

---

# Samowiedza czy samokreacja? O konsekwencjach niefaktualności pytań o siebie dla problemu samowiedzy

JOANNA LUC

*Institut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński*

**Streszczenie.** *W artykule tym zestawionych zostało kilka idei ważnych dla współczesnej filozofii, analitycznej i kontynentalnej. Pierwsza z nich związana jest z poglądem, że niekiedy zadajemy więcej pytań, niż rzeczywistość ma odpowiedzi, ponieważ stosujemy do niej nieadekwatne pojęcia (owe naddatkowe pytania bądź całe dyskursy analitycy nazywają niefaktualnymi). Druga z nich to popularny nie tylko w filozofii, ale i w potocznym światopoglądzie naturalizm, przyjmujący perspektywę redukcjonistyczną bądź eliminatywistyczną względem pojęć „duchowych”, ale także wielu pojęć psychologii potocznej. Jeśli tym, co rzeczywiście istnieje są obiekty fizyczne, ewentualnie biologiczne, a nie np. cechy charakteru czy motywacje, to można się spodziewać, że dyskurs ich dotyczący będzie w swej części tylko w przybliżeniu opisywał świat, a częściowo będzie w ogóle niefaktualny. Taki wniosek zgodny jest z kolejną ważną we współczesnej filozofii (szczególnie hermeneutycznej) ideą — tożsamości narracyjnej człowieka i może stanowić teoretyczną podstawę jej adekwatności.*

**Słowa kluczowe:** *samowiedza, samokreacja, nonfaktualizm, naturalizm, tożsamość narracyjna*

## Wstęp

Wydaje się, że, mówiąc nieco metaforycznie, niekiedy stawiamy więcej pytań niż rzeczywistość ma odpowiedzi. Nie jest to wynik nieokreśloności rzeczywistości pod pewnymi względami (choć niektórzy, np. zwolennicy logik intuicjonistycznych postulują taką wizję), lecz nieadekwatności bądź bardzo przybliżonego charakteru naszych kategorii

względem „struktury” rzeczywistości. Kwestia tego, które z pytań są „naddatkowe”, jest bardzo subtelna, bowiem jej rozstrzygnięcie w konkretnym przypadku zależy od bardzo wielu założeń na temat świata. Niełatwą sprawą jest również precyzyjne określenie, na czym owo nieistnienie odpowiedzi polega. W swoim artykule zajmę się najpierw tą drugą kwestią, przedstawiając pojęcie nonfaktualizmu, a potem przeanalizuję konsekwencje omawianego stanu rzeczy dla niektórych zagadnień dotyczących samowiedzy, które można postawić na gruncie podejścia naturalistycznego.

### **Kategoria nonfaktualizmu**

Jak mówić o tym, że czegoś nie ma? Pytanie to, pozornie proste, natrafia przy głębszej refleksji na różne trudności, np. związane ze znaczeniem tego typu zdań lub z ich uprawdziwicznymi. Tutaj nie będę analizować tych problemów, lecz skupię się na kwestii sposobów wyrażenia tego, że czegoś nie ma. Najprostsze i najbardziej naturalne jest stwierdzenie nieistnienia jakiegoś obiektu, lecz ta metoda okazuje się niewystarczająca dla pewnych celów. Można, na przykład, uważać, że nie istnieją żadne byty takie jak „znaczenia”, a mimo to sądzić, iż nasze wypowiedzi coś znaczą i mówiąc o ich znaczeniu nie mówimy o niczym. Można też chcieć zaprzeczyć tej drugiej tezie, ale do tego celu właśnie potrzebne jest odróżnienie jej od pierwszej (stwierdzenia nieistnienia obiektu). W tym celu współczesna filozofia wprowadziła kategorię nonfaktualizmu, która jednak, chcąc rozwiązać problem, sama jest obciążona wieloznacznością.

