

Głowa pełna głosów. Pessoa i Dennetta koncepcje jaźni.

Arkadiusz Żychliński

Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI

Głowa pełna głosów.
Pessoai i Dennetta koncepcje jaźni

Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden
wir erst.

Ernst Bloch

Não há normas. Todos os homens são excepções
a uma regra que não existe.

Fernando Pessoa

W szkicu zatytułowanym programowo *What is modern?* (1965) Paul de Man stwierdza, że „najlepsi nowocześni pisarze i filozofowie uczynili ludzką świadomość centrum swych zainteresowań, a język medium swojej eksploracji”¹. Oczywiście, ani pisarskie próby zgłębienia natury tożsamości, ani filozofia podmiotu nie są wynalazkami minionego stulecia, trudno jednak przeoczyć kluczową rolę, jaka przypada im od początku nowoczesności, i nie dostrzec zwrotów, będących wynikiem postępu w neurobiologii. W niniejszym szkicu, krytycznej spekulacji, chciałbym przyjrzeć się – wybierając ogląd architektoniczny, a więc upraszczający, choć, jak zakładam, nie symplifikujący – po pierwsze, jaki obraz świadomości, jaźni, ludzkiego Ja wyłania się z pism sygnowanych w ostatniej instancji nazwiskiem Fernanda Pessoai oraz, po drugie, przedstawić pokrótce, jakiego rodzaju rewolucyjne zmiany w myśleniu o powyższych fenomenach postuluje współpru-

¹ P. de Man *Critical writings, 1953-1978*, ed. L. Waters, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, s. 143.

jący ściśle z przedstawicielami nauk przyrodniczych filozof analityczny Daniel C. Dennett. Następnie zaś spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy (albo: dlaczego) zestawienie intuicji i dociekań obydwu osobowości – wybitnego pisarza i doskonałego filozofa – może być pouczające.

|

Tym, co czyni z Pessoai jednego z najbardziej znaczących twórców literackich, jest dzieło, jakie pozostawił, tym zaś, co czyni z niego jednego z najbardziej tajemniczych pisarzy w historii literatury, jest heteronimia, czyli oddawanie pióra we władanie rozmaitych postaci, zamieszkujących w jego głowie. Pomiędzy rokiem 1914 a 1935 ręką Pessoai wodzili Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Frederico Reis, Alexander Search, Charles Search, Bernardo Soares, baron de Teive, António Mora, Raphael Baldaya, Charles Robert Anon, A.A. Crosse, Thomas Crosse, Jean Seul i Abílio Quaresma, by wymienić tylko najbardziej prominentnych aktorów. Niektórzy szacują ogólną ich liczbę na ponad siedemdziesiąt, nie należy jednak posługiwać się tym terminem w sposób inflacyjny, jako że często chodzi przecież o dosłownie jedno czy dwa zdania przypisane danej postaci: trudno w takim wypadku mówić o obdarzeniu jej osobowością. Faktem bezspornym jest stworzenie przez Pessoaę *ipse* co najmniej sześciu kompletnych biografii literackich twórców o odmiennych zapatrywaniach politycznych, różnych przekonaniach religijnych i odrębnych poetykach. Czym wszakże różnią się owe, jak chce Pessoa, heteronimy od pseudonimów? Zasadnicza różnica uwidacznia się na pozór w porządku funkcjonalnym: pseudonim tworzymy po to, żeby ukryć nasze Ja; heteronim po to, żeby je odsłonić. Niekoniecznie jednak: weźmy choćby Søren Kierkegaard, którego dzieła podpisywali Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantius, Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis i Hilarius Buchbinder – traktujemy wszystkie te osobliwe postaci jako pseudonimy jednego myśliciela, podczas gdy sam Kierkegaard z jednej strony twierdził, że jego więź z owymi figurami jest słabsza niż więź pisarza ze stworzonymi przez siebie bohaterami, z drugiej jednak podkreślał konieczność powołania do życia każdego z nich jako wyraziciela odmiennego aspektu ewolucji jego myśli². Zatem nie byłoby nadużyciem określenie owych pseudonimów mianem heteronimów, tyle że diachronicznych.

Otóż właśnie tym, co w heteronimii zadziwia najbardziej, jest jej synchroniczność. W perspektywie diachronicznej byłaby ona zjawiskiem stosunkowo łatwym do wytłumaczenia, ponieważ oznaczałaby po prostu wyciągnięcie radykalnych konsekwencji z ogarniającego nas często poczucia zerwań i cezur w pozornej ciągłości naszej biografii (co mam wspólnego z tamtym grającym całymi popołudniami

² Por. J. Garff *Søren Kierkegaard. Biographie*, przeł. H. Zeichner, H. Schmid, dtv, München 2006. Podobnie rzecz ma się zresztą w przypadku Stendhala, którego powszechnie znane nazwisko to pseudonim, jeden z dwustu czterdziestu, Henri-Marie Beyle'a.

