

A d r i a n a S c h e t z

Ja ucieleśnione. P.F. Strawsona koncepcja jaźni

Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń. (...) Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem”. Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata.

(Wittgenstein 1997, 5.631, 5.641)

Spostrzeżenia te robią wrażenie, lecz są jednocześnie zagadkowe i niejasne. (...) Gdy mówię o sobie, to ostatecznie mówię o tym, kto ma wszystkie moje doświadczenia, mówię o podmiocie swoich doświadczeń – i o tym, co jest częścią świata, ale to nie świat się kończy, gdy umieram. Granica *mojego* świata (...) nie jest granicą *samego* świata.

(Strawson 1958, s. 330)

Zatem jedyną rzeczą, której nie znaleźliśmy, była prawdziwie istniejąca jaźń, czy ego. Lecz zauważcie, że znaleźliśmy doświadczenie. W rzeczy samej, weszliśmy do samego oka cyklonu doświadczenia, mogliśmy po prostu stwierdzić, że nie ma jaźni, nie ma „Ja”.

(Varela, Thompson, Rosch 1991, s. 79)

Słowa kluczowe: *jaźń, ja, podmiot, autoreferencja, ucieleśnienie, P.F. Strawson, L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe, J.H. McDowell*

Peter Frederick Strawson nie rozwijał w sposób szczegółowy i rozbudowany teorii jaźni. Wydaje się raczej, że jego przemyślenia na ten temat podyktowane były odczuwaną koniecznością poczynienia pewnych założeń na potrzeby

argumentacji na rzecz innych kwestii, takich jak identyczność osobowa czy autoreferencja itp. Niemniej jednak, niewielki objętościowo materiał zawierający odniesienia do pojęcia jaźni pozwala zaznajomić się z bardzo interesującymi i nowoczesnymi przemyśleniami tego wybitnego filozofa.

Jednym z najbardziej intrygujących filozoficznych pytań jest pytanie o naturę jaźni oraz kryteria umożliwiające odróżnienie jej od innych treści i stanów mentalnych. Dwie skrajne odpowiedzi na to pytanie sprowadzają się do konstatacji, że albo jaźń jest tak samo realna jak wszelkie inne byty, zaś jej identyfikacja odbywa się dzięki uprzywilejowanemu dostępowi pierwszoosobowemu (kryterium pewności i bezpośredniości), albo że nic takiego jak jaźń nie istnieje, zatem pytanie o możliwość i sposób jej poznania nie ma sensu. Najbardziej intrygujące wydaje mi się jednak rozwiązanie pośrednie – choć na pierwszy rzut oka można by je uznać za niemożliwe. Niniejszy artykuł stanowi próbę pokazania takiego rozwiązania w kształcie, jaki nadał mu Strawson.

1. Podmiot warunkiem jaźni

Strawson przyznaje, że kartezjański dualizm może wydawać się atrakcyjny (Strawson 1974/2008, s. 188). Rzeczywiście, niekiedy formułujemy przekonania odnosząc się wyłącznie do naszego ciała lub wyłącznie do naszego umysłu. Mówimy np. „Boli mnie całe ciało” albo „Mój umysł pracuje na podwójnych obrotach”. Nie znaczy to jednak, że takie potoczne czy codzienne praktyki językowe mogą uchodzić za źródło filozoficznego uzasadnienia twierdzenia, że człowiek stanowi kompozycję dwóch rodzajowo odrębnych substancji: *res cogitans* i *res extensa*. Zdaniem Strawsona, Kartezjusz błędnie nakreślił kierunek relacji zależności między podmiotem a jaźnią. Kartezjusz uznał bowiem, że jaźń funduje podmiot, stąd: *ego cogito, ego sum*, tymczasem obserwacja Strawsona jest odmienna:

Zarówno kartezjanista, jak i antykartezjanista, i każdy inny, kto chce być traktowany poważnie w rozważaniach na temat duszy, pragnie, by konsekwencją jego teorii było to, że absolutnie zwyczajny człowiek, wiodący absolutnie zwyczajne życie, ma jedną duszę, czy świadomość, która z nim trwa (*lasts him throughout*). Istnieje tylko jeden sposób na zagwarantowanie takiej konsekwencji: pozwolić, aby kategorie (*notions*) jednostkowości i identyczności duszy, czy świadomości, były pojęciowo (*conceptually*) niezależne od pojęć jednostkowości i identyczności ludzi (*men or people*). Jednakże zgoda na to oznacza odrzucenie kartezjańskiej koncepcji duszy (Strawson 1974/2008, s. 194).