Nonfaktualizm jest próbą powiedzenia, że pewien dyskurs w jakimś sensie jest „o niczym”, co nie musi wiązać się z uznaniem jego całkowitej zbędności — przykładem jest nonfaktualizm w etyce, zgodnie z którym, co prawda, nasze wypowiedzi etyczne w żaden sposób nie opisują rzeczywistości, ale mogą one np. być wyrazem emocji. W literaturze funkcjonują co najmniej trzy sposoby określania tej kategorii (zob. Devitt 1996, s. 164–166). Nie miejsce tu na dokładne roztrząsanie, które z tych wielu określeń jest najlepsze i jakie są zależności między nimi. Powiemy więc tylko tyle, że jakiś dyskurs jest nonfaktualny, jeśli nie istnieją fakty takiego typu, o jakich on mówi (np. fakty etyczne, semantyczne, itd.) Trzeba zaznaczyć, że kategoria faktu nie jest neutralna ontologicznie i pewne ontologie mogą w ogóle jej nie przyjmować ani żadnej kategorii zbliżonej. Aby nieco złagodzić problematyczność tego pojęcia, zastosujemy raczej luźne jego rozumienie (tj. takie, które nie zakłada, że świat sam w sobie jest podzielony na fakty, ale dopusz-

cza utożsamienie bycia faktem z możliwością wyodrębnienia przez nas czegoś jako faktu, o ile ona ma jakąś „realną” podstawę).

### Stany psychiczne jako wzorce

Na co dzień bardzo swobodnie posługujemy się kategoriami przekonania, uczuć, intencji, itp. Jednakże współczesne badania naukowe, szczególnie neurobiologiczne, wprowadzają odrębne kategoryzacje zjawisk, często niezgodne z potoczną (wyniki doświadczeń wskazują np., że za szereg zjawisk potocznie określanych jednolicie mianem uwagi, odpowiadają zupełnie różne mechanizmy mózgowe (zob. Sternberg 2001, s. 90–91)). Pytanie o stosunek tych dwóch „dyskursów” (naukowego i potocznego) nie należy już do nauki, lecz do dziedziny przekraczającej i w pewnym sensie obejmującej wszystkie inne dyskursy, jaką jest filozofia<sup>1</sup>. I rzeczywiście, wspomniana kwestia jest przedmiotem jednej z bardziej intensywnych dyskusji, które są prowadzone w ramach filozofii umysłu. Zaowocowała ona wypracowaniem spektrum możliwych stanowisk, od skrajnego realizmu do eliminatywizmu. Tutaj chciałabym omówić krótko stanowisko D. Dennetta wyrażone w artykule Rzeczywiste wzorce (Dennett 2008, s. 299–325), przy czym część wniosków, jakie z niego wyciągnę, będzie przeciwna do deklarowanych przez samego filozofa.

Punktem wyjścia dla Dennetta jest (pochodzące z informatyki) pojęcie wzorca w zbiorze danych, który jest w nich obecny, jeżeli jakiś opis tych danych jest krótszy od opisu mapy bitowej (tj. takiego opisu, który stwierdza coś o każdym punkcie). Wspomnianą charakterystykę najłatwiej odnieść do obrazów, ale można ją poszerzyć na dowolne dane. Wzorec może być realizowany „niedokładnie”, tzn. np. dane kodują idealny kwadrat, poza pięcioma punktami, które od tego wzorca „odstają”. Takie odstępstwa nazywane są szumem, a o tym, że w przypadku obecności szumu nadal mamy do czynienia ze wzorcem, najlepiej zaświadczy następujący fakt: opis wzorca i szumu razem wzięte są i tak krótsze od opisu mapy bitowej. Oczywiście zachodzi to tylko, gdy szum nie jest bliski 100%; przy czym te same dane można niekiedy opisać

---

<sup>1</sup>Nauka może oczywiście badać, jak powstają kategorie psychologii potocznej i jak funkcjonują. Do filozofii jednak należą pytania o to, na ile dyskursy te są niezgodne i jak wygląda sprawa ich prawomocności. Nie znaczy to oczywiście, że naukowcy nie mogą ich rozważać — może nawet są jednymi z najbardziej do tego uprawnionych, ale jeśli to robią, to właśnie — o tyle — filozofują.

na dwa sposoby<sup>2</sup>, wybierając krótszy opis wzorca z większym szumem lub dłuższy z mniejszym szumem. Kwestia wyboru między nimi jest, zdaniem Dennetta, czysto pragmatyczna. Wszystkie wzorce są bowiem równie rzeczywiste, o ile tylko dobrze opisują dane.