w piłkę chłopcem, z chłopakiem popalającym papierosy w drodze ze szkoły, z młodym mężczyzną piszącym śmieszne listy miłosne *etc.*), konsekwencji w postaci zmiany imienia i nazwiska, aby w ten sposób definitywnie przypieczętować odczuwane przez nas przeobrażenie tożsamości. Choć tego rodzaju ekstremizm należy do rzadkości, sam mechanizm nie budzi naszego zdziwienia. Inaczej jest, kiedy ktoś przyjmuje kilka nazwisk równocześnie, tłumacząc, że tylko w ten sposób jest w stanie oddać sprawiedliwość rozmaitym tożsamościom, jakie tłoczą się w jego umyśle. (*Notabene* rzeczownik „tożsamość”, jak poucza nas słownik, nie występuje w polszczyźnie w liczbie mnogiej – oto jak gramatyka narzuca nam pewien ogląd świata). Jesteśmy wówczas skłonni podejrzewać, że owa osoba ma problemy psychiczne, i nierzadko mamy rację; czasem wszakże zbyt prędko automatyzujemy nasze intuicyjne przekonania, przesuwając w sferę „szaleństwa” i nieobecności. Ja wszystko, co nam nie pasuje. U Pessoa zwykło się diagnozować histerię czy zaburzenia osobowości, sam zresztą na to wskazywał: „Pochodzenie mojej heteronimii wywodzi się z głębokiej skłonności do histerii [...]. Nie jestem pewien, czy jestem tylko histerykiem, czy może raczej histero-neurastenikiem”³. Jednak niezależnie od tego, czy rzeczywiście był chory w klinicznym sensie tego słowa, chciałbym zaproponować nieco inną możliwość postrzegania fenomenu wieloosobowości.

Historia organicznego pochodzenia zjawiska heteronimii („od dzieciństwa miałem predyspozycje do stwarzania wokół siebie fikcyjnego świata, gromadzenia wokół siebie przyjaciół i znajomych, którzy nigdy nie istnieli” – tamże) oraz przebieg „dnia triumfu” (*dia triunfal*) dwudziestosześcioletniego Pessoa – czyli owego 8 marca 1914 roku, kiedy to pierwsze widome ślady swego istnienia pozostawił słynny triumwirat (czy też *uma coterie inexistente*), złożony z dwudziestopięcioletniego mistrza Alberta Caeiro, dwudziestoczteroletniego „inżyniera metafizyki” Álvaro de Campos i dwudziestosiedmioletniego klasycystycznego doktora Ricarda Reisa – opisane w słynnym dziś liście do pisarza i krytyka literackiego Adolfa Casais Monteiro z 13 stycznia 1935 roku⁴, a więc ponad dwa dziesięciolecia później, są zbyt znane, aby je ponownie opowiadać. Skupmy się zatem na wybranych aspektach owej osobowej wielokrotności.

We wspomnianym liście Pessoa zaznacza na marginesie, mając na myśli powołane do życia fikcyjne postaci, że sam nie wie dokładnie, „czy to one w rzeczywistości nie istnieją, czy też może to ja jestem tym, który nie istnieje. W tej, jak zresztą i we wszystkich innych sprawach, nie należy być nazbyt dogmatycznym” (tamże). Kilka linijek dalej pisze, że kiedy wspomina niektóre postaci, „trzeba by

³ F. Pessoa *Dokumente zur Person und ausgewählte Briefe*, hrsg., übers. G.R. Lind, Fischer, Frankfurt/M.1998, s. 162. Kolejne cytaty sygnalizują w tekście, po skrócie D. Oryginał wg znakomitego, wzorcowo zdigitalizowanego Archiwum Pessoa (Arquivo Pessoa), dostępny jest na płycie CD (*MultiPessoa – Labirinto Multimedia*) oraz na stronie arquivopessoa.net. Jeśli nie podano inaczej, w artykule zamieszczam własny przekład.

⁴ Fragmenty tego listu w polskim przekładzie por. F. Pessoa *Do Adolfa Casais Monteiro*, przeł. E. Hrankowska-Jura, „Literatura na Świecie” 1988 nr 2, s. 266-270.

niesamowitego wysiłku”, aby przekonać go o ich nierzeczywistości. Nawet po trzydziestu latach wciąż jeszcze słyszy, czuje i widzi dawnych przyjaciół, ba, tęskni za nimi. W osobistych notatkach zatytułowanych pośmiertnie *Świadomość wielości* Pessoa napisze:

Nie wiem, kim jestem, jaką mam duszę. Kiedy mówię z całą szczerością, nie jestem pewien, z jaką szczerością mówię. Jestem w różnoraki sposób inny niż to jedno Ja, o którym nie wiem dokładnie, czy ono istnieje (jeśli jest tymi innymi). [...] Czuję się wielokrotny. Jestem jak pokój z niezliczonymi, osobliwymi lustrami, które jedną jedyną wcześniejszą rzeczywistość wykrzywiają w fałszywych odbiciach i która to rzeczywistość nie ukazuje się w końcu w żadnym z nich i ukazuje się we wszystkich.⁵

Spójrzmy jeszcze na uwagę Bernardo Soaresa, autora *Księgi niepokoju* (Pessoa nazywa go swoim semiheteronimem – *um semi-heterónimo* – ponieważ „osobowość ta nie jest moja, nie jest mi jednak także zupełnie obca, chodzi jedynie o pewne odkształcenie”; D, s. 167) – który pisze:

Stworzyłem w sobie różne osobowości. Tworzę je nieustannie. Każde z moich marzeń jest natychmiast – kiedy tylko pojawia się jako marzenie – wcielane w inną osobę i od tego momentu jest to już jej marzenie, nie moje. Aby tworzyć, zniszczyłem się. Tak się w środku uwewnętrzniłem, że istnieję w środku tylko zewnątrz. Jestem dziewiczą sceną, na której różni aktorzy odgrywają różne przedstawienia.⁶

