część lub po prostu i przede wszystkim, sytuacje, gdzie obiektem uwagi innego jest samo niemowlę (Reddy 2008: 97-98). Jak stwierdza Reddy, gdyby niemowlęta zaczynały zdawać sobie sprawę z uwagi innych około ostatnich miesięcy pierwszego roku życia, dlaczego miałyby brać udział w skomplikowanych interakcjach twarzą w twarz dużo wcześniej, około 2-3 miesiąca (Reddy 2008: 91)? Zdaniem Reddy, niemowlęta zdają sobie z początku sprawę z cudzej uwagi, gdy jest ona skierowana na nie same – uważa to ona za najsilniejsze doświadczenie uwagi, jakiego ktokolwiek doznaje – i twierdzi, że dopiero później niemowlęta stają się świadome uwagi innych kierowanej na inne przedmioty (Reddy 2008: 92-98).

Chociaż Tomasello, Hobson i Reddy mogą nie zgadzać się na temat tego, jak wcześnie niemowlę może zdawać sobie sprawę z siebie jako obiektu uwagi innych, wszyscy zgadzają się, że to zrozumienie jest wyrażane przez szereg kompleksowych emocji, takich jak nieśmiałość i zawstydzenie. Obecność tych emocji wskazuje, że niemowlę ma świadomość siebie jako cudzego obiektu ewaluacji i że ma to dla niemowlęcia znaczenie (Tomasello 2001: 90; Hobson 2002: 82). Chociaż takie emocje zwane są często samoświadomymi, zdaniem Reddy ostatecznie lepiej można by je określić jako emocje samo-inno-świadome (ang. *self-other-conscious*), gdyż wiążą się one z jaźnią-w-relacji-do-innego. Wszystkie one ujawniają odsłoniętą naturę jaźni i są regulowane przez jej widoczność jako obiektu uwagi innego (Reddy 2008: 126-127, 137, 143, 203).

Chciałbym powtórzyć tu ogólny zamysł. Sugeruję w skrócie, że koncepcje jaźni minimalnej i jaźni narracyjnej potrzebują uzupełnienia. Jak powinno jasno wynikać z moich ostatnich komentarzy, uważam, że bliższa analiza naszego życia emocjonalnego, zwłaszcza cały zakres samo-inny-świadomych emocji, jest bardzo obiecującą drogą dalszego zgłębiania tego, co można by nazwać jaźnią międzyosobową.

Chciałbym podkreślić, że kiedy mówię o jaźni międzyosobowej, nie odnoszę się wyłącznie do jaźni, która uwikłana jest w interakcje społeczne; tym, co mam na myśli, jest raczej jaźń, której samo-doświadczenie zależy w swym ustanowieniu od innych, to znaczy której samo-doświadczenie zapośredniczone jest przez innych.

Związek pomiędzy jaźnią międzyosobową a jaźnią narracyjną wymaga dalszego zbadania. Sartre twierdzi, że językowy samo-opis w sposób nieunikniony prowadzi do próby uchwycenia siebie poprzez oczy innych, niedawno zaś zarówno Tomasello, jak i Hobson argumentowali, że nabywanie języka połączone jest ze zwiększoną umiejętnością przyjmowania i zmiany perspektywy. Zatem pytanie, które należy zadać, brzmi: czy nasza zdolność doświadczenia siebie jako obiektu uwagi innego, tak jak i nasza umiejętność przyjmowania perspektywy innego od nas samych – a ostatecznie może być konieczne bardziej uważne rozróżnienie między tymi dwoma, niż robiłem to do tej pory – może wpływać na, a może nawet być warunkiem wstępnym dalszego rozwoju jaźni narracyjnej? Jednym ze sposobów na bliższe zbadanie tej koncepcji może być bliższe przyjrzenie się autyzmowi. Dobrze wiadomo, że osoby z autyzmem mają braki w swojej zdolności rozpoznawania perspektywy innych co do samych siebie, lecz czy znaczy to także, że mają zubożoną jaźń narracyjną?