Jak to wszystko ma się do naszych stanów psychicznych? Dennett rozważa szczególnie problem statusu ontologicznego przekonań. Punktem wyjścia nie jest tu nawet neurobiologia, a fizyka. Do zobrazowania sytuacji służy mu tzw. gra w życie (Dennett 2008, s. 309–315). Działa ona następująco: mamy planszę z komórkami, czas jest traktowany jako dyskretny; w każdej kolejnej chwili każda komórka jest w jednym z dwóch stanów (włączona lub wyłączona), przy czym istnieją określone reguły włączania lub wyłączania komórki w zależności od tego, w jakim stanie w poprzedniej chwili były wszystkie komórki bezpośrednio z nią sąsiadujące<sup>3</sup>. Te proste reguły pozwalają na generowanie niezwykle złożonych konfiguracji<sup>4</sup>, przy czym pewne z nich są okresowe. Potraktujmy teraz prawa włączania i wyłączania komórek jako analogon praw fizycznych. W pojawianiu się okresowych konfiguracji można dostrzec regularności, co pozwala przewidywać ich zachowanie, bez dokonywania obliczeń na poziomie „fizycznym”, tj. bez uwzględniania zachowań pojedynczych komórek oraz praw włączania i wyłączania. Prawidłowości, których doszukujemy się w konfiguracjach uzyskiwanych w grze w życie, to właśnie omawiane wcześniej wzorce. Często ten sposób opisu będzie prostszy; co prawda, ryzyko popełnienia błędu jest wykluczone tylko przy opisie „fizycznym” (zawsze może coś się „wedrzyć” w badaną konfigurację, okresowość może okazać się pozorna, a przy bardzo dużych konfiguracjach niedokładność w odczytaniu wzorca może mocno wpłynąć na przewidywania), ale często jest ono niewielkie w porównaniu z zyskiwaną wydajnością.

Zanim przejdziemy do wniosków, trzeba zauważyć jeszcze jedną ważną rzecz. Porządek widoczny w szumie może mieć dwa źródła. Może być tak, że w rzeczywistości działa pewien ściśle uporządkowany proces, którego skutki poznajemy w sposób zaburzony (tylko wówczas miałyby

<sup>2</sup>Oczywiście sposobów opisu może być więcej niż dwa — chodzi tu raczej o tendencje maksymalizujące pewne parametry kosztem innych.

<sup>3</sup>Konkretne reguły nie mają znaczenia dla istoty zagadnienia, ale dla uzupełnienia warto je podać: jeśli włączone były dwie komórki sąsiednie, to komórka nie zmienia stanu; jeśli włączone były trzy komórki sąsiednie, to zostaje włączona, zaś w pozostałych przypadkach zostaje wyłączona.

<sup>4</sup>Można tak symulować nawet uniwersalną maszynę Turinga, a co za tym idzie (przy założeniu obowiązywalności tezy Churcha) wszystkie programy możliwe do wykonania przez komputer! (zob. Dennett 2008, s. 313).

sens pytanie, który z wzorców jest prawdziwszy). Może być jednak tak, że wiele niezależnych procesów rozwija się i działa na siebie nawzajem, dając jako statystyczną wypadkową pewien porządek, ujmowany we wzorcu. Dennett skłania się do uznania tej drugiej sytuacji za występującą częściej, szczególnie gdy badane konfiguracje są bardzo złożone.

Dennett identyfikuje przekonania ludzi ze wzorcami drugiego typu. Ich opisy nie odzwierciedlają więc jakiegoś stojącego za nimi ścisłego porządku, ale zgodnie z wcześniejszymi uwagami, nie można też powiedzieć, że owe wzorce są nierealne. Co więcej, Dennett przyznaje im nawet moc przyczynową, argumentując, że powodują one w świecie wykrywalne różnice.