Owo stworzenie różnych osobowości jest z kolei jedynie wyciągnięciem logicznej konsekwencji z faktu, że, jak zauważa Soares gdzie indziej,

każdy z nas to gromada rozmaitych postaci, obfitość samego siebie. Dlatego ten, kto gardzi otoczeniem, nie jest tym samym, który – w jego osobie – cieszy się tym otoczeniem albo się nim męczy. Rozległą kolonię naszego bycia zamieszkują różnego rodzaju ludzie, odmiennie myślący i czujący. Dokładnie w tej chwili, kiedy wykorzystując przerwę w pracy – uprawnioną, bo mamy dziś dzień raczej ulgowy – przelewam na papier te krótkie impresje, jestem tym, który je uważnie zapisuje; tym, który się cieszy, że nie musi teraz pracować; tym, który widzi niebo na zewnątrz, stąd niedostrzegalne; tym, który o tym wszystkim myśli; tym, który czuje, że ma zadwołone ciało i wciąż nieco chłodne dłonie. I cały ten mój świat obcych sobie postaci rzuca, jako różnorodny, lecz zwarty tłum, jeden jedyny cień – to spokojne, skupione na pisaniu ciało, którym pochylałam się, stojąc, nad wysokim biurkiem Borgesa⁷, do którego podszedłem odebrać pożyczoną ode mnie bibułę. (KN, s. 305, fr. 396).

⁵ F. Pessoa, A. Mora i in., *Die Rückkehr der Götter*, hrsg., übers. S. Dix, Fischer, Frankfurt/M. 2008, s. 7. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie R.

⁶ F. Pessoa *Księga niepokoju*, przeł. M. Lipszyc, Świat Literacki, Warszawa 2007, s. 238, fr. 299. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie KN, podając numer strony i numer fragmentu.

⁷ Chodzi, rzecz jasna, o kolegę z pracy Soaresa, jednak Daniel Balderston, dyrektor Borges Center na Uniwersytecie w Pittsburgu, spekuluje półzartem, że Soares mógłby mieć na myśli także Jorge Luisa, który w maju i czerwcu 1924 roku spędził z rodzicami sześć tygodni w Lizbonie (por. D. Balderston *Borges and Portuguese literature*, „Variaciones Borges” 2006 no 21, s. 157-173).

II

O ile Fernando Pessoa był, jak sam trafnie o sobie napisał, „poetą inspirowanym filozofią” (*a poet animated by philosophy*) (D, s. 19), o tyle Daniel C. Dennett, amerykański filozof wykładający na Uniwersytecie Tufts w Medford, jest niewątpliwie, mimo złożoności poruszanych przez siebie tematów, „filozofem obdarzonym zdolnościami literackimi” (*a philosopher with poetic faculties*). Dennett to jeden z najbardziej wpływowych i, rzecz jasna, najbardziej kontrowersyjnych filozofów umysłu, czyli dyscypliny stawiającej pytania w rodzaju: Co znaczy być świadomym? Czym jest umysł i czy jest on czymś różnym od ciała? Gdzie leżą granice sztucznej świadomości? *etc.* Spróbujemy zrekonstruować pokrótce jego poglądy na jaźń, określaną także jako ego, Ja czy, niekiedy, świadomość.

„Nie twierdzę – powiada Dennett – że świadomość ludzka nie istnieje; twierdzą, że nie jest tym, za co ludzie ją często biorą”⁸. Za co zaś ludzie często biorą świadomość? Kiedy w naiwny sposób próbujemy odpowiedzieć sobie na pytanie, czym bądź kim jest Ja, owo Ja, które zadaje sobie powyższe pytanie, zakładamy na ogół, że posiadamy jakiś niezależny i odrębny od ciała umysł, w ramach którego wykształca się nasza jaźń, nasza samoświadomość i osobowość. Czyniąc tak, wyznajemy, zazwyczaj o tym nie wiedząc, dualizm kartezjański, datujący się od poczynionego przez Descartes’a rozróżnienia substancji na *res extensa*, rzecz rozciągłą, czyli byt materialny, i *res cogitans*, rzecz myślącą, czyli świadomość, jaźń, czy, jak chcą niektórzy, duszę. Czysta jaźń, kartezjańskie Ja, to nie zlokalizowana przestrzennie świadomość samego siebie, zdolna do istnienia także niezależnie od ciała. O tym, że Descartes brał tę dwoistość w sposób całkiem dosłowny, świadczą choćby znamienne słowa, jakie miał wypowiedzieć przed śmiercią: „Ça, mon âme, il faut partir” („Cóż, moja duszo, czas się rozdzielić/rozstać”).

Niektórzy wszakże, wychodząc od tej intuicyjnie przekonującej teorii jaźni, dochodzą do wniosku, że niewątpliwie z d a j e s i ę ona odpowiadać rzeczywistości, ale z wielu powodów jest trudna do zaakceptowania; osobowej teorii jaźni przeciwstawiają oni, za Davidem Hume’em, wiązkową teorię jaźni (*bundle theory of the self*). Hume, podważając powszechną i *quasi*-naturalną wiarę w homogeniczną jaźń jako podmiot ludzkich przeżyć i antycypując współczesną dekonstrukcję fikcji trwałego Ja, pisze w znanym fragmencie *Traktatu o naturze ludzkiej* następujące słowa:

Co do mnie, to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam m o i m j a, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić m e g o j a bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam m e g o j a i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje. [...]