Co dokładnie oznaczałaby pojęciowa niezależność kategorii jaźni od kategorii osoby? Zauważmy, że do wniosku o tym, że to jaźń konstytuuje osobę, Kartezjusz doszedł powołując się na argument wglądu introspekcyjnego. Mamy

uprzywilejowany dostęp do swoich mentalnych stanów wewnętrznych i koncentrując na nich uwagę, doświadczamy siebie jako istoty świadomej. Tymczasem Strawson słusznie podkreśla, że Kartezjusz uległ pewnemu złudzeniu (tamże, s. 193). Złudzenie to zaczyna się rodzić w momencie, gdy obserwujemy potoczną praktykę językową, polegającą na używaniu zaimka wskazującego „ja”. Strawson podaje przykład następującej wypowiedzi: „*Jestem teraz siebie świadomy*” oraz „*Oto jak to teraz ze mną jest*” (tamże, podkreślenia autora¹). Konstruowanie takich wypowiedzi nie wymaga, rzecz jasna, żadnego usprawiedliwienia w sensie epistemologicznym, czy posiadania koncepcji jednostkowości i identyczności. Nie mamy wątpliwości, że ktoś, kto formułuje takie zdania, wie, o czym mówi, a nawet więcej – jak ujmuje to Strawson – „bez wątpienia pewnego rodzaju doświadczenie jest wyrażone w takiej obserwacji” (tamże). Pomimo tego Strawson dostrzega coś, czego nie zauważyli kartezjanie, tj. fakt, że podczas formułowania tego rodzaju twierdzeń dochodzi do czegoś na kształt podwójnej referencji:

(...) gdy formułujemy tego rodzaju twierdzenie (...), to staramy się pogodzić dwie rzeczy: staramy się zachować bezpośredniość i niepowątpiewalność doświadczenia oraz w tym samym czasie zachować siłę zwykłego odniesienia „ja”, słowa, którego indywidualny *człowiek* używa w odniesieniu do siebie. Zwodzimy siebie przez ciągle zabieranie zaimka z codziennej gry [językowej – A.S.] i nadal zachowując iluzję, że wciąż go używamy, gramy w codzienną grę (Strawson 1974/2008, s. 193–194).

Innymi słowy, iluzja bierze się stąd, że niejako wyjmujemy zaimek wskazujący „ja” z codziennej praktyki językowej – w której traktowany jest jako odnoszący się do pewnego człowieka, np. Kartezjusza – i przenosimy go do praktyki językowej, w której używamy go odnosząc się do jednostkowego i niepowątpiewalnego doświadczenia siebie, np. poczucia siebie doświadczanego przez Kartezjusza. Jest to iluzja zwykłego użycia słowa, które w istocie oderwano od tego użycia. Strawson podkreśla dalej, że gdy jakiś człowiek mówi „ja”, to istnieją zwykłe kryteria, którymi posługujemy się na co dzień, pozwalające odróżnić go od innych ludzi oraz zidentyfikować jako np. Kartezjusza. Ulegając wspomnianej wcześniej iluzji, popełniamy błąd polegający na traktowaniu przedmiotu odniesienia słowa „ja”, rozumianego jako słowo oznaczające jaźń, jako rządzonego tymi samymi prawami, co przedmiot codziennego odniesienia, czyli jakaś osoba (Strawson 1994, s. 210). Mamy zatem dwa użycia słowa „ja”:

- a) „ja₁” – ta osoba, ten człowiek, ta kobieta, ten mężczyzna, Kartezjusz itp.
- b) „ja₂” – poczucie siebie jako świadomej istoty.

¹ Wszystkie podkreślenia kursywą w cytatach są powtarzane za Strawsonem.

Użycia te rządzą się odmiennymi zasadami:

- a) „ja₁” – ta konkretna, indywidualna osoba, np. Kartezjusz;
- b) „ja₂” – doświadczenie bycia sobą.

To pierwsze orzekane jest o indywiduum, a zatem jednostkowym autonomicznym bycie; to drugie, o stanie mentalnym, który staje się jednostkowym, gdy urzeczywistnia się w danym ciele. Według Strawsona:

Powinno być jasne, gdzie rysują się granice bezpośredniości i niepowątpiewalności: powinno być jasne, że w samym doświadczeniu nie ma niczego, co podważałoby domniemanie, że mogą istnieć tysiące dokładnie podobnych doświadczeń występujących w połączeniu z tym samym ciałem (...) (Strawson 1974/2008, s. 194).