Argument ten wydaje się niedostateczny, o ile jest jakaś różnica między powiedzeniem, że obecność czegoś zmienia coś w rzeczywistości (w sensie realnego działania) a powiedzeniem, że jest skorelowana z taką zmianą. Jeśli potraktować poważnie analogię do gry w życie, to wzorzec nie ma mocy przyczynowej, ponieważ podanie parametrów z najniższego poziomu (w połączeniu z prawami włączania i wyłączania) w zupełności wystarczy do wyjaśnienia zaistnienia danego układu. Gdyby oprócz tego podać przyczynę z wyższego poziomu, to mielibyśmy problem determinowania tego samego zdarzenia przez dwa rodzaje przyczyn, z których każda z osobna w zupełności wystarcza do jego wyjaśnienia. Oczywiście, zdarzenie może być determinowane przez dwie przyczyny, z których każda z osobna by wystarczyła (często podaje się przykład z dwiema kulami wbitymi w serce, z których każda wystarczyłaby do uśmiercenia). Ale w omawianej sytuacji te różne przyczyny stanowiłyby (z punktu widzenia opisu najniższego poziomu) ten sam „kawałek” rzeczywistości, tylko różnie ujęty (w bardziej lub mniej precyzyjny sposób). Natomiast w przypadku z dwiema kulami mamy niewątpliwie do czynienia z dwoma „kawałkami” rzeczywistości, ponieważ kule są odrębne (por. Rosenberg, McShea 2008, s. 118.).

Dlaczego jednak nie ograniczyć się do przyczyn z wyższego poziomu, jakimi są wzorce? Na przykład dlatego, że wzorce mniej dokładne nie mogą wyjaśniać zjawisk, które przewyższają je „rozdzielczością”, a to z powodu zmniejszenia precyzji informacji. Natomiast opis najdokładniejszy, który angażuje tylko kategorie z najniższego poziomu, wyjaśnia wszystko. Poza tym z konstrukcji gry w życie widać, że tylko na najniższym poziomie odbywa się rzeczywiste działanie — przykład ten jest tak wyrazisty dlatego właśnie, że sami go stworzyliśmy od zera. Czy można go jednak traktować jako analogon świata rzeczywistego? Na pewno nie jest to przejście nieproblemатyczne — nie można wykluczyć, np. wpływu zorganizowanych układów na najbardziej elementarne prawa. Jednak nie istnieją prawdopodobnie racje, które nakazywałyby przyjęcie takiego założenia. Dla celów niniejszych rozważań przyjmę

hipotetycznie adekwatność tej analogii i zastanowię się, jakie wynikają z niej wnioski dla zagadnienia samowiedzy.

### **Czy problem nonfaktualizmu dotyczy samowiedzy?**

Odpowiedź na część pytań, które dotyczą nas samych, nie jest wyznaczona obiektywnym stanem naszej osoby (rozumianej fizycznie, mentalnie czy w jakiś inny sposób). Co prawda na co dzień tak o sobie nie myślimy i gdy poszukujemy w drodze autoanalizy informacji na temat tego, jacy jesteśmy, traktujemy to jako badanie obiektywnej i określonej rzeczywistości. Jednak chwila refleksji pozwala się przekonać, że przynajmniej czasami sprawa wygląda inaczej. Gdy ktoś zastanawia się, czy jest człowiekiem nieśmiałym, musi wziąć pod uwagę wiele zachowań, z których część jest zgodna z wzorcem nieśmiałości, a część nie; znaczna nieostrość tego terminu pozwala te same osoby raz uznać za podpadające pod niego, a raz za niepodpadające. Zależy to od liberalności kryteriów. Co gorsza, ów poziom liberalności może być ustalany arbitralnie przez człowieka, który podlega ocenie. Czyni to on w celu dopasowania rozważań do z góry założonej tezy (np. gdy uważa, że nie jest nieśmiały, to część faktów zinterpretuje łagodniej oraz przyjmie luźniejsze warunki, które decydują o przynależności do zbioru śmiałych ludzi). Choć dostrzegamy tu pewną manipulację, pytanie o to, czy owa osoba jest „naprawdę” nieśmiała wydaje się być pozbawione sensu, ponieważ nie dotyczy czegoś, co samo w sobie jest określone.