⁸ D.C. Dennett *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, przekł. i wstęp M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 110. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie S.

Jeżeli ktoś zastanowiwszy się poważnie i bez uprzedzeń, myśli, iż ma inne pojęcie s w e - g o ja, to, muszę wyznać, nie mogę dłużej z nim rozumować. Wszystko, co mu mogę przyznać, to to, że on może mieć słuszność równie dobrze jak ja i że różnimy się w sposób zasadniczy w tej sprawie. Być może jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa swoim ja, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy.⁹

Kogo przekonuje idea stałego Ja, ten, powiada Dennett, najczęściej wyobraża sobie umysł na kształt kartezyjskiego kina domowego¹⁰ – jak gdyby w mojej głowie znajdowało się jakieś Ja, jakiś homunkulus, który, usadowiony w wygodnym fotelu mózgu, ogląda wewnętrzny seans urządzony przez oczy, uszy i pozostałe zmysły, i ze swojego centrum dowodzenia jest w stanie zawiadywać całym ciałem. Jednak neurobiologia i filozofia ukazują, że nasz mózg nie funkcjonuje w taki sposób, że nasze przecucie jest błędne. Mózg składa się ze zbiorów współpracujących ze sobą neuronów, z wyspecjalizowanych modułów odpowiedzialnych za przetwarzanie określonych informacji. Żaden moduł nie przypomina jednak komputerowego procesora, czyli jednego, najważniejszego centrum przetwarzania, które moglibyśmy uznać za siedzibę naszej jaźni – takim procesorem jest raczej cały mózg. Jaźń wszakże w nim nie zamieszkuje, tylko raczej powstaje na podstawie specjalizacji świadomości (będącej z kolei epifenomenem działania sieci neuronów)¹¹. Zatem jaźń, poczucie własnego Ja, samoświadomość to korelat biologicznego działania globalnej neuronowej przestrzeni roboczej. Opisując działanie owej przestrzeni, Dennett – jako alternatywę dla klasycznego modelu kartezyjskiego kina – proponuje model wielokrotnych szkiców (*Multiple Drafts Model*). O ile „w modelu kartezyjskim zakłada się, że istnieje w mózgu miejsce, do którego wszystkie nieświadome moduły przesyłają swoje wyniki, z których na koniec zdaje sobie sprawę publiczność” (S, s. 180), czyli postuluje się szeregową, asynchroniczną wizję działania świadomości – klatka po klatce rejestrujemy zewnętrzną rzeczywistość (wszystkimi dostępnymi kanałami), mózg poddaje ją obróbce i montażowi, a następnie wyświetla świadomości gotowy film – o tyle model wielokrotnych szkiców zakłada przetwarzanie synchroniczne, gdzie w każdej danej chwili mamy do czynienia z wieloma równoległymi zapisami, nadpisywanymi stopniowo niczym kolejne wersje artykułu krążącego pomiędzy kilkoma czytelnikami (stąd nazwa modelu)¹². Ta palimpsesto-

⁹ D. Hume *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 330.

¹⁰ Określenie „the Cartesian Theater” przyjęło się wprawdzie oddawać w polszczyźnie jako „teatr kartezyjski”, ale proponując inny przekład, idę tropem podsuniętym przez autora znakomitej monografii filozofa, który pisze: „Dennett is using «theater» in the American sense of a movie theater, a cinema” (D.L. Thompson *Daniel Dennett*, Continuum, London–New York 2009, s. 19).

¹¹ Por. np. S. Greenfield *The human brain*, Basic Books, New York 1997.

¹² Model ten, co Dennett szczegółowo eksplikuje, lepiej wyjaśnia pewne obserwowalne zjawiska; pomijam tu szczegółową rekonstrukcję wywodów technicznych.

wa wersja działania świadomości¹³ została opakowana niedawno w inną nośną metaforę, mianowicie „wpływów w mózgu” albo „rozgłosu mózgowego” (*cerebral celebrity*) (por. S, s. 180). Chodzi o to, że równoległe procesy konkurują ze sobą o uzyskanie dominującego wpływu. Owe procesy możemy określić mianem „maszyn joyce’owskich”, czyli maszyn generujących równoległe szeregi strumieni świadomości. Ich kontrolowanie umożliwia preinstalowany język. I tu dochodzimy do szczególnie interesującego nas punktu, to jest tworzenia samoświadomości.

Zdaniem Dennetta, umiejętność wykształcania własnego Ja należy do ludzkiego rozszerzonego fenotypu¹⁴, czyli jest zdolnością wykształconą genetycznie na drodze ewolucji, ponieważ znacznie intensyfikuje prognozę osiągnięcia sukcesu ewolucyjnego (podobnie jak tamy konstruowane przez bobry czy altanki budowane przez altannika). Sposób działania ludzkiego umysłu przypomina kolonię termitów. Patrząc na nią, intuicyjnie sądzimy, że musi być w jakiś sposób całościowo kontrolowana, podczas gdy w rzeczywistości okazuje się precyzyjnym konglomeratem pojedynczych modułów. Brak w nim, jak już zauważyliśmy, jakiegoś możliwego do wydzielania centrum, które zarządza pozostałą całością. Człowiek tym się jednak odróżnia od termita – i każdego innego zwierzęcia – że posiada język, słowa, z pomocą których nieprzerwanie tka, niczym pająk swoją sieć, własne Ja. I analogicznie do zwierząt – bobrów konstruujących tamę, ptaków wijących gniazda – czynimy to w sposób nieświadomy: „Nasze historie są snute, ale przeważnie nie my je snujemy; one snują nas. Nasza ludzka świadomość i nasza narracyjna osobowość są ich produktem, nie ich źródłem”¹⁵.