Zatem to ciało, czyli fakt ucieleśnienia jaźni czyni ją moją jaźnią, albo jaźnią Kartezjusza. Strawson jest wczesnym przedstawicielem idei ucieleśnienia jaźni, dziś tak modnego i szeroko dyskutowanego podejścia na gruncie filozofii i kognitywistyki. Strawson, podobnie jak współcześni przedstawiciele tej idei, uznaje zatem niejako wtórność kategorii jaźni względem kategorii ciała, a pojęcie podmiotu nie jest logicznie zakładane przez pojęcie jaźni.

Charakterystyka jaźni jako ucieleśnionej może zaskakiwać u filozofa zaliczanego do klasyków filozofii analitycznej. Tym niemniej, ten powiew nowoczesności w poglądach Strawsona dostrzega także John McDowell, który przytacza w artykule poświęconym problemowi odnoszenia się do siebie samych fragment z *Indywiduów*, w którym stwierdza się, że warunkiem koniecznym przypisywania stanów świadomych jest przypisywanie ich danej fizycznej sytuacji lub ucieleśnionym własnościom (McDowell 1988, s. 136)².

2. Nihilizm w odniesieniu do jaźni

Ludwig Wittgenstein zasłynął – obok swoich licznych błyskotliwych, acz niejednoznacznych wypowiedzi – także stwierdzeniem, że ja, czy jaźń, nie jest realnym bytem, takim jak człowiek, który myśli o sobie jako o świadomym podmiocie i który odnosi się do siebie samego za pomocą zaimka wskazującego „ja”. Jak pokazuje zacytowany na wstępie tego artykułu fragment tekstu z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, ja ma być granicą, którą metafizyk postuluje po to, by oddzielić świat od podmiotu, oddzielić to, co na zewnątrz umysłu, od tego, co w umyśle. Stanowisko to wpisuje się w pewnego rodzaju nihilizm w odniesieniu do istnienia jaźni.

² W sprawie szczegółów tej dyskusji zob. McDowell 1998, s. 130 i n.

Nihilizm względem zasadności traktowania zaimka „ja” jako odnoszącego się do jakiegokolwiek bytu charakteryzuje również poglądy innej współczesnej, szeroko rozpoznawanej autorki, tj. Elizabeth Anscombe (1994, s. 140–159). Wychodzi ona od spostrzeżenia podobnego do tego, które poczynił Strawson, mianowicie, że z faktu, iż codzienna praktyka językowa obfituje w użycia zaimka „ja” jako odnoszącego się do danego bytu, nie wynika jeszcze, że jakikolwiek byt stanowi rzeczywistość jego desygnat. James Doyle nazywa analizę, która skłoniła Anscombe do tego wniosku, argumentem cyrkularności (Doyle 2018, s. 145). Anscombe zauważa mianowicie, że użycia zaimka wskazującego „ja” wiążą się z koniecznością z czymś, co można określić mianem użyć „nietrafionych”. Jest tak dlatego, że formułując wypowiedzi w rodzaju: „(Ja) jestem szczęśliwa”, „Boli *mi*e głowa” itp. wcale nie używam terminu „ja” prawidłowo. W wypadku pierwszego zdania mówię o swoich emocjach, zaś w wypadku drugiego o fizycznym dyskomforcie. Zakładam zatem, że to uczucie szczęścia oraz ten ból są moimi stanami, za to ani razu nie odnoszę się tu do samej jaźni. Słowo „ja” używane jest w wielu autoreferencyjnych kontekstach, w których zakłada się istnienie jaźni, tymczasem mamy tego istnienia dopiero dowieść. „Ja” stanowi, według Anscombe, podmiot gramatyczny, bez którego trudno by było – o ile byłoby to w ogóle możliwe – orzekać pewne działania czy stany. Oczywiście dotyczy to orzekania działań czy stanów, które mają charakter intencjonalny. Stąd mówienie o jaźni nie jest niczym innym niż mówieniem o pewnym językowym konstrukcie, gwarantującym sensowność wypowiedzi, w których ktoś wyraża pewną treść intencjonalną. Co więcej, Doyle słusznie podkreśla, że tak rozumiany intencjonalnie działający podmiot jest, zgodnie z koncepcją Anscombe, zwykłą rzeczą, taką jak te nieintencjonalne.