Czy implikacje omawianej, zmodyfikowanej Dennettowskiej koncepcji stanów psychicznych mogą się okazać mocniejsze niż uznanie niefaktualności pewnych rozważań o sobie, która wynika z nieostrości terminów? Sam Dennett uznałby raczej dyskursy o stanach psychicznych za faktualne, o czym świadczy określanie przez niego wzorców mianem rzeczywistych; co więcej, zapewne przychyliłby się on do tego także w niektórych przypadkach nieostrych, gdzie przed niefaktualnością chroni pojęcie szumu, równie rzeczywistego jak wzorzec.

Ponadto można podać szereg argumentów za faktualnością omawianych dyskursów. Czasem zdarza się, że ktoś chciałby zmienić pewną cechę swojego charakteru, a mu się to nie udaje. Zatem przypisanie mu tej, a nie innej cechy nie jest dowolne. Pewne przypisania natrafiają na „opór” rzeczywistości. Obserwujemy, jeśli nie u siebie, to przynajmniej u innych, powtarzalne wzorce zachowań. Poza tym wspomniane wyżej „manipulacje” sensami pojęć nieostrych nie byłyby dokonywane, gdyby ich przypisywanie nie miało żadnego znaczenia. Wszystko to sugeruje, że cały dyskurs jest jednak, przynajmniej częściowo, faktualny.

Wspomniane wyżej argumenty nie pozwalają uznać całkowitej niefaktualności dyskursu o sobie. Z drugiej jednak strony, dość efemeryczny status stanów psychicznych (a także cech charakteru, motywacji, itd.) jako „wzorców”, a w szczególności ich brak własnej mocy przyczynowej (są one bowiem wypadkową wielu oddziaływań z poziomu fizycznego), skłania nas raczej ku uznaniu niefaktualności przynajmniej części pytań o nie. Być może dyskurs samowiedzy nie jest pod tym względem jednolity. Warto więc zastanowić się, jak można podzielić pojawiające się w nim pytania z uwagi na omawiane zagadnienia.

### Rodzaje pytań o siebie

Jeśli pewne pytanie, które mnie dotyczy, jest niefaktualne, to udzielenie na nie przeze mnie odpowiedzi nie będzie aktem samowiedzy, ale samokreacji. Analizowany problem przybiera więc postać następującą: Jak wiele przypadków rzekomej samowiedzy to w rzeczywistości przypadki samokreacji? I jaki jest wpływ tej ostatniej na mnie: czy zmienia ona coś w rzeczywistości, czy należy tylko do budowanej przeze mnie opowieści o niej? Wydaje mi się, że można wyróżnić następujące możliwości (przynajmniej teoretycznie, tj. nie rozstrzygając, czy każda z nich bywa realizowana):

1. Pytania faktualne — mogę się mylić, inni mogą wiedzieć lepiej;
2. Pytania niefaktualne — mogę zdecydować; podprzypadki:
  - 2.1 Decyzja zmienia status zagadnienia — staje się ono faktualne;
  - 2.2 Decyzja nie zmienia statusu zagadnienia — dalej jest niefaktualne.

Jakie pytania zadajemy na temat różnych osób (w tym nas samych)? Można zastanawiać się nad charakterem, przekonaniem, uczuciami, motywacjami. Do jakich kategorii należy przyporządkować poszczególne pytania? Najbliżej faktualności (zgodnie z przyjętą hipotetycznie w tym artykule perspektywą) zdają się być pytania o choroby, ale tylko te mające jednoznaczny korelat fizyczny. Na drugim biegunie prawdopodobnie znajdują się m.in. przekonania i motywacje, o czym świadczy fakt, że niekiedy dokonujemy radykalnych reinterpretacji naszej wizji tego, co w jakimś momencie „naprawdę” sądziliśmy bądź jakie były „prawdziwe” powody naszej decyzji.