Żeby obrazowo unaocznić, w jaki sposób nasze historie snują nas samych, to jest konstruują nasze Ja, Dennett posługuje się modyfikacją zapożyczoną z fizyki pojęcia środka ciężkości. Każde ciało stałe posiada swój środek ciężkości, będący punktem przyłożenia siły wypadkowej sił ciężkości działających na po-

13 Jednym z pierwszych, którzy porównali ludzki mózg (mając na myśli to, co tutaj nazywamy świadomością) do palimpsestu, był Thomas de Quincey, który pisał w wydanym w 1850 roku dodatku do *Wyznań angielskiego opiumisty*: „Czymże innym zatem niż naturalnym i wielkim palimpsestem jest mózg ludzki? Mój mózg w każdym razie jest takim palimpsestem; takim palimpsestem, o czytelniku, jest także twój mózg. Nakładające się stale na siebie warstwy idei, obrazów i uczuć spadły na twój mózg lekko niczym światło. Każda kolejna warstwa zdawała się grzebać tamtą, która spadła poprzednio. A przecież w rzeczywistości ani jedna z nich nie została unicestwiona” (T. de Quincey *Suspiria de profundis, czyli dodatek do „Wyznań angielskiego opiumisty”*, w: tegoż *Wyznania angielskiego opiumisty i inne pisma*, wyb. i przekł. M. Bielewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 195). Myśl tę zapożyczył od niego niebawem Charles Baudelaire (por. Ch. Baudelaire *Les Paradis artificiels*, w: tegoż *Œuvres complètes*, red. C. Pichois, t. 1, Gallimard, Paris 1975, s. 505).

14 W sensie nadanym temu pojęciu przez Richarda Dawkinsa (por. R. Dawkins *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, przekł. J. Gliwicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007).

15 D.C. Dennett *Consciousness explained*, Penguin, London 1993, s. 418.

szczególne jego elementy. Objasnijmy rzecz praktycznie: każdy z nas zna nieprzyjemne uczucie, kiedy jego stopy nieoczekiwanie tracą kontakt z podłożem (kto do diabła wyrzuca na chodnik skórkę od banana?!); w czasie kilku milisekund receptory zmysłu równowagi zaczynają rejestrować i przysyłać do dalszej, nieprawdopodobnie złożonej obróbki dane, pozwalające na optymalne ustawienie środka ciężkości naszego poruszającego się ciała względem działających nań sił ciężkości. Jeśli operacja się uda, odzyskamy równowagę, jeśli nie, przewrócimy się. Środek ciężkości naszego ciała jest obiektem abstrakcyjnym („nie ma masy; nie ma koloru; nie ma w ogóle właściwości fizycznych poza czasoprzestrzenną lokalizacją”¹⁶), a jednak pozwala nam na bardzo konkretne zachowanie przestrzennej równowagi; jest pewną fikcją, aczkolwiek precyzyjnie zdefiniowaną i użyteczną. W analogiczny sposób proponuje Dennett traktować jaźń – jako abstrakcyjny obiekt, poręczną fikcję:

Fizyk interpretuje, powiedzmy, krzesło i jego zachowanie, i wymyśla teoretyczny abstrakt: środek ciężkości, nader użyteczny w predykcji zachowania krzesła w najróżniejszych warunkach. Hermeneuta czy fenomenolog – albo antropolog – przygląda się nieco bardziej skomplikowanemu zjawiskom przemieszczającym się w świecie – istotom ludzkim i zwierzętom – i ma przed sobą podobny problem interpretacji. Z teoretycznego punktu widzenia przekonujące okazuje się zorganizowanie interpretacji wokół pewnego centralnego abstraktu: każda osoba ma jaźń (oprócz środka ciężkości). W rzeczywistości musimy zakładać istnienie jaźni także dla nas samych. Teoretyczny problem autointerpretacji jest co najmniej tak trudny i ważny, jak problem interpretacji innych. (CNG, s. 238).

Jak jednak powstaje ów użyteczny abstrakt – jaźń? Otóż założmy, że wspomniane już maszyny joyce’owskie zostały ewolucyjnie zaprogramowane na tworzenie narracji, aby w ten sposób poradzić sobie z organizacją napływających informacji. Niektóre z tych narracji ulegają wzmocnieniu, inne wygaszeniu, najsilniejsza narracja próbuje podporządkować sobie wszystkie inne i „uspójnić cały materiał w jedną dobrą historię. Ta historia to nasza autobiografia” (CNG, s. 246). A nasza jaźń jest „główną postacią fikcyjną w centrum tej autobiografii”. Jaźń jest pewnym abstraktem, podobnie jak abstraktem jest środek ciężkości przedmiotu; są to w obydwu wypadkach pewne użyteczne sposoby radzenia sobie z przedmiotami albo z nami samymi. (Jak już w drugiej połowie XVIII wieku notował Georg Christoph Lichtenberg, „założenie, postulat Ja jest potrzebą praktyczną”¹⁷). W tym sensie nasze Ja to artefakt, a my wszyscy jesteśmy naturalnymi *Lebenskünstler*, artystami, których głównym dziełem jest narracja scalająca nasze życie w jedną koherentną historię.