Czym w takim razie jest, zdaniem Anscombe, jaźń? Jaźń to nic innego jak to, do czego się odnosimy, gdy odpowiadamy na pytania w rodzaju: „Kto porusza moją ręką?” (gdy sami nią poruszamy), „Kto odczuwa ból głowy?” (gdy to my go odczuwamy), „Czyje to są pragnienia?” (gdy dotyczy to naszych pragnień) itp. Jeśli udzielimy właściwych odpowiedzi na te pytania, tzn. odpowiedzi, które *ad hoc* nie zakładają jaźni, to się okaże, że nie ma żadnego bytu, który leżałby u podłoża wskazanych w nich czynności i stanów. „Ja” to termin, którego użycie dowodzi kompetencji z zakresu rozumienia gramatyki wypowiedzi na temat czynności i stanów intencjonalnych.

3. Niereferencyjne użycie „ja” a ucieleśnienie jaźni

Strawson robi użytek zarówno z obserwacji poczynionych przez Wittgensteina, jak i występujących u Anscombe oraz McDowella, pomimo że ten ostatni krytykuje nihilizm sprowadzający się do twierdzenia o niereferencyjnym uży-

ciu terminu „ja”. W sprawie poglądów Wittgensteina, Strawson następująco odnosi się do interpretacji, którą proponuje Anscombe:

Zatem Wittgenstein podkreśla, że kiedy podmiot zdaje sprawę ze swojego aktualnego stanu umysłu lub świadomości, co aktualnie widzi, myśli lub czuje, nie jest możliwe, aby dokonał błędnej referencji w swoim użyciu zaimka pierwszoosobowego. Zdecydowanie konkluduje, że tam, gdzie nie można zakwestionować błędnej referencji, tam nie można zakwestionować także poprawnej, tj. w takich przypadkach, które panna Anscombe nazywa „niezapośredniczoną” (*unmediated*) samoświadomością, nie zachodzi żadna referencja. Treść świadomości jest *wyrażona*, ale nie jest przypisana i orzekana o jakimkolwiek podmiocie. Użycie „ja” jest tu niereferencyjne (Strawson 1998, s. 146).

Intryguje pojęcie samoświadomości niezapośredniczonej. Twierdzenie Anscombe, że można być samoświadomym w bezpośredni sposób, i co więcej, używając zaimka wskazującego „ja” do niczego i nikogo się nie odnosić, może wydawać się kłopotliwe. Z jednej strony bowiem wydaje się zakładać, że ma miejsce autoreferencja, z drugiej zaś, że niejako trafia ona w próżnię, gdyż jaźń jest tylko złudzeniem, podmiotem gramatycznym. Czy nie dochodzi tu do sprzeczności polegającej na przyjmowaniu, że zarazem odnosimy się do jaźni oraz nie odnosimy się do niczego?

Istnieją próby nadania myśli Anscombe pragmatycznego wymiaru. Na przykład Jane Heal stara się przekonać, że Anscombe wychodzi od pewnych pragmatycznych obserwacji dotyczących użycia terminu „ja” i w związku z tym wnioski, które formułuje, również mają charakter pragmatyczny (Heal 2017, s. 117–130). Nie wydaje mi się, żeby logiczne przejście wyrażone w poprzednim zdaniu było zasadne. Z faktu, że punktem wyjścia analizy są pewne obserwacje praktyki językowej, nie wynika, że rezultatem tej analizy będzie teza (czy tezy) o charakterze pragmatycznym, gdyż równie dobrze mogą mieć one np. charakter normatywny. Heal zwraca jednakże uwagę na ważny aspekt rozważań na temat jaźni. Anscombe bada kontekst empiryczny, tj. interesuje ją niejako jaźń empiryczna – obiekt w świecie, który nie różni się statusem ontycznym od innych obiektów w świecie. Co jednak, jeśli jaźń jest bytem szczególnego rodzaju? Wydaje się, że Strawson udzieliłby pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. Przyjrzyjmy się, jak mogłoby to wyglądać.