Czy istnieją odpowiedzi na pytania o to, czy czegoś „naprawdę” chcę albo co „naprawdę” o czymś sądzę? Wydaje się, że niekiedy jednoznacznie istnieją — bywa, że nie mamy co do tych kwestii wątpliwości. Z drugiej strony, czasem możemy nie być pewni, co o czymś sądzimy lub

czego chcemy lub może zachodzić nieostrość, tj. możemy nie być pewni, czy stopień naszego przekonania bądź pragnienia jest na tyle duży, by słuszne było przypisanie nam sądu bądź chęci. Nie te przypadki mamy tu jednak na myśli.

Wyobraźmy sobie człowieka, który zastanawia się, jak postąpić i podaje sobie argumenty za i przeciw. Następnie po ich rozważeniu wybiera jedną z opcji i ją realizuje. Po pewnym czasie, gdy rozmyśla o całej sytuacji, przychodzi mu na myśl możliwość spojrzenia na nią w zupełnie nowy sposób. Myśli on sobie: „ja jednak dopiero teraz widzę, dlaczego tak naprawdę postąpiłem wówczas tak-a-tak; kiedy działałem, jeszcze tego nie widziałem”. Ten bardzo szkieletowy przykład ukazuje możliwość totalnej reinterpretacji naszych przeszłych przekonań i motywacji (choć po drobnych modyfikacjach dałoby się zapewne skonstruować podobną historię w czasie teraźniejszym). Możemy teraz zapytać: kiedy ów człowiek znalazł swoje prawdziwe przekonania i motywacje — w chwili podejmowania decyzji, realizowania jej czy rozmyślania o niej już po całej sprawie? Z punktu widzenia przedstawionej wcześniej koncepcji stanów psychicznych jako wzorców bez własnej mocy przyczynowej pytanie to w wielu przypadkach okaże się niefaktualne. Tym, co spowodowało, że ktoś postąpił tak a tak był stan fizyczny jego organizmu i otoczenia w danym momencie. W owym stanie niekiedy można wyróżnić „wzorce”, odpowiadające motywacjom i przekonaniom, a niekiedy nie (nie było faktu polegającego na tym, że jego motywacja była taka-a-taka), choć intuicyjnie doszukujemy się ich zawsze.

Podsumowując, tym, co niefaktualne, nie jest sam dyskurs o ja ani nawet jego część, lecz raczej jego część w zastosowaniu do konkretnej sytuacji (gdyż na to samo pytanie raz może istnieć odpowiedź, a raz nie, w zależności od tego, o jakiej osobie i okolicznościach mówimy). O ile sprawa dotyczy przeszłości, to pytanie niefaktualne może być tylko typu 2.2. (bo udzieleniem na nie odpowiedzi nie jesteśmy w stanie zmienić przeszłego stanu rzeczy); natomiast jeśli dotyczy teraźniejszości, to może być realizowane zarówno 2.1., jak i 2.2. Jeśli zastanawiam się nad tym, jakie jest moje przekonanie odnośnie jakiejś sprawy, w której nie mam żadnych przekonań, nawet nieostrych (tj. nie istnieje fakt polegający na tym, że mam takie-a-takie przekonanie w danej kwestii), to owe rozważania mogą doprowadzić do powstania takiego przekonania (i wtedy będzie to przypadek 2.1.)

### **Uprzywilejowany, ale nie dostęp i narracyjne ja**

Zostawiając na boku analizowane wcześniej kontrowersje, zastanówmy się, jakie byłyby konsekwencje niefaktualności pewnych części dyskursu „samowiedzowego”, i co za pomocą takiej tezy można wyjaśnić.