¹⁶ D.C. Dennett *The self as a center of narrative gravity*, w: *Arguing about the mind*, ed. B. Gertler, L. Shapiro, Routledge, New York–London 2007, s. 237. Kolejne cytaty lokalizuję w tekście po skrócie CNG.

¹⁷ G.Ch. Lichtenberg *Pochwała wątplenia. Bruliony i inne pisma*, wyb., przekł., wstęp i przyp. T. Zatorski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 239.

Ujęcie Dennetta moglibyśmy określić mianem polifonicznej teorii jaźni i przeciwstawić je teoriom monofonicznym. W takim rozumieniu łatwiej wytłumaczyć, że zjawisko osobowości mnogiej (*multiple personality disorder*) nie zawsze musi być zaburzeniem dysocjacyjnym (choć czasem nim oczywiście jest), lecz może być, w niektórych przypadkach, po prostu wzmocnioną postacią tego, czego doświadczamy wszyscy – że nasze narracje uspokajają się niekiedy nie wokół jednego, lecz wokół kilku wymyślonych centrów. Jak pisze Ronald de Sousa, filozof z Uniwersytetu w Toronto:

Kiedy doktor Jekyll przemienia się w pana Hyde'a, otrzymujemy osobliwą i niesamowitą historię. Czy to dwóch ludzi, którzy zamieniają się miejscami w jednym ciele? Oto coś jeszcze dziwniejszego: również doktor Juggle i doktor Boggle zamieniają się miejscami w jednym ciele. A przecież są do siebie tak podobni, jak jednojajowe bliźniaki. Czytelnik się dziwi: dlaczego w takim razie w ogóle mówić, że się przemieniają? Cóż, dlaczego nie? Jeśli doktor Jekyll może przemienić się w człowieka tak od siebie różnego, jak pan Hyde, to przecież tym łatwiejsze musi być dla doktora Juggle przemienienie się w doktora Boggle, który przypomina go kubek w kubek. Trzeba przeciwnieństwa albo silnej różnicy, aby zachwiać naszą naturalną pewnością, że jednemu ciału odpowiada nie więcej niż jeden jedyny działający podmiot.¹⁸

|||

Spróbujmy podsumować nasze rozważania. Fenomen heteronimii Fernanda Pessoa unaocznia nader plastycznie podsunięty przez Daniela C. Dennetta pomysł rozumienia jaźni jako narracyjnego środka ciężkości czy też – w jego wypadku – konkurencyjnych środków ciężkości. Można tu zauważyć dwie rzeczy: po pierwsze, właściwie wszyscy składamy się z mniejszej lub większej liczby heteronimów¹⁹, jednak najczęściej przegrywają one walkę o wpływy i przepadają w odmętach świadomości; jeśli nawet zdarzy się, że uda im się zyskać swoje pięć mi-

¹⁸ R. de Sousa *Rational homunculi*, w: *The identities of persons*, ed. A. Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley 1976, s. 211. Cyt. za: D.R. Hofstadter, D.C. Dennett *The mind's I. Fantasies and reflections on self and soul*, Basic Books, New York: 2000, s. 231.

¹⁹ Miał rację Czesław Miłosz, pisząc: „Ten pożytek z poezji, że nam przypomina / jak trudno jest pozostać tą samą osobą, / bo dom nasz jest otwarty, we drzwiach nie ma klucza / a niewidzialni goście wchodzą i wychodzą” (C. Miłosz *Ars Poetica?*, w: tegoż *Wiersze*, t. 3, Znak, Kraków 2003, s. 78). W tym samym utworze poeta pisze: „Jaki rozumny człowiek zechce być państwem demonów, / które rządzą się w nim jak u siebie, przemawiają mnóstwem języków”, co zadziwiająco dobrze koresponduje z przedstawioną przez Olivera G. Selfridge'a pod koniec lat 50. (i długo niedocenianą) koncepcją mózgu jako zbioru demonów, swoistego pandemonium (por. S, s. 179). Po raz wtóry zauważamy, jak wiele współczesnych kontrintuicyjnych teorii świadomości wykazuje zdumiewające zbieżności z intuicjami licznych poetów i pisarzy.

nut, mało kto z nas ma tyle inwencji (i odwagi), żeby nadać im imiona i pozwolić tworzyć we własnym imieniu. Nie chcę zbyttno przeciążać przewodniej metafory, zaryzykowałbym jednak stwierdzenie, że „zwyčajną osobowość” należałoby wyobrazić sobie na kształt czarnej dziury, która wytwarzając bardzo silne narracyjne pole grawitacyjne, przyciąga i wchłania pozostałe Ja. Przypadek Pessoai pokazuje nam, jak być może wygląda również nasza jaźń.