Strawson wyraża uznanie dla McDowella za dostrzeżenie związku między ideą niereferencyjnego użycia zaimka „ja” a stanowiskiem Kanta, które wskazuje na „niedenotujące znaczenie” terminu „ja” (Strawson 1998, s. 147). Niemniej jednak McDowell wskazuje na, jego zdaniem, błąd, który miałby popełnić Strawson w swojej interpretacji poglądów Kanta. Błąd ten ma dotyczyć kantowskiej koncepcji samoświadomości. Zdaniem Kanta w interpretacji Strawsona, jedność świadomości jest niczym innym, jak jednością ciągu doświadczeń tworzących zarazem spójny obraz obiektywnego świata (s. 147) oraz pojedyncze, subiektyw-

ne doświadczenie. Dzięki temu dualizmowi doświadczenia obiektywnego świata oraz subiektywnego doświadczenia pojawia się możliwość dokonywania autoreferencji. Oczywiście McDowell jest świadom tego, że Strawson ów przedmiot autoreferencji utożsamia z całościowo wziętym, konkretnym i ucieleśnionym podmiotem, niemniej jednak uważa, że ostatecznie wystarczy to, by przyjąć, iż Strawson uznaje istnienie podmiotu działania, a zatem pewnej jaźni. W odpowiedzi na zarzut McDowella sam zainteresowany formułuje następującą myśl:

Uważam, że nie jest to cała historia. Czy mielibyśmy w ogóle „ja” bez „ty” i „oni”? (...) Czy mielibyśmy podmiotową samoświadomość bez świadomości innych osób? Fakt, że jesteśmy istotami społecznymi, a przynajmniej istotami zdającymi sobie sprawę z istnienia innych istot tego samego typu, co my, nie jest z pewnością bardziej centralny dla samoświadomości niż fakt, że jesteśmy aktualizującymi intencjonalność, działającymi podmiotami (*intention-actualizing agents*). (...) Wyraziłem tę myśl wcześniej, przy okazji podkreślenia, że prawdziwe rozumienie „ja” wymaga rozumienia go jako podmiotu, który również jest bytem cielesnym *pośród innych* w obiektywnym świecie (Strawson 1998, s. 147).

Wracając do pytania o szczególny charakter bytu, jakim jest jaźń, Strawson mógłby odpowiedzieć, że posługując się słowem „ja”, nie odnoszę się do tego, do czego sądził, że odnosi się Kartezjusz, i w tym sensie jest ono niereferencyjne. Jednakże odnoszę się do cielesnego podmiotu działającego w sposób intencjonalny. W tym sensie jaźń jest szczególnego rodzaju bytem: jest jednostkowo wziętą wiązką doświadczeń ucieleśnioną w konkretnej porcji materii żywej.

Jaźń rozumiana jako ucieleśniony podmiot pojawia się w filozoficznym nurcie zupełnie obcym brytyjskim analitykom, których Strawson jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli. Mam na myśli fenomenologię przysposobioną na potrzeby kognitywistyki, obecną w literaturze także pod nazwą „neurofenomenologii”. W podobnym czasie do tego, w którym Strawson napisał przytoczone wyżej słowa, ukazała się książka, w której jaźń porównana jest do oka cyklonu (Varela, Thompson, Rosch 1991, s. 79). Ta modna i powszechnie dziś znana koncepcja zakłada, że ulegamy wrażeniu istnienia jaźni jako punktowo zamkniętego obiektu, na którym jakoś zasadzają się nasze stany mentalne, takie jak doświadczenia, przekonania, reprezentacje poznawcze, emocje, uczucia itp. Wrażenie to powstaje podobnie do tego, jakie pojawia się, gdy mówimy o oku cyklonu. Rzeczywiście, w oku cyklonu dzieją się takie rzeczy, które nie mają miejsca poza nim, np. bardzo niskie ciśnienie. Nie oznacza to jednak, że oko cyklonu jest czymś więcej niż jego składowe, tj. ciśnienie, siła wiatru, temperatura itp. Analogicznie rzecz wygląda w wypadku jaźni. Koncentrując uwagę na doświadczeniu ja czy jaźni, nie znajdujemy tam niczego innego niż kolejne doświadczenia, myśli czy emocje (jak argumentował niegdyś David Hume). Jeśli szukamy tam jaźni, to nie znajdziemy niczego.

Choć koncepcje tego typu są naprawdę pomysłowe i nie brakuje im mocy przekonywania, to może zastanawiać, jak ich adherenci radzą sobie z problemem

mnoziej czy rozszczepionej jaźni³. Jeśli to ciało indywidualizuje nas jako podmioty – w tym sensie jesteśmy ucieleśnionymi jaźniami – to wbrew dość intuicyjnemu i powszechnemu przekonaniu, nie można uznać, że niekiedy, w szczególnych, anormalnych przypadkach, może dochodzić do rozszczepienia jaźni tak długo, jak długo to konkretne ciało zachowuje swoją jedność czy spójność. Oczywiście można po prostu stwierdzić, że jedno ciało indywidualizuje jedną jaźń, i na tym zakończyć dyskusję. Uważam jednak, że zasygnalizowany tu problem jest wart rozpatrzenia głównie dlatego, że powołanie się na niego mogłoby stanowić element argumentacji przeciwko Strawsonowej koncepcji ucieleśnionej jaźni.