Wielokrotnie powracającym we współczesnej filozofii problemem jest kwestia uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów mentalnych, która pod nazwą „mitu uprzywilejowanego dostępu” bywa odrzucana jako jedno ze złudzeń naznaczonej kartezjanizmem nowożytności. Zagadnienie to można ująć tak oto (por. Smith 1998, s. 391–397): z jednej strony wydaje się, że w orzekaniu o naszych stanach mentalnych dysponujemy jakimś autorytetem, którego nie mają inni ludzie, a z drugiej strony wiedza o nich jest obiektywna w tym sensie, że niekiedy mylimy się w ich kwestii i inni ludzie mogą nas korygować. Wielu filozofów za mocniejszą z tych przesłanek uznaje drugą, natomiast owego rzekomego autorytetu nie wiążą z wyjątkową pozycją poznawczą bądź ontologiczną względem samego siebie, ale np. z tym, że mamy o sobie większą wiedzę niż inni o nas, więc możemy dokonywać trafniejszych wnioskowań albo z tym, że szczególne uprawnienia do wypowiedzania się na temat własnych stanów wynikają ze struktury języka (por. Smith 1998, s. 404–409). Co do pierwszego rozwiązania, wydaje się ono nie oddawać istoty sprawy — można wyobrazić sobie kogoś, kto śledzi mnie przez całe życie, zna historię mojego organizmu i życia społecznego dużo lepiej niż ja, a mimo to on miałby dużo mniejsze prawo ode mnie rozstrzygać, o czym w tej chwili myślę<sup>5</sup>. Drugie rozwiązanie natomiast może zadowolić co najwyżej tych, którzy uznają język za realność ostateczną i nieprzekraczalną — jeśli to odrzucić, powstaje pytanie, dlaczego język ukształtował się tak, a nie inaczej.

Jeśli dane pytanie o mnie jest niefaktualne, znaczy to tyle, że rzeczywistość nie określa odpowiedzi na nie; w dalszej kolejności można to uznać za pozwolenie mi, abym sama zadecydowała, jaka będzie ta odpowiedź. Wydaje mi się, że przynajmniej część przypadków rozważanych pod szyldem zagadnienia uprzywilejowanego dostępu lub jego braku można potraktować w ten sposób. Nie mam jakiegoś szczególnego dostępu do swojego stanu, bo nie ma tego, do czego miałabym mieć dostęp; zachodzi natomiast uprzywilejowanie w tym sensie, że tylko ja mogę zadecydować, do jakiej kategorii siebie zaklasyfikuję.

Oczywiście inni mogą mieć wpływ na tę decyzję. Może nawet zdarzyć się tak, że czyjaś argumentacja przekonana mnie, że moja klasyfikacja była chybiona, podając przykłady moich zachowań, które lokują mnie bliżej kategorii innych niż te, w jakich siebie umieściłam. Czy to oznacza, że wcześni pomyliłam się w klasyfikacji, a teraz dostrzegłam prawdę? W przypadkach niefaktualnych rzecz jasna nie (nawet jeśli emocjonalny stosunek do całej sprawy zupełnie uniemożliwia mi

<sup>5</sup>Trudniejsza byłaby sprawa z określeniem, kto z nas ma większe prawo wypowiadać się o tym, jakie mam poglądy czy jakie żywię uczucia.

dostrzeżenie tego). To, że część znanych nam sytuacji należy właśnie do tego typu, zostało szkicowo uzasadnione wcześniej (choć było to raczej nakierowanie na pewne intuicje niż pełny argument).

Co zatem się stało? Wydaje mi się, że do wyjaśnienia opisanego stanu rzeczy przydatna byłaby jakiegoś rodzaju narracyjna koncepcja ja (por. np. Ricoeur 2003). Ktoś inny zaproponował mi z jakiegoś powodu bardziej przekonującą opowieść o mnie i dlatego ją zaakceptowałam, co nie oznacza, że wybierając ją, miałam więcej racji (w sensie poznawczym) niż wybierając poprzednio inną. Być może było w niej więcej spójności (ale niekoniecznie spójna historia musi być bliższa prawdy), być może zaszła większa zgodność z zasadami, które uznaję za najbardziej podstawowe dla mnie (choć znów z tej zgodności nie mamy prawa wnioskować o prawdziwości, bo można, także nieświadomie, łamać nawet najbardziej fundamentalne dla siebie reguły). Przyjęcie tej, a nie innej historii za swoją, czyli opisującą mnie, jest więc tu (do pewnych granic!) dowolne (co nie musi oznaczać, że mam swobodę wyboru — często wybiorę nie to, co chcę, tylko to, co mnie najbardziej przekonuje, lecz owo subiektywne poczucie przekonania nie jest ugruntowane w tym sensie, że rzeczywistość nie wyznacza jednoznacznie, którą wersję powinienam wybrać, by oddać ją najbardziej adekwatnie).