Po drugie, heteronimiczność synchroniczna, by tak ją nazwać, jest niejako odwróceniem w pionie naturalnej heteronimiczności diachronicznej (którą zwykle określamy po prostu mianem rozwoju, ewolucji czy naturalnych przeobrażeń), czyli wertykalnym wariantem (albo odstępstwem od) horyzontalnej normy. Co istotne i interesujące, z ewolucją mamy wówczas do czynienia właśnie na płaszczyźnie równoczesności, lecz niekoniecznie w dłuższej perspektywie czasowej. W liście do Adolfa Casais Monteiro z 20 stycznia 1935 roku Pessoa pisze:

Pańska obserwacja, że brak u mnie tego, co można by nazwać zasadnie ewolucją, jest nadzwyczaj trafna. Są wiersze, które napisałem przed dwudziestoma laty i które – na ile mogę to ocenić – nie ustępują tym, które piszę obecnie. Nie piszę lepiej niż wówczas, wyłaczywszy znajomość języka portugalskiego. [...] Nie rozwijam się, lecz p o d r ó ż u j ę. [...] Zmieniam osobowość, wzbogacam się (tu może zachodzi jakaś ewolucja) o zdolności stwarzania nowych osobowości [...]. Ta cecha mojej osoby wydaje mi się porównywalna nie z ewolucją, lecz z podróżą: nie wspinam się z piętra na piętro; na płaskiej, prostej płaszczyźnie przemieszczam się z miejsca na miejsce. (D, s. 170).

Odnotujmy ponadto, że heteronimie niekoniecznie trzeba uznawać, jak to się z reguły czyni, za fenomen depersonalizacji. Można ją także postrzegać jako swoistą repersonalizację, czyli przeciwdziałanie zdominowaniu osobowości przez jedną silną narrację. A zatem *drama em gente* nie musi być wcale wyrazem „braku autonomii” czy „znakami porażki”²⁰.

Zauważmy w końcu, że przypadek Pessoai mówi także co nieco o owym dziwnym zajęciu zwanym pisaniem. „Lubię mówić. A ściślej – lubię się wysławiać”, powiada Soares (KN, s. 210, fr. 259). A Pessoa pisze gdzie indziej: „Kiedy już zacząłem mówić – i pisać na maszynie, co jest dla mnie równoznaczne z mówieniem – ciężko mi się zatrzymać” (D, s. 163). Pisanie staje się tubą, wzmacniającą poszczególne strumienie narracji. Dlaczego? „Jestem w znacznej mierze prozą, którą piszę”, dopowiada Soares (KN s. 160, fr. 193), czyli jestem, o ile zdołam przelać na papier głosy zamieszkujących mą głowę tożsamości. W innym fragmencie czytamy:

Czasem, w samym środku życiowej aktywności, kiedy bez wątpienia mam równie wyraźną świadomość siebie jak wszyscy inni, opada mnie dziwne uczucie zwątpienia: nie jestem pewien, czy istnieję, dopuszczam możliwość, że jestem czymś snem, wyobrażam sobie niemal cieleśnie, że jestem postacią z powieści, przemieszczającą się na długich falach stylu pośród prawdy, kreowanej przez wybujałą narrację. Nieraz miałem okazję

²⁰ P. Hamm *Zwycięzcy w przegranej. Fernando Pessoa i Robert Walser, dwaj dalecy krewni*, przeł. A. Żychliński, „Twórczość” 2006 nr 11.

zauważyć, że pewne postaci z powieści mają dla nas taką wyrazistość, jakiej nigdy nie zdolałoby osiągnąć nasi znajomi i przyjaciele. (KN, s. 230, fr. 285)

Wielokrotne ego znajduje swój wyraz w swego rodzaju życiopowieści, w zapisanych losach postaci tak realnych, a równocześnie tak fikcyjnych, jak, dajmy na to, bohaterowie Shakespeare'a. Założmy, notuje Pessoa,

że autor tak doskonale zdepersonalizowany, jak Shakespeare, zamiast tworzyć osobowość Hamleta jako część dramatu, stworzyłby go jako zwykłą osobowość bez dramatu (*como simples personagem, sem drama*). Napisałby wówczas, można by rzec, dramat z jedną tylko osobowością, rozciągnięty i analityczny monolog. W tym wypadku nie mielibyśmy prawa szukać w tej osobowości definicji uczuć i myśli Shakespeare'a, chyba że figura ta by mu się nie udała – byłby wówczas tylko kiepskim dramaturgiem, który tu się ujawnia. Z przyczyn mających swe źródło w temperamencie [...] zaprojektowałem w sobie odrębne osobowości (*várias personagens*), różniące się między sobą i różne ode mnie, przypisując im wiersze, które nie są takie, jakie sam, z moimi ideami i uczuciami, bym napisał. (R, s. 17)

Zauważmy, że Pessoa mówi tu o swoich heteronimach literackich (*meus heterónimos literários*) niczym o bohaterach literackich, tyle tylko że o nieco zmienionej, rozszerzonej albo przemieszczonej przestrzeni działania.

Pisanie jawi się tu wyraźnie jako jedna z technik siebie, czyli procesów upodmiotowienia prowadzących do konstrukcji własnej tożsamości²¹. Stosunkowo mało wyrafinowanym intelektualnie będzie stwierdzenie, że można uczynić z niego środek samopoznania; konstatacja ta straci jednak swój pozorny brak oryginalności, kiedy dostrzeżemy, co właściwie tu znaczy. W napisanym na dwa tygodnie przed śmiercią wierszu Pessoa zapisuje piórem Ricarda Reisa:

Niezliczeni przebywają w nas;
Kiedy myślę lub czuję, nie wiem,
Kim jest ten, który myśli lub czuje.
Jestem jedynie miejscem,
W którym się czuje lub myśli.

Mam więcej niż jedną duszę.
Jest więcej ja niż ja sam.
Pomimo tego istnieję
Na wszystkie te ja obojętny.
Każę im milczeć: mówię.