Z pewnością Strawson nie przystałby na zarzucenie idei jednostkowienia jaźni przez indywidualne ciało. Rozwiązania zasygnalizowanej trudności trzeba szukać gdzieś indziej. Wydaje mi się, że w tym celu warto dokładnie zastanowić się, co mamy na myśli, gdy twierzymy, że doszło do rozszczepienia jaźni. Czy naprawdę chcemy powiedzieć, że jedno ciało jest niejako zamieszkiwane przez dwie niezależne i niczym niepołączone ze sobą jaźnie? Chyba tak nie jest, a jeśli nawet dopuszczamy taką możliwość, to mamy wówczas świadomość beznadziejności naszego położenia jako interpretatorów takiej sytuacji; jest ona całkowicie niezrozumiała, a może nawet nieinteligibilna. Nie tylko Strawson, ale każdy, kto dopuszcza jej możliwość, jest w poważnym kłopotcie. Natomiast w wypadku uznania, że w rzeczywistości mamy na myśli sytuację, w której ten sam podmiot przejawia czy jakoś doświadcza więcej niż jednej jaźni, to wciąż mówimy o tym samym podmiocie. Tymczasem, zgodnie z ustaleniami poczynionymi przez Strawsona, używając zaimka „ja”, odnoszę się w pierwszej kolejności do pewnego konkretnego ucieleśnionego podmiotu, a dopiero niejako wtórnie mogę mówić o jaźni. Jeśli podmiot jest jeden, to pomimo doświadczenia wielu jaźni w tym indywidualnym ciele, używając słowa „ja”, odnoszę się do pewnej całości, nawet jeśli ta całość ma skomplikowaną i trudną do uchwycenia strukturę.

Bibliografia⁴

- Anscombe E. (1975/1994), *The First Person*, w: Q. Cassam (red.), *Self-Knowledge*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press, s. 140–159.
Doyle J. (2018), *No Morality, No Self: Anscombe's Radical Skepticism*, Cambridge MA: Harvard University Press.

³ W sensie pewnej teoretycznej możliwości, zasygnalizowanej i dyskutowanej np. w: Nagel 1997.

⁴ W wypadku dat podwójnych, pierwsza jest datą pierwodruku, zaś druga datą publikacji przedruku cytowanego w artykule.

- Heal J. (2017), *Pragmatism and Anscombe on First Person*, w: C. Misak, H. Price (red.), *The Practical Turn: Pragmatism in Britain in the Long Twentieth Century*, Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press, s. 117–130.
- McDowell J. (1998), *Referring to Oneself*, w: L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, Chicago: Open Court, The Library of Living Philosophers, vol. XXVI, s. 129–145.
- Nagel T. (1997), *Rozszczepienie mózgu i jedność świadomości*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia, s. 183–202.
- Strawson P.F. (1958), *Persons*, „Minnesota Studies in the Philosophy of Science”, vol. II: *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, s. 330–353.
- Strawson P.F. (1974/2008), *Self, Mind, and Body*, w: tenże, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London/NY: Routledge, s. 186–195.
- Strawson P.F. (1994), *The First Person – and Others*, w: Q. Cassam (red.), *Self-Knowledge*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press, s. 210–215.
- Strawson P.F. (1998), *Reply to John McDowell*, w: L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, vol. XXVI, Chicago: Open Court, s. 146–150.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. (1991), *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge MA: The MIT Press.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN.

A d r i a n a S c h e t z

The embodied I: P.F. Strawson's philosophy of self

Keywords: *self, I, subject, self-reference, embodiment, P.F. Strawson, L. Wittgenstein, G.E.M. Anscombe, J.H. McDowell*

For P.F. Strawson self is an embodied agent. The aim of my paper is to discuss those fragments of Strawson's philosophical work which directly refer to the concept of self. I try to show that Strawson's view on the nature of self and self-reference is distinct and different from L. Wittgenstein's nihilism and from the modest nihilism advocated by G.E.M. Anscombe.