Okazuje się zatem, że kategoria nonfaktualizmu częściowo wyjaśnia efektywność narracyjnych koncepcji ja w opisywaniu naszego stosunku do samych siebie, nadając im przy tym specyficzne zabarwienie.

## Podsumowanie

Całkowita niefaktualność dyskursu „samowiedzowego” jest ze wspomnianych wcześniej powodów nie do przyjęcia, natomiast częściowa — choć zdecydowanie nie jest czymś intuicyjnie nam się narzucającym — może być uznana (szczególnie na gruncie naturalizmu) za co najmniej wiarygodną hipotezę, mającą konsekwencje teoretyczne dla ważnych problemów filozoficznych, a zapewne także psychologicznych, rozważanych w związku z samowiedzą. Trudnym do rozwiązania zagadnieniem jest znalezienie granicy między pytaniami o siebie, które są faktualne, a tymi, które nie są; z kolei przyjęcie braku ostrej granicy między nimi prowadziłoby do rozmycia kategorii faktualności i tym samym poddania w wątpliwość jej sensowności oraz do kłopotliwego problemu, czy pytanie o tę granicę jest faktualne.

Pomimo tych trudności omawiane podejście można uznać za w pewnej mierze owocne. Przyjęcie adekwatności i wystarczalności opisu z poziomu fizykalnego oraz uznanie niewspółmierności z nim opisu ja w kategoriach psychologicznych, charakterologicznych, itp. prowadzi do

powstania interesującej luki, w której podmiot ma miejsce na decyzję, jaką kategorię sobie przypisać, przy czym kilka przypisań może być równie uprawnionych. Nie oznacza to oczywiście istnienia wolnej woli — ów akt jak najbardziej może być w pełni zdeterminowany. Niemniej zjawisko to jest godne uwagi.

### Literatura

Dennett, D. (2008). Rzeczywiste wzorce. W: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.) *Analityczna metafizyka umysłu*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, s. 299–325.

Devitt, M. (1996). The Metaphysics of Nonfactualism. W: Tomberlin, J. E. (red.) *Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics*, Cambridge MA: Blackwell, s. 159–176.

Ricoeur, P. (2003). *O sobie samym jako innym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rosenberg A., McShea D. W. (2008). Reductionism about Biology. W: Rosenberg A., McShea D. W. (red.) *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

Smith, B. C. (1998). On Knowing One's Own Language. W: Wright C., Smith B. C., Macdonald C. (red.) *Knowing Our Own Minds*. Oxford: Oxford University Press, s. 391–428.

Sternberg, R. (2001). *Psychologia poznawcza*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

## Self-knowledge or Self-creation? About Consequences of Nonfactualism of Answers about Self for Problems of Self-knowledge

JOANNA LUC

*Institute of Philosophy, Jagiellonian University*

**Abstract.** *In this article several ideas important to modern philosophy (both analytical and continental) were confronted. One of these ideas is connected with the fact, that sometimes we ask more questions than the reality has answers for, because we apply inadequate notions to it (these surplus questions and discourses are called by analytics “non-factual”). The next idea is popular not only in philosophy, but also in a common view on the world called naturalism taking reductionism or eliminativism perspective when it comes to spiritual concepts and some notions from popular psychology. If the real existence is attributed only to physical and biological objects and not the traits of character or motivations, their discourse will describe the world only in approximation and it will be partly nonfactual. Such a conclusion is consistent with an idea important in modern philosophy (especially in hermeneutics) i.e. the narrative identity of a human being, and can be the theoretical foundation of its adequacy.*

**Keywords:** *self-knowledge, self-creation, nonfactualism, naturalism, narrative identity*