### 3. Podsumowanie

Jeśli przypomnimy sobie sceptycyzm wobec jaźni głoszony przez Metzingera i Albahari, uderzające jest, jak już wspomniano, jak oboje zdają się popierać tradycyjne (i problematyczne) pojęcie jaźni. Myślę, że o wiele bardziej sensownym wnioskiem z ich rozważań byłoby nie to, że jaźń jest iluzoryczna, ale że jaźń nie jest tym, za co niektórzy ją uważają. Innymi słowy uważam, że zamiast mówić, że jaźń nie istnieje, sceptycy powinni zadowolić się skromniejszą tezą. Powinni ograniczyć swoje stwierdzenie i w zamian zaprzeczyć istnieniu specjalnego rodzaju jaźni. Powinniśmy odrzucić pomysł, że jaźń jest niezmienną i niezniszczalną substancją duszy. Można by dodać, że jeśli tak brzmi ich wniosek, to jest on nieco mniej rewolucyjny, niż oni sami zdają się uważać.

W całym artykule podkreślałem złożoność jaźni. Złożoność ta czyni konieczną współpracę interdyscyplinarną; współpracę ponad podziałem na analizę teoretyczną i badania empiryczne. Osąd głoszący, że pojedyncza dyscyplina, czy to filozofia, czy neuronauka, powinna mieć monopol na badanie jaźni, stanowi jedynie wyraz arogancji i ignorancji.

**Bibliografia:**

- Albahari, M. 2006. *Analytical Buddhism: The two-tiered illusion of self*. New York: Palgrave Macmillan.
- Baron-Cohen, S. 2005. Autism-'Autos': Literally, a Total Focus on the Self?. T.E. Feinberg i J.P. Keenan, red. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press: 166-180.
- Campos, J.J. 2007. Foreword. In J.L. Tracy, R.W. Robins, J. P. Tangney, red. *The Self-conscious emotions: Theory and Research*. New York: The Guilford Press: ix-xii.
- Carr, D. 1986. *Time, Narrative, and History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Crick, F. 1995. *The astonishing hypothesis*. London: Touchstone.
- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. San Diego: Harcourt.
- Feinberg, T.E. & Keenan, J.P., red. 2005. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, S. & Shear, J. , red. 1999. *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic.
- Gillihan, S.J. i Farah, M.J. 2005. Is self special? A critical review of evidence from experimental psychology and cognitive neuroscience. *Psychological Bulletin* 131/1: 76-97.
- Hacking, I. 1995. *Rewriting the soul. Multiple personality and the sciences of memory*. Princeton: Princeton University Press.
- Hobson, R. P. 2002. *The cradle of thought*. London: Macmillan.
- Husserl, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1959. *Erste Philosophie II (1923-24)*, Husserliana VIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Husserliana XIV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Husserliana XV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. 1974. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology I-II*. London: Macmillan and Co.
- Jaspers, K. 1959. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer.



- Kagan, J. 1998. Is there a self in infancy? In M. Ferrari & R.J. Sternberg, red. *Self-awareness: its nature and development*. New York: The Guilford Press: 137-147.
- Kircher, T. i David, A., red. 2003. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, M. 2003. The Development of Self-Consciousness. In J. Roessler i N. Eilan, red. *Agency and Self-awareness*. Oxford: Oxford University Press: 275-295.
- Mead, G.H. 1962. *Mind, Self and Society. From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Metzinger, T. 2003. *Being No One*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Minkowski, E. 1997. *Au-delà du rationalisme morbide*. Paris: Éditions l'Harmattan.
- Neisser, U. 1988. Five Kinds of Self-knowledge. *Philosophical Psychology* 1/1: 35-59.
- Reddy, V., 2008. *How infants know minds*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sartre, J.-P. 1943/1976. *L'être et le néant*. Paris: Tel Gallimard.
- Sass, L.A., Parnas, J. 2003. Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin* 29/3: 427-444.
- Seeley, W.W. i Miller, B.L. 2005 Disorders of the self in dementia. In: T.E. Feinberg i J.P. Keenan, red. *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*. Oxford: Oxford University Press: 147-165.
- Snyder, L. 2000. *Speaking our Minds: Personal Reflections from Individuals with Alzheimer's*. New York: W.H. Freeman.
- Strawson, G. 1999. The Self and the SESMET. In S. Gallagher, J. Shear, red. *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic: 483-518.
- Tomasello, M. 2001. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and alterity: A phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. 2007. Self and other: The limits of narrative understanding. In D.D. Hutto, red. *Narrative and Understanding Persons*. Cambridge: Cambridge University Press: 179-201.
- Zahavi, D. 2009. Is the self a social construct? *Inquiry* 52/6: 551-573.