Impulsy tego, co czuję
Lub nie czuję, krzyżują się
I kłócą w tym, którym jestem.

²¹ Por. M. Foucault *Techniki siebie*, w: tegoż *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 247-275. Podtytuł książki o Stendhalu autorstwa Krzysztofa Rutkowskiego brzmi *Dziennik wyprawy po imię* – w rzeczy samej każde pisanie jest „wyprawą po imię” (por. K. Rutkowski *Zakochany Stendhal. Dziennik wyprawy po imię, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2005).

Ignoruję je. Nic nie dyktują
Temu ja, które ja znam: piszę.²²

„Nie wiem, kim jest ten, który myśli lub czuje” – jak zatem poznać samego siebie? Kim jest Fernando Pessoa? Jak pisze Antonio Tabucchi, może wręcz zrodzić się podejrzenie, że „Pessoa nigdy nie istniał, że jest wymysłem niejakiego Fernanda Pessoa, tegoż homonimicznym *alter ego* w oszałamiającym korowodzie postaci, które dzieliły życie z Fernandem”²³. W rzeczy samej, wszak Álvaro de Campos umieszcza w *Uwagach do wspomnień o moim Mistrzu Caieiro* (*Notas para a Recordação do Meu Mestre Caieiro*) wymowną obserwację: „Fernando Pessoa, ściśle rzecz biorąc, nie istnieje” (R, s. 62). Lecz także pisząc o sobie samym, zauważa: „Zaczynam się poznawać. Nie istnieję”²⁴.

Jakby rekapitułując powyższe paradoksy, Bernardo Soares zapisuje: „Poznać siebie znaczy błądzić. Wyrocznia, która powiedziała «Poznaj samego siebie», zadała pracę cięższą niż wszystkie prace Herkulesa i zagadkę bardziej zawiłą niż zagadki Sfinksa. Świadomie się nie znać – oto droga” (KN, s. 128, fr. 149). Doprawdy, oto lekcja warta zapamiętania – pisanie jako droga nie do samopoznania, lecz do uświadomienia sobie iluzoryczności wszelkiego samopoznania, które miałyby być poznaniem swego *p r a w d z i e g o* Ja. Moje prawdziwe Ja to tylko moja najsilniejsza narracja²⁵. I oczywiście niekoniecznie sam będę w stanie najlepiej ją zinterpretować; specjalne prerogatywy w tym względzie cofnięto autorom już dawno temu. *El desconocido de sí mismo*, nieznanym samemu sobie, napisał o Pessoa Octavio Paz. Jedną z lekcji, jakich udziela Pessoa, pozwala dostrzec, że Paz opisuje raczej kondycję nas wszystkich, samym sobie nieznaną.

W jednej z recenzji *Księgi niepokoju* przeczytałem kiedyś słowa, które zdają mi się dość symptomatyczne: „[Pessoa] pisał w imieniu [...] heteronimów [...], tak skutecznie zamazując swoją prawdziwą tożsamość, że do dziś zastępy uczonych pessoalogów nie potrafią dać prawdziwego jej obrazu”²⁶. Prawdziwy obraz praw-

²² R. Reis *Niezliczeni przebywają w nas*, przeł. M. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2003 nr 10/11/12, s. 63.

²³ A. Tabucchi *Wer war Fernando Pessoa?*, übers. K. Fleischanderl, Hanser, München–Wien 1992, s. 11.

²⁴ Á. de Campos *Zaczynam się poznawać*, przeł. M. Lipszyc, „Literatura na Świecie” 2003 nr 10/11/12, s. 9.

²⁵ Podobnie myślał, zanotujmy na marginesie, Friedrich Nietzsche, kiedy pisał, że „Ja jest większością przypominających osoby sił, z których już to jedna, już to inna staje w centrum jako Ja i spogląda na inne, niczym podmiot na wpływowy i utwierdzający świat zewnętrzny. Miejsce podmiotu zmienia się skokowo” (F. Nietzsche *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, w: tegoż *Kritische Studienausgabe*, t. 9, hrsg. G. Colli, M. Montinari, dtv, München 1988, s. 211).

²⁶ Ł. Grzymisławski *Księga niepokoju Fernando Pessoa*, „Gazeta Wyborcza” 27.08.2007.

dziwej tożsamości! Uważna lektura Pessoa i Dennetta (a czytanie jest wszak rewersem pisania) powinna nam uświadomić, że ten sposób rozumienia jaźni zwoździ nas na manowce. Dzieło Fernanda Pessoa – spisane zarówno piórem, jak i życiem – może pomóc nam zachwiać naszą naturalną pewnością, że „jednemu ciału odpowiada nie więcej niż jeden działający podmiot”.

Abstract

Arkadiusz ŻYCHLIŃSKI
Adam Mickiewicz University (Poznań)

The head full of voices. Pessoa and Dennett on the self

When confronted against each other, the concept of the self based on the writings of Fernando Pessoa and the philosophical project of Daniel Dennett reveal an unexpected correspondence: when read through the prism of contemporary philosophy of mind, Pessoa's phenomenon of heteronymity makes apparent the idea, suggested by Dennett, of understanding the self as a centre of narrative gravity, or as competitive narrative centres of gravity. Viewed from the standpoint of Dennett's polyphonic theory of the self, heteronymity (that is, multiple personality disorder) appears as a reinforced, or boundary, form of the common phenomenon of narrations, which form one's self by getting constituted around not a single but several imaginary centres.